



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: Collage art, Difference, antagonisms, immanence, schizophrenia, life, faceless

PSICOLOGIA E ECOLOGIA: O INCONSCIENTE COMO TERRA-FLORESTA

Guilherme Dutra Ponce  [0009-0009-4990-1495](https://orcid.org/0009-0009-4990-1495)
PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este trabalho procura investigar, na escuta analítica, as reverberações de uma postura crítica tanto à percepção dita "natural", quanto à memória dita "de sujeito", em especial como propõe Deleuze, em seu estudo de Bergson e Cinema, e Guattari, ao elaborar uma ecologia dos funtores ontológicos. O trabalho pretende ativar um modo de inconsciente que se aproxima mais da concepção imanente de Terra-floresta dos Yanomami, especialmente a partir de relatos do xamã Davi Kopenawa; pensando então o inconsciente a partir de seu valor de fertilidade, rumo aos cristais de tempo, ou ritornelos, dos quais o tempo nasce. Tempo heterogêneo, que nos compõe em termos de durações. Pretende-se, por fim, expor e analisar como isso se desenrola na prática clínica.

Palavras-chave

Esquizoanálise, sonho, lembrança, percepção, tempo.

PSYCHOLOGY AND ECOLOGY: THE UNCONSCIOUS AS EARTH-FOREST

Abstract

This work seeks to investigate, in analytical listening, the consequences of a critical posture to both the so-called "natural" perception and the so-called "subject" memory, especially as proposed by Deleuze, in his study of Bergson and Cinema, and by Guattari, who elaborates an ecology of ontological functors. This work aims to activate a mode of unconscious that is closer to the Yanomami's immanent conception of Earth-forest, especially based on reports from shaman Davi Kopenawa; then thinking about the unconscious from its fertility value, towards the time crystals, or ritornello, from which time is born. Heterogeneous time, which builds us in terms of durations. Finally, the aim is to expose and analyze how this unfolds in clinical practice.

Keywords

Schizoanalysis, Dream, Remembrance, Perception, Time.

Submetido em: 25/03/2024
Aceito em: 13/05/2024

Como citar: PONCE, Guilherme Dutra. Psicologia e ecologia: o inconsciente como Terra-floresta. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51769, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

Esta pesquisa propõe pensar a escuta analítica a partir de um problema da modernidade que, a partir de Bergson, é apresentado da seguinte maneira: *como superar a percepção dita natural?* Deleuze vai retomar esse problema a partir do cinema clássico,¹ assim como convido a abordá-lo na escuta clínica (filosofia, arte e ciência nascidas nas mesmas décadas). A percepção tende a ser entendida como um ponto fixo que acumula conhecimento em relação a seu exterior. É nesse sentido que nossa capacidade de saltar de percepções, ou de nossas percepções serem assaltadas, deveria nos chamar mais atenção, assim como fez no começo da história do cinema e da psicanálise. O sujeito nasce do hábito de uma percepção endurecida, solidificada. Mas, tornando-a mais maleável, podemos envolver outros modos de perceber – de existir, pois que existir é um fenômeno que não está dado senão a partir das mil maneiras de perceber e ser percebido.²

Para isso é preciso refazer o trajeto da percepção a partir de um empirismo transcendental que, através da clínica (e da própria escrita), desdobra nossa própria consciência de um plano de imanência com a memória *em si*, esta como sua condição de possibilidade. Isso inverte o caminho comumente traçado, de que nossa memória é desenvolvida a partir de nossas experiências, o que torna impossível falar dos fenômenos psi sem remetê-los a ecologias de mundos que a eles preexistem. Uma psicologia das consciências deve então remeter a uma ecologia do inconsciente.

O primeiro tópico convida a fazer variar a consciência até seu modo molecular, de uma vasta poeira perceptiva, experimentando a variação de grau entre nossa consciência, outros modos de consciência e o próprio inconsciente – como se uma face (atual) deste coincidisse com uma série composta por uma pluriconsciência; o segundo tópico pretende então acessar a memória correspondente a essa vasta poeira. A partir da noção bergsoniana de memória, Deleuze irá captar no cinema moderno uma crise da ação, quando nossas lembranças falham em nos voltar ao presente.³ Daí se despontam as obras oníricas que abordam o cruzamento e coexistência entre mundos, que encontram sua gênese nos sonhos, e não na vigília; os seguintes tópicos mostrarão como essa ideia combina com o pensamento indígena, tanto dos povos Yanomami quanto dos Walpiri, para quem os mundos começam na memória dos sonhos, só então atualizando-se no que vivemos deles na vigília. Ambos povos possuem técnicas oníricas que podem revitalizar uma clínica de descendência europeia, colocando o espaço do Sonhar como responsável pelo enriquecimento da percepção de mundo. Isso nos permite juntar a ideia de uma Terra-floresta Yanomami aos territórios existenciais da esquizoanálise, como sendo a outra face (virtual) do inconsciente, que diz respeito a seu valor de fertilidade *nē rope*. Por fim, numa análise de intervenções clínicas, nos deparamos com os germens da subjetividade: os ritornelos de valores incorporais, funtores imprescindíveis para o tratamento das depressões neuróticas, por serem os cristais de tempo que faíscam novos sentidos.

Os objetivos desta pesquisa coincidem com alguns possíveis destinos de uma “mini odisseia” da percepção, posta a variar num trajeto involutivo, este coincidindo com

¹ Deleuze, *Cinema 1*, p. 97.

² Deleuze, *Cinema 1*, p. 101.

³ Deleuze, *Cinema 2*, p. 58.

a *intuição* como método proposto por Bergson,⁴ para quem “pensar intuitivamente é pensar em duração”. Colocar o pensamento em fuga da perspectiva de sujeito atual, na qual “em vez de nos prender ao devir interior das coisas, postamo-nos fora delas para recompor artificialmente seu devir”,⁵ rumo a uma memória-mundo virtual. Nesse sentido, proponho pensar a psicologia como ciência que segue *por dentro* o movimento da consciência, que pode ser amolecida em fluxos e, logo, adstringida a *phillum* maquínico; nos remetendo à ecologia do inconsciente como Terra-floresta, que possibilita coexistirem múltiplos territórios existenciais para deles a subjetividade criar-se esteticamente nova, a cada tempo *outra*, desde sua “inorganicidade” (corpo sem órgãos ou plano de imanência), ao brotamento de novos ritornelos.

1. Vasta Poeira Perceptiva

Para uma consciência, o mundo é encurvado de acordo com seus interesses, ou seja: das coisas só vemos as faces que nos interessam.⁶ Mas, numa sessão de análise qualquer, ao mesmo tempo que podemos ver uma consciência, podemos ver o que esta não percebe. Nas sessões, é corriqueiro acontecer algo parecido com o que vemos nos filmes de Hitchcock: temos uma percepção deslocada daquela que privilegia certos signos, podemos ver aquilo que a personagem ainda não vê, os signos que escapam o encurvamento de seus interesses conscientes. Podemos derivar da escuta de sua narrativa aquilo que ainda não é narrado. Em *Frenesi*,⁷ já sabemos de antemão quem é o assassino, nos poupando de partilhar esse interesse com o herói. Nosso interesse logo salta de “saber quem foi” para como (e se) o culpado será descoberto e subjugado pelo herói.

Numa sessão de análise, é comum logo percebermos quando a pessoa amada não corresponde às investidas do herói de nosso *set*. Desde já, saltamos desse interesse do analisando para o interesse em como (e se) ele descobrirá as faces do outro que não refletem suas pretensões. Como isso é possível? E não precisa ser na análise – é comum sabermos com antecedência da frustração iminente de um desejo do outro. Como quando sabemos que um parente não conseguirá passar em determinado concurso. Ou como quando, de maneira até mais intuitiva, sabemos que alguém irá se dar mal numa viagem de volta para casa, pedindo que fique, que deixe para partir pela manhã, como se percebêssemos haver coisas além até do alcance de nossa consciência que afetam e embaralham nossa realidade e a dos outros. Pois até a percepção mais realista de todas, mesmo quando toma algo como improvável, ainda se abrirá a um signo de possível que a assalta. É a tendência vital de percebermos a face possível ao invés da provável, que nem o maior dos realistas ousa subestimar.

Essa nossa capacidade de saltar de percepções, ou de nossas percepções serem assaltadas, deveria nos chamar mais atenção. Pois se há signos específicos que remetem à percepção da percepção do outro (como no cinema, quando a câmera capta uma personagem enquadrando o mundo de acordo com seu ponto de vista), há também signos

⁴ Bergson, *Pensamento e o movente*, p. 32.

⁵ Bergson, *Evolução criadora*, p. 330-331.

⁶ Bergson, *Matéria e memória*, p. 106.

⁷ Hitchcock, *Frenesi*.

que remetem a uma percepção fluida, que passeia como água através do enquadramento de nossa atenção. Essa percepção, flutuante, capta aquilo que não para de escapar (os possíveis), ou melhor, capta a abertura constituinte de qualquer totalidade.⁸ Os encurvamentos de mundo, os desenhos que riscamos na terra, não se sustentam sem respeitar seus rios (*reumas*) que borbotam impedindo seu total fechamento. Os territórios das consciências não existem sem as linhas de fuga.

É mais bonito que angustiante quando percebemos uma percepção perceber algo novo, que antes fugia de seu domínio fechado. Ela não fica mais forte, pelo contrário, se desmancha um pouco, torna-se outra. O sofrimento de sacar que alguém não me ama como eu gostaria, se não menos dolorido, é bem mais "adubado" que o sofrimento de amar num vácuo platônico. A vida ganha com esse tipo de frustração, mas, ao mesmo tempo, certo ponto de vista e certo mundo, desaparecem.

Assim, podemos falar de dois tipos de signos de composição das imagens-percepção. O primeiro seria quando percebemos uma percepção em seu estado sólido, fechado, resistente a se abrir às faces das coisas que não lhe interessam. O mundo encurva-se num cosmos demasiado estável, como nos universos euclidianos, espaços vetoriais de dimensão finita munidos de um produto interno. Os interesses dessas percepções sólidas comportam-se como verdadeiros produtos internos, pois elas se conservam indiferentes aos outros rostos de seus objetos e à existência de outras maneiras e modos de perceber, na máxima contração e maior endurecimento de uma síntese disjuntiva qualquer. O segundo tipo de signo de composição das imagens-percepção (os *reumas*) já remetem a uma percepção fluida, incompleta, aberta a outros possíveis, percepção cujas formas impostas no mundo estão sempre em mutação, que não faz questão de desligar-se totalmente do *aberto* de um todo, pelo contrário, gozando da experiência da fluidez, da parcialidade, da continuidade, de perceber-se parte.

Por fim, da forma sólida dos universos fechados, aos trajetos líquidos das águas dos rios (dois signos de composição das imagens-percepção), podemos deduzir um signo *genético*, um terceiro estado da percepção, estado *gasoso*, que seria a gênese desses dois tipos de formações da percepção, dessas duas maneiras de existência (pois que existir é perceber... e ser percebido).⁹

Do sólido, ao líquido, ao molecular – a partir da abordagem bergsoniana da percepção no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*¹⁰ em conjunto com os manifestos de Vertov em favor de um "cinema da matéria", Deleuze elabora a ideia de uma *vasta poeira perceptiva*, que ressoará como signo genético da percepção por todo seu estudo de Cinema, o que implica uma consciência além (e/ou aquém) da de sujeito.¹¹ É isso que somos quando dormimos, mas também quando "perdemos a cabeça", quando transamos, quando enlouquecemos, quando escrevemos, quando criamos, quando nascemos, quando esquecemos, quando erramos, quando perambulamos, quando falhamos em matar o tempo... Quando não consigo matar o tempo é quando não posso me reduzir ao que está diante de mim e vice-versa. Quando, diante de uma alteridade não identificada, torna-se necessário um novo tipo de atenção a rostos invisíveis, que a princípio são

⁸ Deleuze, *Cinema 1*.

⁹ Deleuze, *Cinema 1*, p. 119.

¹⁰ Bergson, *Matéria e Memória*.

¹¹ Deleuze, *Cinema 1*.

desinteressantes. A capacidade de apreender movimentos aberrantes é retomada na medida em que reincorporamos essa outra natureza de atenção.¹²

Ou quando somos sugados por um acontecimento grande demais para um único céu sustentar sozinho. Até quando lutamos, pode-se chegar a não se tratar mais de um agir referente a uma percepção sólida que guia esse agir; nem mesmo a uma certa fluidez marcial de Bruce Lee a compor com a forma do outro. As situações, antes relativas às ações, também passam a remeter à sua própria gênese, a meros *vestígios* (vasta poeira proto-situacional em relação com atos microscópicos, mas que ainda não se reduzem a meras causas e efeitos, como a *xawara* e os *xapiripë* para os Yanomami). Aqui podemos reconhecer tanto o atual do inconsciente quanto a concretude dos *possíveis* mais abstratos. Como se nesse estado gasoso (o mais distendido), não fizesse diferença falar de diversos tipos de inconscientes ou de uma pluriconsciência, vasta poeira perceptiva que não para de se compor e recompor em blocos de interesses, de afetos, de ações – *phillum* maquínico.¹³ Nesse sentido, a diferença entre as consciências e os inconscientes se dá numa variação de graus (e não de natureza). A ação do sujeito dando lugar ao vaivém gasoso das moléculas (não menos vivo e não mais determinado, pois se trata somente de outra maneira de estar consciente, de existir). Mas podemos ir até mais longe se pensarmos que essa poeira perceptiva é o que nos resta ser quando morremos, podendo-se até conceber o presente como nada além (embora sempre aquém) de um morrer infinito.

2. Lembranças De Um Punhado De Moléculas

Nesses diversos estados em que não passamos de uma vasta poeira perceptiva, as sensações internas e externas não mais se diferenciam com a devida nitidez, pois não respeitam as segmentarizações de um consciente mais contraído (sólido e molar) que consiga firmemente formar e sustentar um dentro relativo a um fora.

Nesse estado pluriconsciente (atual do inconsciente), qual a relação que temos com a memória (virtual do inconsciente)? Relativo a um inconsciente que se comporta mais como uma pluriconsciência, já podemos falar de uma metempsicose sem nos sentirmos excêntricos pecadores de um incesto ontológico? Já podemos explicitamente quebrar de vez qualquer diálogo com tal lei iluminista? Metempsicose *versus* psicose iluminista. Já é possível assumir que, assim como há um pampsiquismo (vitalismo, não animismo), há uma memória heterogenética, porém comum e originária de toda e qualquer existência? Desde *Diferença e Repetição*,¹⁴ Deleuze já reconhece uma metempsicose a que o cone invertido de Bergson remete:

[...] como se o filósofo e o porco, o criminoso e o santo vivessem o mesmo passado, em níveis diferentes de um gigantesco cone. O que se chama metempsicose. Cada um escolhe sua altura ou seu tom, talvez suas palavras, mas a melodia é a mesma e há um mesmo trá-lá-lá sob todas as suas palavras, em todos os tons possíveis e em todas as alturas.¹⁵

¹² Deleuze, *Cinema 2*, p. 65.

¹³ Guattari, *Caosmose*.

¹⁴ Deleuze, *Diferença e repetição*.

¹⁵ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 129.

Mas pode-se estender tal questão à Literatura, à Antropologia, ao Cinema, à Cosmologia, à Matemática que, há um bom tempo, já não se escondem do problema do uno e do múltiplo e das sínteses disjuntivas. Por exemplo, a literatura moderna em geral (constantemente citada por Deleuze), o cinema moderno de autor, como nos filmes de Resnais; as proposições cosmológicas de Mário Novello, de um universo que cria suas leis no processo de sua duração;¹⁶ e a ontologia dos espíritos amazônicos, como propõe Viveiros de Castro: "Dir-se-ia que *xapiripë* é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador".¹⁷ Essas áreas do pensamento passaram cada vez mais a assumir (sem enrubescer diante da régua atomista da ciência clássica que ainda verga as mãos dos psicólogos e demais epistemocratas) o "*humus-sapiens*" como plano de imanência entre os diferentes modos de ser e não-ser; as diversas variedades de vazios e matérias; os "n" tipos de imagens e de relações; os infinitos humanos e não-humanos; os vários dentro e foras; as múltiplas lembranças e esquecimentos; os não-lembrados e os não-esquecidos; as presenças e as ausências; os não-presentes e os não-ausentes...

Nesse sentido, assim como a partir de Bergson não é mais possível pensar matéria e memória como mera oposição entre a coisa e o sujeito, a partir da esquizoanálise precisamos sovar Psicologia – análise das passagens, sempre criadoras, entre a materialidade mais contraída (consciente, organizada numa realidade mecânica) e a mais distendida (inconsciente, vivida "maquinicamente") – com Ecologia – análise das passagens, sempre expressivas, entre a espiritualidade mais contraída (territórios existenciais) e a mais distendida (ritornelos e Universos incorporais).¹⁸ Guattari propõe que "a apreensão de um fato psíquico é inseparável do Agenciamento de enunciação que lhe faz tomar corpo, como fato e como processo expressivo".¹⁹ Psicologia da matéria sovada à Ecologia do espírito num paradigma ético-estético. Agenciamentos maquínicos de desejo e Agenciamentos coletivos de enunciação. Saúde como desterritorialização (inclusive da doença), vida como movimento (inclusive dos mortos).

Devemos então mergulhar na face virtual do inconsciente que diz respeito às memórias. Contudo, se o signo genético de nossa percepção remete a um pampsiquismo (a uma vasta poeira perceptiva, inconsciente = plurinconsciente), o signo genético de nossa memória deve remeter a uma metempsicose, a infinitos circuitos (cosmos e mundos, territórios e universos) de memórias que coexistem, preexistem e se entrelaçam: inconsciente como Terra-floresta, onde moram nossas existências outras.

3. Ovelhas Sonham Com Humanos Verdinhas?

Quando estamos acordados, as lembranças (os antigos presentes, os presentes que não estão mais ali) enriquecem nossa percepção consciente (em sua maneira mais contraída). As lembranças partem da memória, mas respeitam o encurvamento que nossa consciência produz na matéria. A memória, logo ao atualizar-se em lembrança, soma-se

¹⁶ Novello, *O universo inacabado*.

¹⁷ Viveiros de Castro, *A floresta de cristal*, p. 326.

¹⁸ Guattari, *Caosmose*.

¹⁹ Guattari, *As três ecologias*, p. 19.

aos objetos para fortalecer a nitidez de suas faces que nos interessam, ao mesmo tempo fortalecendo o esquecimento das faces que não nos convêm.²⁰ Como quando olho para uma xícara e lembro que a herdei de minha avó; lembro que contaram que havia sido presente de casamento de sua amiga; lembro, ainda, de quando essa xícara estava cheia no dia em que fiz as pazes com meu pai; e isso tudo se soma então ao sabor do chá que vou beber... e assim a memória parte do virtual, mas acaba respeitando a lógica do atual. Mas, nesse sentido, Bergson aponta que é quando falhamos em nos lembrar, que nos é revelado algo a mais da memória em si. Pois a duração (intervalo entre a percepção e a ação) é posta a descer a circuitos de memória cada vez mais profundos para tentar encontrar algo de útil, a ponto de eventualmente romper devido ao fracasso de tal necessidade.²¹

Já a vasta poeira perceptiva que somos quando dormimos não remete mais, em última instância, às lembranças, mesmo às mais significativas. Estas não se formam mais para enriquecer o esquema sensório-motor de uma consciência sólida ou mesmo líquida. Quando dormimos, sonhamos. Como se o sonho estivesse mais próximo da terra de origem das lembranças que enriquecem nossa vigília – o contrário do que certo senso comum nos aponta, de que a vigília nos daria a gênese das lembranças. Pois o sonho não atualiza somente lembranças, mas também algo mais distendido, uma memória heterogenética, que são mundos embaralhados, coexistentes, contemporâneos uns aos outros, referentes a uma vasta poeira perceptiva. É assim que acessamos os lençóis de passado mais profundos que podemos. É a formação de um circuito de memórias referentes às poeiras perceptivas e não mais à nossa formação consciente, de sujeito. Enquanto as lembranças enriquecem a percepção das partes, *o sonho é responsável pelo enriquecimento da percepção de mundo*. Nele, se costuram e coexistem a minha memória de infância, a minha memória de adulto, minha memória de velho, a memória da personagem de um livro, a memória de outras pessoas que conheço, de outras que nunca vi, de uma vítima de guerra, a memória do quarto onde durmo, das árvores da praça, dos grãos de areia do deserto. Onde todas as memórias coexistem, contemporâneas umas às outras. Onde o movimento não mais é relativo a um esquema sensório-motor, a uma consciência, mas sim a um movimento de mundo.

O sonho nos desprende do atual, do ato, da ação, nos libera de agir diante de uma situação, de atualizar uma memória. O movimento, não correspondendo mais à ação, agora é subordinado à constituição de um cenário, de mundos – ele passa a ser relativo ao interesse de constituir mundos.²² E, quanto mais o sonho assim faz, mais nos aproxima da condição de possibilidade das existências, ou seja, de seus respectivos territórios existenciais.

As percepções da pessoa que dorme subsistem, portanto, no estado difuso de uma nuvem de sensações atuais, exteriores e interiores, que não são apreendidas por si mesmas, escapando à consciência. No sonho, a imagem virtual não se atualiza em lembranças (como seria na vigília), mas em outra imagem, que desempenha o papel de imagem virtual atualizando-se numa terceira, ao infinito. “O sonho não é uma metáfora, mas uma série de anamorfoses que traçam um circuito muito grande, (...) um devir que pode, em direito, prosseguir ao infinito”,²³ nos levando às últimas estações da memória,

²⁰ Bergson, *Matéria e memória*, p. 114.

²¹ Deleuze, *Cinema 2*, p. 85.

²² Deleuze, *Cinema 2*, p. 97.

²³ Deleuze, *Cinema 2*, p. 88.

ao invólucro extremo de todos os circuitos. Nossos sonhos habituais são compostos por uma "série de imagens disseminadas [que] forma um grande circuito, do qual cada uma parece ser a virtualidade da outra que a atualiza, até que todas juntas encontrem a sensação oculta, que nunca deixou de ser atual no inconsciente".²⁴ A imagem-sonho é uma atualização das expansões mais profundas da memória, sendo a gênese das grandes camadas de realidade. *Nosso mundo é produzido à imagem de nossos sonhos, e não o contrário.*

As imagens-mundo são reflexos das camadas mais profundas de memória que compõem seus circuitos. Nesse sentido, *quem não sonha deve tomar cuidado* para não ser pego pelo sonho do outro. Deleuze, em seu abecedário,²⁵ apresenta essa ideia do diretor Vincente Minnelli sobre os sonhos. Diz que o sonho daqueles que sonham deveria preocupar aqueles que não estão sonhando. Os sonhos possuem uma terrível vontade de poder, de totalização, e cada um de nós somos potenciais vítimas dos sonhos dos outros. Deleuze sugere que até "a mais adorável das 'mocinhas' é uma terrível devoradora" quando se trata de seus sonhos. O inferno é o sonho dos outros. E como se dá esse cuidado? Todos devemos continuar sonhando para não sermos devorados pelo sonho do outro.

Em *Um americano em Paris* (Minnelli, 1951), a personagem de Gene Kelly deve "ter ritmo", mais para não ser devorada pelas criancinhas que a enquadram do que por uma mera vontade de as entreter. Os musicais de Minnelli, de acordo com Deleuze, apresentam o sonho implicado, no qual o mundo toma para si o movimento que o sujeito não pode mais fazer. "É o movimento virtual, mas que se atualiza mediante uma expansão de todo o espaço e de um estiramento do tempo. É o limite, portanto, do maior circuito".²⁶ Mas não se trata apenas de um movimento de mundo (não dá apenas um mundo fluido às imagens), "mas passagem de um mundo a outro, entrada em outro mundo, efração e exploração".²⁷ Nesses musicais, o mundo se emancipa da personagem tornando-se o maior circuito, permitindo-a entrar em circuitos que não o dela. "Puras situações ópticas e sonoras, que já não se prolongam em ação, mas remetem a uma onda. E é essa onda, movimento de mundo no qual a personagem é colocada como se tivesse em órbita".²⁸ A personagem precisa entrar no sonho, ela precisa sonhar junto para conseguir não ser engolida pelo cenário, precisa surfar a onda. As imagens-sonho vão remeter, em último grau, às imagens-mundo, prolongando-se num *movimento de mundo*.

É só pelo sonho implicado que conseguimos entrar no sonho do outro sem sermos devorados. Como se tivéssemos que sonhar junto ao sonho do outro, não no sentido de partilhar o mesmo sonho, mas sim de uma implicação, como numa dança, num embate – uma luta travada não com o outro, mas com um movimento de mundo advindo do sonho do outro. Sonhar aumenta o mundo, pois conecta mundos. Enquanto as lembranças enriquecem o objeto qualquer, os sonhos implicados enriquecem os mundos quaisquer, ao mesmo tempo que abrem a possibilidade de uma pluralidade de mundos, e de uma intersecção de mundos. De compor no mundo do outro, sonhar no sonho do outro, lembrar no passado do outro. Essa é uma chave para a entrada implicada em outros mundos.

²⁴ Deleuze, *Cinema 2*, p. 89.

²⁵ BOUTANG, *O abecedário de Gilles Deleuze*.

²⁶ Deleuze, *Cinema 2*, p. 91.

²⁷ Deleuze, *Cinema 2*, p. 96.

²⁸ Deleuze, *Cinema 2*, p. 100.

No sonho implicado há desprendimento, defasagem da ação – “o cenário substitui a situação e o vaivém substitui a ação”.²⁹ Não tem mais objetivo. Numa dança, ou em certo tipo de embate, é um vaivém, uma expressividade pura. A experiência do sonho implicado é um tipo de entrada no sonhar em si, pois se pararmos de sonhar os sonhos, eles nos devoram.

Como, por exemplo, em *Eye in the sky*, novela de Phillip K. Dick, que se passa no acelerador de partículas *Belmont*.³⁰ Numa excursão, um grupo de visitantes e funcionários cai dentro desse acelerador. Acordando no hospital, retornando aos seus lares, começam a perceber que o mundo está esquisito. Que as coisas não se comportam mais como antes. Que, de repente, uma religião absurda qualquer é muito importante, um Deus tão aleatório quanto tirano existe e fala objetivamente com os mais “puros”, que *Belmont* é na verdade uma empresa que produz contatos diretos com esse divino atual/real de uma religião bem específica. Logo percebem que estão dentro do sonho de uma das pessoas do grupo, de um militar aposentado traumatizado pela guerra. Aos poucos percebem que todos os sujeitos que caíram dentro do *laser* estão dentro do sonho do militar, sonho totalmente despótico. Então criam-se suposições, “pois é um soldado autoritário, devemos sair de seu sonho”, o que eventualmente conseguem, fazendo o militar desmaiar. Seguem, então, para o sonho de outra pessoa. Descobrem que o sonho dela é extremamente opressor, mas de outra maneira, literalmente apagando o sexo das pessoas, delimitando as músicas que podem ser ouvidas... Eventualmente a subjugam, o que os fazem cair no sonho de uma esquizofrênica, cujo sonho é tão atroz quanto os anteriores, talvez mais literal que nunca. Com muito sufoco e mortes, racismos acontecendo sob um formato diferente a cada sonho, machismo de todas as maneiras possíveis, o anticomunismo se expressando cada vez de um modo mais violento... conseguem cair no sonho de um comunista... no qual ainda é preciso ter o capitalista para assim se poder eternamente vencer o capitalismo – o sonho comunista revela-se então uma guerra terrível e inacabável, num semelhante tipo de estado de exceção que o macartismo da vigília já trazia. O sonho do outro é sempre de uma insaciável vontade de poder, de domínio, de controle. Só há possível no sonho do outro quando o sonhamos junto – é a vontade criadora de cada um que produz as linhas de fuga do inferno do outro.

Nesse sentido, parar de sonhar é o mais próximo que podemos experienciar em termos de um perverso determinismo. Acabamos nos tornando determinados pelo sonhar do outro, de um agenciamento outro qualquer. É possível imaginar sem sonhar, desejar sem sonhar, criar sem sonhar... assim como é possível que as pedras, as plantas, os grãos de areia possam estar sonhando sem quase ou nada moverem. O importante é saber que parar de sonhar é sujeição voluntária. Sonhar torna-se então uma questão ética – é a parte que te cabe desse latifúndio... Autopoiese começa com sonhar o sonhar em si (que é sempre também do outro, o comum): não se deixar ser sonhado totalmente pelo outro, e não permitir o outro ser sonhado completamente por nós.

²⁹ Deleuze, *Cinema 2*, p. 103.

³⁰ K. Dick, *Eye in the sky*.

4. ... É A Terra Que Querias Ver Dividida

Davi Kopenawa introduziu uma provocação clinicamente valiosa aos brancos, um tipo de "crítica do sonhar branco". O xamã diz que os brancos não sabem sonhar, pois tendemos (isso quando nos lembramos dos nossos sonhos, por termos cada vez menos o hábito de relatá-los aos seres da vigília) a só vermos nos sonhos o que nos cerca durante o dia, já que estamos muito presos às utilidades do cotidiano. Nossos sonhos nunca vão longe. E isso é tão forte em nossa cultura, a ponto de naturalizar-se como fato geral sobre os sonhos: que eles são subordinados à vigília e não o contrário.³¹ Mas vimos que podemos inverter essa concepção e pensar que são os sonhos que compõem a realidade da vigília. Que eles trazem algo de mais real que a vigília, no sentido de o virtual ser a condição de possibilidade de tudo o que se atualiza.

Hanna Limulja afirma que, "ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo inconsciente de quem sonha, no caso dos Yanomami o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal. Mas são os vivos que decidem o que fazer de tais investidas."³²

O que me faz pensar tais obras como um chamado urgente para a atualização das técnicas oníricas da psicanálise, num convite a um tipo de "pós-interpretacionismo" dos sonhos e demais questões psi.

Kopenawa comenta que, para os Yanomami, os espíritos levam os xamãs durante os sonhos, "como imagens de televisão vindas de terras distantes". O xamã diz: "Nós somos outros", pois possuem uma vida muito mais investida na realidade dos sonhos. "Seu valor de sonho chega a nós".³³ Aquilo que se vive no sonho é tão, senão até mais real que o que se vive na vigília. "Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa Terra, (...) nosso modo de estudar. (...) Nós que habitamos a floresta nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho".³⁴ Entre seus profundos relatos oníricos como um modo de ver a floresta, da qual os animais vêm de longe visitá-los nos sonhos; na qual crianças sonham com coisas desconhecidas; "Percorrem sem trégua florestas, montanhas, águas e todas as direções do céu e da terra", o que lhes permite acessar mundos cada vez mais complexos. Kopenawa afirma que "nós Yanomami quando queremos conhecer as coisas, nos esforçamos para vê-las nos sonhos. Esse é o nosso modo de ganhar conhecimento".³⁵ Os elementos e mundos oníricos possuem um tipo especial de natureza, empírica, um passado que não passa, não podendo ser reduzido a uma lembrança subjetiva. "Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam ao nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós, não se perdem jamais. É a partir delas que podemos pensar com retidão".³⁶

Mas se o sonho é o mais real, qual a função da vigília relativa a esses sonhos? O que é "o que lembramos" desses sonhos, relativo a eles? Vale apontar que não me refiro à relação com o sonho dos Yanomami num tipo de saudosismo ou numa ideia de virarmos

³¹ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*.

³² Limulja, *O desejo dos outros*, p. 115.

³³ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 461.

³⁴ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 462.

³⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 466.

³⁶ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 466.

xamãs. É uma técnica xamânica. Mas, a partir dessa relação política com os sonhos, poderíamos repensar quais as nossas técnicas para entrar nas imagens-mundo do outro, para compor o sonhar. Reinventar meios para abrir, liberar os movimentos de mundo, compormos, enfim, com as memórias outras. Quais são os nossos espaços que nos permitem seguir e liberar os movimentos de mundo, liberá-los dos encurvamentos dos sujeitos, de seu utilitarismo? Espaço do cinema, espaço literário, espaço do teatro, espaço da análise, da sessão de terapia...

Prolongar nossa ocupação desse campo de impossíveis (mais distendido, enquanto que o real, a realidade compõe o mais contraído), que é também virtual (espiritual), onde todos os mundos coexistem (o seu, o meu, a memória de amanhã, memória da infância, de nossos trabalhos, dos processos, de nossos grupos...), onde todos esses mundos convivem, onde são o mesmo em sua multiplicidade, em sua heterogeneidade – trata-se de saber melhor ocupá-lo. Conceber uma REDE VIVA DE MUNDOS, um plurimundo – a saber que a memória é de todos, de tudo, ela é o comum.

A provocação de Kopenawa ressoa com o cinema moderno no sentido que Antonioni propõe, de que Eros está doente. Todo sonho é um sonho erótico. Nesse sentido, não se trata de parar de sonhar para não devorar o outro (a paralisia do militante deprimido). É sobre não parar de sonhar para não ser devorado ou não se deixar devorar. Reaprender a sonhar é uma questão de saúde, de curar o Eros doente de nosso presente. Eros está doente porque paramos de sonhar; paramos de seguir o Sonhar a seus limites extremos; por não tomarmos o Sonhar como condição de possibilidade do Real.

A partir do momento em que levamos o sonho para o campo da representação, de uma fantasia a ser interpretada, desviamo-nos de qualquer elemento onírico que escapa à utilidade, ao individualismo, à significação, aos objetivos da vigília. Assim vivemos numa ilusão, numa aberração ontológica na qual o atual é a causa do virtual. O que é incoerente, pois o virtual é condição de possibilidade do atual. Essa impressão, mera ilusão, é um efeito de não sonhar, de não levarmos muito a sério tal *parte que nos cabe desse latifúndio*. Negamos os sonhos ao não sonharmos o sonhar, ao não deixarmos o Sonhar elevar-se à sua máxima potência, é assim que nos colocamos sujeitos ao fascismo dos sonhos de outro qualquer – expostos a contagiar-nos pelo desejo de domínio e de submissão que resulta na ideia de propriedade, a qual devasta a existência numa velocidade aterrorizante.

Parando de sonhar, somos devorados pelo sonho de um fascista. Parando de sonhar, ainda viveremos no sonho de alguém que ainda sonha, sozinho, onipotente. Sujeitados ao sonho do outro, paramos de sonhar, então começamos a viver no sonho de quem ainda sonha. Entre outros, um papel social da clínica "particular" seria não deixar as pessoas pararem de sonhar – reconectá-las, através do sonhar, aos movimentos de mundo. Precisamos de uma clínica que seja um verdadeiro tratamento de choque contra a paralisia onírica.

Uma Ética e uma intervenção do esquizoanalista: Não deixar pararem... e não parar de sonhar para não ser devorado por um sonho fascista. FAZER SONHAR + SONHAR JUNTO. Não deixar o analisando viver no meu sonho... e não viver no sonho do meu analisando... não viver sozinho em meus sonhos e não deixar o analisando viver muito preso aos seus. Uma clínica não-interpretacionista (e talvez a-transferencial, pois sempre em linha de fuga das transferências, algo bem diferente de uma contratransferência), de apenas sonhar junto com o sonhador que sonha em nosso divã. Há casos em que a pessoa se sente presa num sonho duro, num mundo infértil – "só seria

possível viver se saísse desse emprego, só serei feliz quando for aceito naquela vaga em São Paulo. Me sinto preso nessa cidade com a qual não me identifico”, ao que o analista replica: “mas já vá indo para São Paulo! Nesse final de semana não tem nada para você fazer por lá?”. O analisando, quando preso numa idealização, não percebe as pequenas experiências que seriam possíveis naquele momento. Não se concebe participando de nenhuma eventualidade mais aberta, só se permite ver-se na medida em que aquilo que idealizou se apresentar integralmente. As experiências de sonho implicado não combinam nada bem com idealizações, pois estas impõem objetivos duros e já muito formados. É preciso o analista sonhar no sonho da pessoa para que a pessoa continue a desenrolar seu sonho, para que acesse novos mundos.

Não sabemos sonhar – a hiper estimulação sensório-motora nos impede de ocupar o Sonhar em sua máxima potência. É preciso aproveitarmos uma certa crise da ação, assim como fez o cinema moderno, afirmar a baixa vontade de agir do depressivo, para irmos aquém da ação e suas respectivas intenções, que acabam se revelando sempre a de dominar e ser dominado, uma revezando a situação da outra. Para isso, nos dirigimos à terra, à última estação da memória – onde todos os circuitos de memória convivem juntos, coexistem com signos que solidarizam, que remetem aos movimentos de mundo.

Barbara Glowczewski, em sua pesquisa com os aborígenes da Austrália, os Warlpiri, notou como essas diversas tribos lidaram com terem sido trancafiadas em reservas, impedidas de exercerem seu nomadismo, de visitar seus lugares secretos e sagrados por, ao menos, duas gerações. As tribos que sobreviveram se encontraram então num eterno “estado emocional de exceção”³⁷ de sedentarização forçada. Nesse estado, para não perder contato com sua espiritualidade, passaram a visitar seus totens no espaço do Sonhar (*Dreaming*).

Podemos pensar esse espaço como uma variação do tempo, fazendo mais sentido chamar os diferentes tipos de espaço de *tempos* (assim como Bergson, fazer o inverso do que faz a física einsteiniana, que trata o tempo como dimensão espacial). Perceber o espaço como uma dimensão temporal, que existe dentro do tempo, que tem o tempo como sua origem. Para os Warlpiri, o sonhar é o presente ao mesmo tempo que é o “há muito tempo atrás”. Glowczewski analisa que o Sonhar é um espaço que deve antes ser percebido como um tempo de metamorfoses. Logo, pertencemos ao sonhar e não o contrário. “Um aborígene não diz que um território lhe pertence, mas que ele pertence ao território. Um território não se ocupa, a terra não está para ser conquistada, ela dá sentido aos povos”.³⁸ Também podemos deduzir esse tempo do sonhar como sinônimo de Terra. Logo, pertenço ao meu sonho, não o contrário.

Glowczewski analisou, em suas experiências com a tribo, que o acesso ao Sonhar não se dá apenas na noite e nas manhãs de relatos, mas que “mais ou menos 70% do tempo cotidiano relacionava-se ao sonhar (ao dançar, ao cantar...)”, “num certo desapego em que se faz o mínimo para se ter o que comer”.³⁹ A apreciação do Sonhar é tamanha que a maioria do “tempo” é vivido e investido nele, até na vigília, pois assim como nos sonhos implicados, a dança, o desenho, a fala e o canto servem a esse tempo-espaço (à composição das imagem-sonhos e das imagens-mundo). Tão grande e sistemática a

³⁷ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 26.

³⁸ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 51.

³⁹ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 53.

produção (e os meios de produção) investida no Sonhar, uma política centrada nos sonhos.

O Sonhar abrange natureza e cultura, o que implica uma cosmopolítica que distribui os diversos elementos oníricos na realidade da vigília e vice-versa: "na verdade, tudo o que existe na natureza e na cultura tem seu sonhar, mas nem todo elemento é atualizado da mesma forma".⁴⁰ Por exemplo, o sonho noturno é importante por ser um reservatório de onde se pode extrair as identidades das crianças que nascem. Não se considera que uma criança seja o produto de seus pais. "Uma mulher engravida não por causa da relação sexual, mas porque ela é penetrada por uma criança-espírito", sendo que estas se apresentam nos sonhos.⁴¹ Mas também é para onde os diferentes componentes vitais de alguém que morre são redistribuídos. "Uma vez que essas imagens são reinjetadas no sonho, elas se tornam parte das infinitas combinações do possível. Em suma, pode-se dizer que o sonho produz o possível e os homens produzem o passado".⁴² Atualiza-se as enunciações do sonhar em enunciado, assim, é o sonhar que se torna nossas lembranças, é um reservatório de *sentidos*. Quando atualizamos o sonhar, pomos ordem na desordem de todas as combinações possíveis. O importante para os Warlpiri é "ter vivido a terra de maneira diferente, e de tal modo que ela possa aliar-se com outras em seu corpo".⁴³ Como se o Sonhar fosse a fonte de territórios existenciais, como fogueiras em torno das quais, quando dançamos coletivamente, fazemos *faiscar novos sentidos* para a vida presente – uma ecologia do Sonhar.

Assim, podemos também pensar a Terra-floresta Yanomami como um inconsciente imanente, que pode ser experienciado a partir de seu valor de fertilidade, de sua abundância em faiscar novos sentidos. Em seus relatos aos brancos, Kopenawa não para de afirmar uma ontologia da floresta, onde tudo é pensante – "o pensamento Yanomami se estende por toda parte, debaixo das terras e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes das florestas e além dela".⁴⁴ A floresta não é uma coisa inerte, e sim viva, a "subjetividade em si", toda povoada por imagens-espíritos. Desse modo, a conexão xamânica com outros habitantes da floresta não é senão de conversa, escuta e tradução. Os xamãs "conhecem as inúmeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la".⁴⁵

Para Bergson, o primeiro tempo é o passado puro, que não passa, e que é contemporâneo dos presentes. E para os Yanomami (assim como para os Warlpiri), a contemporaneidade das imagens-espírito atesta um tempo do Sonhar como condição de possibilidade para as coisas presentes existirem. É sonhando a Terra que os xamãs podem entrar em contato com seu valor de fertilidade. "A floresta não cresceu por si só, à toa, como eu disse. É seu valor de fertilidade *në rope* que a torna viva e lhe propicia sua abundância".⁴⁶ É somente no sonhar, dormindo após "morrer sob o poder da *yãkoana*", que eles podem ver sua imagem, *në roperi*.

No primeiro tempo, *Omama* colocou esse valor de fertilidade dentro de nossa terra e sua imagem foi se espalhando por toda sua extensão, antes de chegar à terra dos

⁴⁰ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 53.

⁴¹ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 53.

⁴² Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 64.

⁴³ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 64.

⁴⁴ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 468.

⁴⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 468.

⁴⁶ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 471.

brancos. Seu verdadeiro centro se encontra onde moramos, onde *Omama* veio a ser. É verdade. Na floresta, habitamos no lugar onde vive o pai da fertilidade *në rope*, o lugar de sua origem. É por isso que a imagem dele, que chamamos *Në roperi*, dança com os espíritos dos ancestrais animais que os xamãs fazem descer. Assim, quando a floresta tem valor de fome, eles podem beber *yãkoana* para trazer de volta a imagem de seu valor de fertilidade.⁴⁷

Podemos pensar que essa dança remete a um tipo especial de movimento, um erotismo imanente à floresta, das imagem-espíritos, ou como Deleuze traz no cinema, das imagens-tempo. A imagem do valor de fertilidade se aproxima do que o filósofo aponta sobre Eros: “é sempre Eros, o númeno, quem faz penetrar neste passado em si, nesta repetição virginal, Mnemósina. Ele é o companheiro, o noivo de Mnemósina”.⁴⁸ Quando Kopenawa diz “É ele [*në roperi*] quem faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos”,⁴⁹ poderíamos também ouvir Deleuze dizendo: É Eros quem faz sair do passado puro todos os objetos e sujeitos que desejamos. O “trazer as profundezas à superfície” deleuziano aparece também na função do xamã em sua experiência com a terra, de ver, ouvir e traduzir a palavra das invisíveis imagens-espírito. Podemos pensar também a lógica pré-objetual e pré-pessoal do “processo primário” freudiano (a lógica do terceiro incluso – o passado puro – em que preto e branco, bom e mau são indistintos), da qual a constituição ou reconexão de Territórios existenciais (imagens-mundo) depende.⁵⁰

Kopenawa coloca *Omama* como objeto do que chamamos de ecologia. “*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia”,⁵¹ são as palavras vindas dos espíritos para defender a floresta. É interessante como o xamã reconhece a importância do conceito de ecologia dos brancos: “Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez”.⁵² Parece que é com essas palavras que mais nos aproximamos da Terra-floresta como inconsciente vivo (maquínico e não mecânico). Guattari pensou eco-logia como lógica das intensidades, que evocaria uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia (mental, social e ambiental).⁵³ O que me parece que já era promovido pelos Yanomami:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais.⁵⁴

Mas, ao mesmo tempo, o xamã explica que: “[...] não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em

⁴⁷ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, pp. 207-208.

⁴⁸ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 131.

⁴⁹ Kopenawa ;Albert, *A queda do céu*, p. 207.

⁵⁰ Guattari, *As três ecologias*.

⁵¹ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 479.

⁵² Kopenawa ; Albert, *A queda do céu*, p. 483.

⁵³ Guattari, *As três ecologias*.

⁵⁴ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 480.

nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro.”⁵⁵

Nesse sentido, a noção de Terra-floresta abrange o mundo inteiro num duplo sentido, sendo a coexistência do mundo de um tempo primeiro (originário), onde tudo é coexistente, subjetivo e virtual, e o mundo que o homem, com suas piores devastações e mais ricas criações, povoa. Guattari urge que “mais do que nunca, a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais”.⁵⁶

Pensando a subjetividade instaurada transversalmente – no meio ambiente, dos agenciamentos sociais e institucionais e “no seio das paisagens e dos fantasmas que habitam as mais íntimas esferas do indivíduo”⁵⁷ – nos aproximamos de uma Cosmopolítica na qual a Terra-floresta adquire um *status* não só material, mas também espiritual, não só objetivo (de demandas de demarcação e proteção) mas também subjetivo (de conexão existencial e ontológica). Kopenawa relata como o pensamento Yanomami já trazia essa concepção transversal de ecologia: “Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemia e seres maléficos se aproximem de nós!”.⁵⁸ Nesse sentido, também faz parte da Terra-floresta não só sua preservação, mas também sua construção, o seu por vir.

5. Intervenções Clínicas

Num certo número de casos que acolho em meu trabalho clínico, eventualmente predomina um exercício de encontrar territórios existenciais quaisquer onde se possa dançar de mãos dadas com o outro até faiscarem novos sentidos. Existir em poucos territórios sedentariza a ocupação do Sonhar (ao menos a recalca de seu nomadismo imanente). A ampliação quantitativa de territórios existenciais pode servir de catalisador, atualizando o “valor de fertilidade” de uma existência, aumentando a chance de encontrar novos sentidos, como numa roda da fortuna. Quando um analisando se queixa de ter muita dificuldade de sair de casa, de ter interesse nas coisas, o tempo-espaco de análise se torna um Sonhar, um quando-onde é preciso fazer levantamentos de novos pretendentes a territórios secretos e sagrados (existenciais). Nessas situações, sinto-me confortável não só em ser assertivo em apoiar seus levantamentos, mas, muitas vezes, até também, a eu mesmo sugerir lugares a serem “testados” a “se não fizer sentido, jogue fora”. Como se novos territórios quaisquer fossem verdadeiros reservatórios de experiência, independente se vêm da sugestão do analista ou do próprio analisando. Pois o que vale aí é um “a mais” quantitativo e intensivo que até a “sugestão qualquer” pode eventualmente dar conta de sustentar quando não há muita força de iniciativa por parte do analisando. Daí a sugestão do analista passa a ter função de acolher novas enunciações, é isso que o enunciado qualquer permite, assim como a ênfase no instante qualquer no cinema estimulou a ascensão dos movimentos aberrantes.⁵⁹ Deleuze, por grande parte de sua

⁵⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 482.

⁵⁶ Guattari, *As três ecologias*, p. 26.

⁵⁷ Guattari, *As três ecologias*, p. 56.

⁵⁸ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 480.

⁵⁹ Deleuze, *Cinema 1*, p. 24; Deleuze, *Cinema 2*, p. 65.

obra, irá abordar a importância dos instantes quaisquer para a apresentação dos movimentos aberrantes, isso aparece mais nitidamente em seu trabalho com o Cinema.⁶⁰ Os mundos quaisquer podem ser assuntos, ideias, experiências subjetivas, lugares do passado, mas também lugares do presente, novos compromissos, inscrever-se numa pós-graduação, num time de vôlei, tirar a carta de motorista... O levantamento de territórios, de memórias quaisquer têm, às vezes, um maior teor "erotizante" (valor de fertilidade) do que ficar esperando a pessoa deduzir sozinha que existem outros mundos. É aqui que até me sinto, rara vez ou outra, impelido a revelar pedaços de coordenadas de meus próprios territórios, levantar algumas minhas próprias lembranças quaisquer – "comigo aconteceu assim, estava em casa matando aula, assistindo televisão e me deparei com a coleção de vinil de Caetano Veloso esquecida debaixo das fotografias de família...".

Mas no instante em que se faísca algum sentido, o analista então deve cortar-se, retirar-se completamente. É necessário estar muito atento ao *ler* a diferença entre *quem fala procurando* e *quem fala tendo achado*. Assim que a fala é de quem achou, a análise dá espaço então à *leitura* do que está sendo dito por parte do analisando. Sendo os sentidos (aí sim mais importando seu teor qualitativo, ou mais contraído, mais complexo) aquilo que teve maior chance de faiscar quando a pessoa passou a perambular entre mundos quaisquer.

Então a intervenção torna-se bem mais transparente, sutil e rarefeita – de levemente oxigenar uma pequena e singela chama que eventualmente passa a durar a partir das faíscas. Na medida do possível, ajudar o analisando a não esquecer, mas saber aceitar quando a chama já se apagou. Nunca a forçando a ainda existir quando já se apagou, ou continuando a falar, não deixando espaço para ela aumentar sozinha. É aí que podem nascer os significantes e redundâncias que destroem um caso. Em erros menos graves, dão-se as projeções contratransferenciais. Desse modo, dos ritornelos complexos, faiscantes, artificiais, voltamos ao possível/atual dos desejos maquímicos.

Guattari propõe que, numa sessão de análise, devemos sempre partir e retornar ao "ponto no qual os ritornelos são virulentos, ativos, processuais".⁶¹ Através de um agenciamento analista-analisando, falamos diretamente com os ritornelos – a linguagem é emprestada à sua lógica pré-humana. Damos a palavra àquilo que no cinema Deleuze chama de cristais de tempo. A imagem-cristal não é o tempo, mas nela vemos o tempo (cronos), "poderosa vida não orgânica que encerra o mundo".⁶² São a parte não-humana de qualquer existência, de qualquer agenciamento, dos humanos e dos não-humanos.

Retomando os sonhos, estes nos levavam até a última estação da memória, contornando o seu mais vasto circuito, nos permitindo perceber as imagens-mundo. Um cristal de tempo é composto por dois elementos: o pequeno gérmen cristalino + o imenso universo cristalizável: "tudo está compreendido na capacidade de amplificação do conjunto constituído pelo germe e pelo universo".⁶³ São modos de existência (graus de atualização) que se repartem entre esses dois extremos do atual e do virtual: o atual e o virtual no seu menor circuito + as virtualidades em expansão nos circuitos profundos. "É de dentro que o pequeno circuito interior comunica com os profundos, diretamente,

⁶⁰ Cf.: Lapoujade, *Os movimentos aberrantes*.

⁶¹ Uno, *Guattari: Confrontações*, p. 109.

⁶² Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

⁶³ Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

através dos circuitos relativos".⁶⁴ É desse cristal que se bifurca o passado e o futuro, assim como as individuações e seus meios.

O que constitui a imagem-cristal é a operação mais fundamental do tempo, por isso conseguimos partilhar com qualquer existência, não só com as não-humanas, mas com as pré-orgânicas, o que torna a percepção dos cristais algo vivo de pré-orgânico que nos compõe. Por isso, ao vê-los, entramos num regime cristalino, vivo e pré-orgânico, ao qual toda Terra-floresta remete. Nele, o passado se constitui ao mesmo tempo que o presente que ele foi. É o ponto de nascimento do tempo presente, sua condição de possibilidade. É como se, em cada faísca de sentido encontrada por uma vida, houvesse um pequeno *big-bang*, como se todo o mundo renascesse de uma só vez de dentro de cada cristal de tempo.

Quando acesso, até hoje, aquela tarde em que ouvi pela primeira vez *Terra*, de Caetano, é como acessar um tipo de começo da vida, de nascimento, não só de mim, mas de toda a existência. E não é sobre o Caetano ou sua música, tanto faz, poderia ser outro território existencial qualquer, numa roda da fortuna de probabilidades. Kopenawa revela que não é uma grande descoberta que ninguém sabia antes... é só uma porção de discretos *big-bangs* entre tantos outros, e de outros, subjetividade que nunca é nossa, pois ela é o próprio tempo em seu nascimento. Não existe uma origem, assim como não existe só um presente, mas múltiplos, coexistentes. Por isso, cai por terra qualquer busca de uma cena ou trauma originários.

Todos nós possuímos esses cristais de começo, ou melhor, eles que nos possuem, pois que nos fundam. Eles são anteriores a nós, são eles que nos referenciam, que nos presentificam. Alguns duram dias, outros duram anos, todos, uma vida inteira. Pois eles que fundam uma idade, a individuação de um lençol de passado. Nos referimos a esses cristais como começo, embora precisamos sempre reencontrá-los no futuro. É preciso uma atenção voltada a esses nascimentos de possíveis, a esses pequenos *big-bangs* da existência, a esses infinitos renascimentos do tempo. As imagens-cristal, os ritornelos, não são o tempo, mas vemos o tempo nelas. "Vemos a perpétua fundação do tempo",⁶⁵ cronos dentro do cristal. É nesse sentido que cada cristal de tempo traz o frescor de um começo. Ele é sempre o primeiro sentido que interessa hoje. Como se sempre tocasse *Assim falou Zaratustra*, de Strauss, toda vez que olhamos dentro de um desses cristais.

6. Considerações Finais

"Na verdade, um local de cura ainda se tornará a terra!".⁶⁶ É o inconsciente como Terra-floresta que precisa ser percebido, cuidado, cultivado e construído em seu maior valor de fertilidade, para que novos ritornelos possam nascer virulentos. O esquizoanalista é o analista visionário, que, podendo ver dentro do cristal, vê o jorrar do tempo como desdobramento. As reverberações clínicas de pensarmos o tempo, heterogenético, como subjetividade são imensas. E isso faz vir, junto com a psicologia, uma ecologia do inconsciente a ela imanente.

⁶⁴ Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

⁶⁵ Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

⁶⁶ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 75.

Referências

- BERGSON, Henri. *Evolução Criadora*. 1. ed. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 4. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 1. ed. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: A imagem-movimento*. 1. ed. Trad. Stella Senra. São Paulo: 34, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: A imagem-tempo*. 1. ed. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: 34, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2. ed. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DICK, Phillip K. *Eye in the Sky*. 1. ed. Londres: Gollancz, 2010. Ebook. Disponível em: <https://www.hachette.co.uk/titles/philip-k-dick/eye-in-the-sky/9780575103696/>. Acesso em: 14 maio 2024.
- FRENESI; Direção: Alfred Hitchcock. Produção: Alfred Hitchcock. Reino Unido: Universal Pictures, 1972. 1 DVD (116min), son., color.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos*: cosmopolítica do sonho. 1. ed. Trad. Jamille Pinheiros Dias. São Paulo: n-1, 2015.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 3. ed. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Papyrus, 1991.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose*: um novo paradigma estético. 2. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 2012.
- BOUTANG, Pierre-André. Ideia. In: *O abecedário de Gilles Deleuze*. Machine Deleuze, 2021. Disponível em: <https://machinedeleuze.wordpress.com/2021/06/07/o-abecedario-de-gilles-deleuze-transcricao-completa/>. Acesso em: 14 maio 2024.
- KOPENAWA, Davi., ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. 1. ed. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. 1. ed. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.
- LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros*: uma etnografia dos sonhos yanomami. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 1. ed. Trad. Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NOVELO, Mario. *O universo inacabado*: a nova face da ciência. 1. ed. São Paulo: n-1, 2018.

UM AMERICANO EM PARIS; Direção: Vincente Minnelli. Produção: Arthur Freed. Estados Unidos: Metro-Goldwyn-Mayer Studios, Inc, 1951. 1 DVD (115min.), son., color.

UNO, Kuniichi. *Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. 1. ed. São Paulo, Brasil: n-1, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, n. 14/15, pp. 319-338, 2006.

SOBRE O AUTOR

Guilherme Dutra Ponce

Psicólogo clínico, pesquisador e ensaísta. Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-SP. E-mail: guilhermedponce@gmail.com.