



| 443

# SONHAR COMO MODO DE EXISTIR: EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS E A INSURGÊNCIA DOS SONHOS EM CONTEXTOS DE COLAPSO

*Dreaming as a way of being: Indigenous epistemologies and the insurgency of dreams in contexts of collapse*

**Júlia Santana Paranhos\***

**Recebido em: 31/08/2025**

**Aprovado em: 20/12/2025**

**Resumo:** O presente escrito se dedica à uma análise entre três obras, de autores indígenas e aliados, que possuem a categoria dos sonhos como forma substancial ao pensamento e a prática política de diferentes povos indígenas no Brasil. Buscamos nos ater às seguintes obras: "Das Profecias à Cura do Mundo" de Daniela Alarcon e Célia Tupinambá, capítulo três do livro "A gente precisa lutar de todas as formas: Povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil"; "O espírito da floresta" de Bruce Albert e Davi Kopenawa; O desejo dos outros de Hanna Limulja. Concebemos a partir da leitura que os sonhos não operam como fantasias produzidas pelo inconsciente ou objetos subjetivos, contudo como práticas relacionais e epistemológicas, através das quais se elaboram resistências cosmológicas à colonialidade, ao colapso ambiental e à necropolítica do mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** 1. Sonhos indígenas; 2. Cosmopolítica; 3. Epistemologias não-ocidentais; 4. Necropolítica.

---

\* Mestranda no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia, licenciada em História pela mesma instituição. Atualmente desenvolvendo a pesquisa intitulada: "Entre corpos castigados e dores registradas: uma leitura dos castigos corporais na história da educação brasileira colonial (Séc. XVI)", financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisadora do Grupo de pesquisa História da Cultura Corporal, Educação, Esporte, Lazer, Meio Ambiente e Sociedade (HCEL). Professora da rede estadual de Pernambuco. Email: paranhosjulia@icloud.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2869-5687>. A autora agradece imensamente ao professor Felipe Sotto Maior Cruz (Felipe Tuxá) e aos colegas do semestre 2025.1 do componente PPGA0142 - Tópicos em Educação para as Relações Étnico-raciais: Vozes Indígenas, o qual suscitou e inspirou o presente escrito.



**Abstract:** This paper is dedicated to an analysis of three works by indigenous authors and allies, which treat dreams as a substantial form of thought and political practice among different indigenous peoples in Brazil. We focus on the following works: 'From Prophecies to Healing the World' by Daniela Alarcon and Célia Tupinambá, chapter three of the book 'We must fight in every way: Indigenous peoples and the fight against Covid-19 in Brazil'; 'The spirit of the forest' by Bruce Albert and Davi Kopenawa; The desire of others by Hanna Limulja. We understand from reading that dreams do not operate as fantasies produced by the unconscious or subjective objects, but rather as relational and epistemological practices through which cosmological resistance to coloniality, environmental collapse, and the necropolitics of the contemporary world are developed.

**Keywords:** 1. Indigenous dreams; 2. Cosmopolitics; 3. Non-Western epistemologies; 4. Necropolitics.

## Introdução

Conforme a ciência histórica, pelo viés da micro-história do historiador Carlo Ginzburg, observa-se como visões, êxtases e sonhos em vigília dos andarilhos do bem compõem uma antropologia histórica, na qual o ato de sonhar informa conflitos sociais, cosmologias camponesas e estratégias inquisitoriais de tradução e normalização. Em estudo contemporâneo, análises acerca da Inglaterra moderna, como as de Janine Rivière, revelam o sonho como espaço de autogoverno afetivo, evidenciando a articulação entre devoção, medicina e jurisprudência da interioridade. Desse modo, numa perspectiva histórica, os sonhos não são “resíduos” do irracional, mas sim superfícies, indícios e rastros de inscrição onde se cruzam saberes, crenças e poderes.

Na antropologia, os sonhos são arranjos que constituem não somente de maneira individual e subjetiva as manifestações da psiquê, mas mobilizam campos relacionais nos quais se revelam dimensões ontológicas, sociais e políticas. Para Claude Lévi-Strauss (1963), os sonhos operam na dimensão sistemática de significações e articulação de categorias cosmológicas que interligam o vivido e o imaginado, ou seja, o pensamento mítico.

No campo da antropologia contemporânea houve a abertura para consolidar os sonhos como categoria epistêmica com Eduardo Viveiro de Castro



| 445

(2002, p. 264, 288 e 415) que demonstrou no perspectivismo amazônico, sonhar é deslocar-se para o ponto de vista de outros sujeitos, sejam eles animais, espíritos ou encantados, em um exercício de tradução ontológica que redefine a relação entre humano e não-humano. Apesar de mobilizar clássicos, concordamos com Hanna Limulja (2022) a respeito da existência do desinteresse pela vida onírica por parte de muitos antropólogos.

No mesmo fluxo da contemporaneidade, Philippe Descola (2016, p. 11-12) aponta que os sonhos vão além da dimensão psicológica e a relação com as experiências efetivas de interação entre regimes de existência. Ao se aprofundar no cotidiano dos achuar, Descola comenta acerca dos sonhos e suas respectivas significações na dinâmica social da comunidade achuar, destacando a importância de sonhar para nortear as atividades a serem desempenhadas no decorrer do dia<sup>1</sup>.

Já as autoras Marisol de la Cadena (2024) e Isabelle Stengers (2010) localizam os sonhos no âmbito das cosmopolíticas, como formas de diplomacia entre mundos, em que nem todos os agentes compartilham as mesmas ontologias, mas todos participam da produção da realidade. Assim, o sonho se constitui como uma prática social distribuída, vinculada a corpos, territórios e coletivos, e como espaço de cosmopolítica no qual se articulam diagnósticos, curas, profecias e resistências que são passíveis de formular chaves analíticas para interpretar as crises ambientais em curso no mundo.

Nos últimos anos que marcaram a transição do século XX rumo ao XXI, observa-se que é crescente a necessidade de nos ater aos cuidados relativos aos corpos ambientais e as suas pluralidades. Vem sendo anunciado o colapso ambiental que irá acometer as gerações futuras, os indícios e efeitos do colapso já são sentidos no tempo presente, conduzindo a uma crescente atenção no âmbito acadêmico às epistemologias indígenas como alternativas ontológicas e

---

<sup>1</sup> Por exemplo, sonhar que pescavam um peixe era um bom sinal para ir à caça e, ao contrário, sonhar que matavam um caititu era um bom sinal para ir à pesca. Mas outros sonhos eram interpretados de maneira bem mais estranha (Descola, 2016, p. 12).



cosmopolíticas para pensar o presente e o futuro. Entre essas epistemologias, o sonho emerge não como uma categoria simbólica ou poética, todavia como ferramenta de conhecimento, forma de orientação e ação política.

| 446

Em meio às mudanças climáticas, as pandemias, o avanço do extrativismo predatório e a necropolítica global que evidenciam não apenas uma crise ambiental ou sanitária, contudo uma crise de modelo civilizatório, isto é, ao colonialismo e ao seu produto: A colonialidade. Diante da crise em curso rumo a um colapso, torna-se urgente escutar, conhecer e acolher outros modos de viver e resistir: É nesse contexto que devemos nos aproximar com vigor às epistemologias indígenas como alternativas radicais à colonialidade do saber, do poder e do habitar.

As epistemologias indígenas não se limitam à inclusão de conteúdos culturais no repertório das ciências humanas, mas colocam em questão os próprios alicerces da racionalidade ocidental. Elas partem de outras relações entre corpo, território, tempo, natureza e espiritualidade, e não operam a cisão entre sujeito e objeto, razão e mito, humano e não humano. De acordo com Marisol de la Cadena (2024), trata-se de mundos que não compartilham os pressupostos da modernidade e que, por isso, devem ser abordados a partir de uma postura de escuta e tradução parcial, e não de assimilação.

Além do mais a intelectualidade, pensamento e a proposição epistemológica indígena não deve ser lida como mera “complementação” dentro do arcabouço da ciência ocidental, muito pelo contrário, as epistemologias indígenas integram uma forte crítica ao pensamento intelectual ocidental que se entrelaçam à pretensões universalizantes, reproduzindo a colonialidade no pensamento científico.

Ao propor os sonhos como chave analítica em meio aos colapsos e as crises enfrentadas pela humanidade no âmbito do século XXI, os povos indígenas, aqui representados por intelectuais de variadas comunidades, expõem a urgência de defender a floresta, em suma, os corpos ambientais e os *xapiripé*, mostrando que



a continuidade da existência planetária depende de práticas xamânicas e oníricas que desafiam a divisão contemporânea entre natureza, cultura e sociabilidade.

| 447 No cruzo da interdisciplinaridade que orienta o presente escrito, vejamos que na história das sensibilidades e das práticas oníricas, mobilizadas por autores como Jean-Claude Schmitt (2018 [1988]) e Carlo Ginzburg (1988 [1966]), deslocam radicalmente o eixo da análise: enquanto os historiadores europeus se debruçaram sobre como diferentes sociedades europeias codificaram e controlaram o sonho, os intelectuais indígenas mostram que sonhar é prática viva de diplomacia ontológica, com efeitos práticos sobre saúde, território, preservação e política para conter ou afastar colapsos tanto na dimensão material, bem como na dimensão simbólica. Nesse sentido, retomam e ampliam uma questão central da historiografia: como sociedades diversas se relacionam com o invisível e como essas práticas moldam formas de viver e de governar.

Na América Latina, intelectuais indígenas como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Felipe Tuxá, Márcia Wayna Kambeba, Geni Nuñez e Gersem Baniwa têm produzido e proposto uma filosofia que rompe com os padrões eurocêntricos, sendo enraizada na oralidade, na terra e na memória ancestral. Longe de um retorno a um passado cristalizado por narrativas românticas, essas vozes constroem alternativas contemporâneas para pensar o presente e o futuro a partir de cosmologias que articulam território, ancestralidade, espiritualidade e política de maneira indissociável e retroalimentadas entre si.

Em *A queda do céu* (2015), Kopenawa denuncia o avanço destrutivo da civilização branca e propõe a escuta dos xapiripé, espíritos da floresta que orientam o equilíbrio do mundo. Já Krenak (2020), ao propor que “a vida não é útil”, convoca uma ruptura com o tempo linear do progresso e convida a humanidade a desacelerar, sonhar e reaprender a viver com a Terra.

Essas epistemologias desafiam a antropologia e as ciências sociais a repensarem sua própria posição. Para Eduardo Viveiros de Castro (2002), não se trata de estudar os povos indígenas como objetos, mas de aprender com eles como sujeitos de pensamento. Isso implica compreender que existem múltiplas



ontologias e que as ontologias indígenas não são variações culturais de uma realidade universal, mas realidades outras, fundadas em relações específicas com o cosmos, os espíritos, os ancestrais e os seres não humanos.

| 448

O afastamento do lugar de “objetos” da etnografia e a aproximação rumo a agência e autonomia nas bases da produção do conhecimento de cunho científico-acadêmico, ainda não é satisfatória, todavia, tem avançado nos últimos anos com as políticas de ações afirmativas. O ponto reivindicado aqui é que os povos indígenas assumam o lugar de autores de teoria e por conseguinte sejam amplamente escutados e lidos no atual momento da reinvenção do pensamento crítico contemporâneo permeado por crises sanitárias, ambientais e civilizatórias. Por exemplo:

Os Tupinambá da Serra do Padeiro compreendem que a pandemia se abateu sobre um mundo, de antemão, doente, em função de seu manejo profundamente equivocado pelo regime de vida dominante. Avassalando outras territorialidades e formas de viver, e desrespeitando os donos de lugares, humanos e não humanos, o capitalismo nos trouxe à emergência ambiental e à proliferação de pandemias (Alarcon; Silva [Tupinambá], 2022, p. 158).

Mobilizamos a categoria dos sonhos e evocamos para o debate e análise o pensamento dos intelectuais Davi Kopenawa, Glicéria Tupinambá e dos aliados Bruce Albert, Daniela Alarcon e Hannah Limulja que abordam os sonhos como chave analítica que compõem a epistemologia indígena que emerge como alternativa ontológica e cosmopolítica, que não somente enfrentam e resistem à colonialidade, contudo oferecem novos horizontes de vida.

Para a História, abrem a possibilidade de reinscrever os sonhos e cosmologias como parte das práticas sociais que moldaram o passado e ainda configuram o presente. Para a antropologia, instituem um convite à coautoria, ao deslocamento e à abertura para múltiplos mundos possíveis. Em tempos de colapso, essas vozes indígenas não falam apenas de si mesmas: falam da necessidade de reconfigurar o próprio destino humano, a partir de epistemologias sonhadas.



Do ponto de vista cosmopolítico, concordamos com Isabelle Stengers (2005) que propõe a ideia de “cosmopolítica” como forma de composição entre mundos heterogêneos, em que nenhum tem o privilégio de determinar o que é o mundo comum. Tal abordagem é consonante com as práticas políticas de muitos povos indígenas, que não separam política de espiritualidade, corpo de terra, cura de resistência.

Como mostram as retomadas de terra dos Tupinambá da Bahia (Alarcon; Glicéria, 2021), ou as assembleias xamânicas dos Yanomami (Albert; Kopenawa, 2015), trata-se de práticas que encarnam epistemologias do cuidado, da escuta e da interdependência que culminam no equilíbrio entre os corpos. Referente às epistemologias do cuidado, Aurora Baniwa (2019) de forma sensível discorre sobre a importância da manutenção dos saberes do cuidar que integram uma tradição preservada por mulheres indígenas e que diante a colonização corre o risco de se perder, conforme pontua que:

O processo de cuidados com o corpo de mulheres mostra, em meio a várias violações de direito de uso e práticas culturais, formas de resistência, e acredito que isso acontece não só nas mulheres Baniwa, como em outros povos indígenas. A perda cultural desencadeada pela colonização é incalculável, muito da nossa formação como mulheres e conhecimentos morreu, e corremos o risco de termos perdas das que ainda mantemos. Dessa maneira, retomando, especificamente, o tema da colonização sobre as mulheres indígenas, poderíamos dizer que a civilização, baseada em impor conhecimento do outro sobre outro, impôs o fim de cuidados específico de mulheres com seu o corpo a invisibilização de produção de conhecimento, fazendo com que a mulher indígena não tivesse sua própria história de resistência (Aurora [Baniwa], 2019, p. 113-114).

Portanto, as epistemologias indígenas não são apenas repositórios de saber tradicional, mas propostas de reconfiguração do mundo. Elas oferecem horizontes de futuro que não passam pela expansão do capital, da técnica ou da lógica de mercado, mas pela restauração de vínculos, pela reciprocidade e pela atenção à vida em suas múltiplas expressões. Escutar essas epistemologias é, hoje, uma tarefa ética e política inadiável, não para salvá-las, mas porque talvez



seja nelas que esteja guardada a possibilidade de adiar o fim do mundo, como dizem os próprios sonhadores.

---

| 450 **Ciência, mundos e resistências em sonho**

Continuando com a noção de cosmopolítica, agora conforme como elaborada por Marisol de la Cadena (2024) em *Seres-terra: Cosmopolíticas em mundos andinos*, oferece-nos uma chave teórica potente para compreender o papel dos sonhos nas ontologias indígenas aqui analisadas. De la Cadena (2024, p. 166) argumenta que povos indígenas, como os runakuna andinos, não apenas reivindicam direitos sobre a terra, mas o fazem em articulação com entidades que são também sujeitos, tais como as montanhas, os lagos e os espíritos do território. São os chamados seres-terra, cuja existência e agência não podem ser plenamente captadas pelas gramáticas da política moderna, baseada na separação entre natureza e cultura.

Partindo de três obras que, baseados em diferentes contextos indígenas, situam o sonho como central na organização da vida e da resistência: o texto etnográfico de Daniela Alarcon e Glicéria Jesus da Silva sobre os Tupinambá; o testemunho xamânico de Davi Kopenawa; e a etnografia de Hanna Limulja sobre os sonhos Yanomami, nos propomos a evidenciar como essas vozes indígenas e aliadas propõem o sonho como prática política, relacional e cosmológica diante de um mundo em ruína.

Em *Seres-terra*, Marisol de la Cadena (2024), propõe que muitos povos indígenas não apenas pensam “com a natureza”, mas pensam “com os mundos”, mundos que incluem entidades mais-que-humanas, como montanhas que sentem, rios que falam, florestas que sonham. Os sonhos operam como interfaces sensíveis entre mundos múltiplos, mundos estes compostos por humanos e não-humanos que se relacionam de forma co-constitutiva. E assim, partindo deste viés nos propomos a analisar os sonhos como categoria e ferramenta de conhecimento, forma de orientação e ação política.



Nesse sentido, os sonhos não são somente veículos carregados de signos, significados e símbolos, mas também formas de interação entre múltiplas entidades que participam da composição do mundo. Conforme De la Cadena, as ontologias indígenas envolvem seres que não cabem no mundo moderno (2024, p. 148-149) e que, por isso, tensionam o universalismo epistemológico da modernidade. São seres-terra, que não se separam da paisagem, do tempo e da memória, e que agem politicamente, embora fora da estrutura institucional e governamental reconhecida pelo formalismo estatal.

Aplicado aos contextos analisados neste artigo, o sonho emerge como um dos modos pelos quais esses seres-terra se manifestam, aconselham, alertam, curam e conduzem decisões políticas coletivas. Sonhar, nesse registro, é escutar a floresta, o rio, o encantado, o ancestral, e participar de uma política que é também ecológica, espiritual e territorial. Trata-se de uma cosmopolítica vivida, em que a imaginação onírica não é fuga, mas um campo de negociação e coabitação entre mundos que recusam ser traduzidos por uma única racionalidade.

### **Entre encantados e epidemias: o sonho como escudo e guia Tupinambá**

Ao contrário, ela atualiza um padrão histórico de violência biológica associada à colonialidade, que desde o início da invasão europeia devastou populações originárias através de epidemias como varíola, sarampo, gripe e, mais recentemente, malária e hepatites. Nas bandas da América Portuguesa, os vetores das novas moléstias foram os colonos e jesuítas, estima-se que nos idos de 1550 no Recôncavo da Bahia, durante a missão jesuítica de catequizar, cerca de 37 mil corpos indígenas sucumbiram por conta da varíola, restando apenas 3 mil sujeitos extremamente fragilizados, conforme delimitou Darcy Ribeiro (2015, p. 41).



Como analisou Alfred Métraux ao estudar as Terras Baixas da América do Sul, os povos indígenas foram sistematicamente atingidos por “epidemias coloniais”, mais precisamente por epidemias de varíola após a interação com os franceses e portugueses (Métraux, 1948, p. 97). Nota-se que as epidemias não apenas dizimaram vidas, mas também ameaçaram os próprios tecidos cosmológicos e sociopolíticos desses povos.

No caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, essa memória de adoecimento não é um dado do passado, mas uma presença ativa na experiência do presente. A pandemia de Covid-19 foi lida e enfrentada não apenas como uma emergência sanitária, mas como uma continuidade das guerras biológicas coloniais. Esse entendimento mobiliza saberes ancestrais que conectam saúde, território e espiritualidade.

A escrita colaborativa de Alarcon e Glicéria na obra *A gente precisa lutar de todas as formas: Povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil*, revela que, nesse contexto, os sonhos se tornaram dispositivos centrais na formulação de estratégias de cuidado coletivo. Para além dos Tupinambá, outros povos indígenas as fronteiras entre o visível e o invisível, entre humanos e não-humanos, são fluídas e permeáveis. Assim, os sonhos não são experiências internas ou subjetivas, mas encontros efetivos com agentes do mundo que no caso dos Tupinambá se dão pelos seres encantados.

Esses encantados são sujeitos ativos que intervêm na política da aldeia, orientando desde decisões de fechamento territorial até práticas de cura e proteção. As profecias oníricas que antecederam a chegada do vírus foram fundamentais para a mobilização das “correntes”, sejam barreiras físicas, bem como simbólicas que regulam o trânsito entre a aldeia e o exterior. A escuta dos sonhos não se limita à prevenção da doença, mas faz parte de uma cosmopolítica mais ampla, na qual o equilíbrio do território, a pureza das águas e o manejo dos alimentos estão diretamente ligados à saúde coletiva.

Autores como João Pacheco de Oliveira (2016, p. 245-256) destacam que os processos de retomada territorial são também processos de retomada de



mundos, de sistemas de saúde próprios, de práticas agrícolas, de línguas e de vínculos espirituais. No enfrentamento da Covid-19, os Tupinambá da Serra do Padeiro acionaram esses repertórios históricos de resistência, que incluem tanto o fechamento das fronteiras físicas quanto a ativação de redes espirituais através dos sonhos, rezas e aconselhamentos dos mais velhos. Vejamos como o cuidado foi sendo meticulosamente articulado e reforçado:

Os Tupinambá sabiam da gravidade do cenário: havia anos os encantados, em quem confiam para determinar o rumo de suas ações, avisavam o que estava por vir. Por meio de incorporações, avisos em sonhos, recados transmitidos na vigília, sinais ou mensagens mediadas pelo pajé, essas entidades se comunicam cotidianamente com os indígenas. As profecias ou visões, como observaremos, somavam-se à memória viva das epidemias do passado. Era preciso agir rápido (Alarcon; Silva [Tupinambá], 2022, p. 139-140).

Em consonância, Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 117) aponta que nas ontologias ameríndias o mundo é habitado por sujeitos de diferentes espécies, e que a comunicação interespécie, que inclui sonhos, visões, sinais e significações, não é uma exceção, mas uma regra ontológica. Assim, quando os Tupinambá sonham com os encantados, não estão interpretando metáforas, mas acessando informações cruciais sobre o estado do mundo, os perigos iminentes e as intervenções necessárias para a manutenção da vida.

Em meio ao cenário de incertezas que permeou o mundo diante da pandemia de Covid-19, Glicéria colocou em prática a elaboração do manto sagrado Tupinambá. Manto este que é de suma importância para memória e cultura dos Tupinambá, utilizado também como artefato de cura, por um longo tempo exemplares do manto sagrado estiveram fora do seio do povo, expostos como acervo e sob a guarda de museus como o Museu Nacional da Dinamarca e o Museu do Quai Branly. Por meio de sonhos, Glicéria foi orientada pelos encantados.

Em fevereiro de 2020, Glicéria começou a elaborar o manto, informada pelo contato direto com a peça no Quai Branly e por suas pesquisas acerca de outros mantos; ela foi capaz de identificar os pontos da trama de ao menos três. Segredos revelados em sonho também compõem o arcabouço de conhecimentos reunidos nos últimos anos. Na



quarentena, ela acionou as bibliotecas vivas da aldeia (Alarcon; Silva [Tupinambá], 2022, p. 157).

1454 Nota-se as duas dimensões da utilização dos sonhos como epistemologia que nortearam em momentos cruciais do povo da Serra do Padeiro. A primeira dimensão como política do cuidado, anunciando as medidas de precaução que deveriam ser tomadas face o colapso pandêmico, medidas essas que poderiam ser adotadas em outros contextos de vida em comunidade, ainda destacamos a insuficiente ação do governo da Bahia no âmbito da prevenção, proteção e tratamento da Covid-19, conforme Alarcon e Silva (2022), apenas no começo de junho de 2020, o governo baiano iniciou a distribuição de máscaras de proteção focada nos povos indígenas, desse modo, não é equivocado afirmar que a cosmopolítica atrelada a epistemologia dos sonhos atuaram de forma eficaz para preservar os indígenas Tupinambá e os não indígenas da Serra do Padeiro.

A segunda dimensão se dá através do encanto guiando a produção do manto sagrado, manifestando-se por meio dos sonhos, sendo os encantados no plano dos seres espirituais (não-humanos) e no plano terreno, onde Glicéria Tupinambá teceu relações de confluências com anciões da comunidade (humanos), sendo eles guardiões de certos encantos da técnica.

No contexto da pandemia e de outras crises sanitárias que os acometeram ao longo da história, os sonhos não são apenas mecanismos de enfrentamento simbólico e mítico, mas instrumentos práticos de governo, cuidado e resistência, ou seja, são mecanismo que compõem a cosmopolítica. Além disso, os sonhos configuraram uma forma de epidemiologia indígena, em que as relações com os encantados, com a terra e com os ancestrais são tão fundamentais quanto qualquer intervenção biomédica.

Em tempos de colapso, a escuta dos sonhos se torna, para os Tupinambá, uma prática vital de reorganização do mundo e de defesa dos seus modos de existir. Desde o século XVI, epidemias funcionaram como instrumentos de extermínio de populações indígenas. Entretanto, a análise das respostas oníricas à Covid-19 mostra que as práticas de cura, profecia e proteção territorial não se



esgotaram, elas permanecem como recursos históricos de sobrevivência e reinvenção.

O potente registro de Daniela Alarcon e Glicéria Silva no capítulo “*Das profecias à cura do mundo: território, autonomia e a mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia, em face da Covid-19*” no livro *A gente precisa lutar de todas as formas: Povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil*, demonstra como os Tupinambá da Serra do Padeiro utilizam dos sonhos como mediações entre os encantados que orientam a vida em comunidade. Durante a pandemia, os sonhos proféticos guiaram ações concretas como o fechamento de barreiras sanitárias, uso de ervas e reorganização comunitária. O sonho, nesse contexto, é epistemologia, memória, história e cosmopolítica territorial.

### **Sonhar com o outro: afetos, desejos e alianças entre mundos**

Na obra *O desejo dos outros*, Hanna Limulja oferece uma etnografia inovadora dos sonhos entre os Yanomami, deslocando o foco da experiência exclusivamente xamânica para o âmbito das relações cotidianas. Ao registrar os sonhos de crianças, moças, jovens, homens, mulheres, anciões etc., Limulja (2022), demonstra que os sonhos não são monopólio dos xamãs, mas sim práticas sociais distribuídas, que operam como mediações entre humanos, animais, espíritos e outros seres.

O sonho também tem uma dimensão política. É pelos sonhos que os xapiri pë podem intervir, seja para proteger os Yanomami dos apelos incessantes de seus parentes mortos, seja para defender a floresta da cobiça dos brancos. Enquanto estes últimos continuarem sonhando consigo mesmos, nunca serão capazes de compreender as palavras que vêm da floresta (Limulja, 2022, p. 32).

Os sonhos, nesse contexto, revelam desejos, alianças, tensões e afetos que atravessam a vida social Yanomami. Diferente da concepção ocidental que associa os sonhos ao inconsciente ou à subjetividade isolada, aqui eles são



experiências profundamente relacionais. Como sugerem Viveiros de Castro (1996) e Descola (2023 [2005]), nas ontologias ameríndias o mundo é composto por sujeitos de múltiplas espécies, cujas intenções e desejos precisam ser constantemente interpretados, negociados e equilibrados.

| 456

Limulja evidencia que, nos sonhos, os Yanomami acessam os desejos de outros, sejam eles humanos ou não-humanos. Essa diplomacia onírica permite não apenas interpretar eventos futuros ou perigos, mas também regular relações sociais, evitar conflitos, fortalecer alianças e compreender os sinais do mundo. “Tudo o que ocorre no sonho é considerado como algo que aconteceu ou que poderá acontecer. E, a depender do conteúdo onírico, isso pode afetar a vida de quem sonhou ou mesmo de toda a comunidade” (2022, p. 34). Desse modo, compreendemos ao refletir com Hanna Limulja que o sonho, se configura como uma tecnologia social e sensível de negociação e cuidado.

Tomamos como referencial o conceito de “cosmopolítica” desenvolvido por Isabelle Stengers (2005) e aprofundado por Marisol de la Cadena (2024, p. 391-392), na medida em que reconhece que nem todos os agentes que compõem o mundo compartilham das mesmas ontologias. O sonho, para os Yanomami interlocutores de Limulja, é um espaço no qual diferentes regimes de existência se encontram e se comunicam, muitas vezes sem possibilidade de tradução total ou de ampla partilha, mas ainda assim com efeitos concretos sobre a vida.

Ao propor um espaço-tempo dos sonhos em perspectiva Yanomami em *O desejo dos outros*, Limulja nos conecta a um mundo que somente pode ser acessado no cair do dia, durante a noite, uma vez que na cosmovisão “o dia dos vivos equivale à noite das imagens – mortos, xapiri pë etc. –, que não podem ser vistas pelos vivos durante o dia, exceto pelos xamãs” (2022, p. 39)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No caso das visões dos mortos e xapiri pë que na luz do dia apenas podem ser avistados pelo xamã, recorremos como exemplo ao estudo de Janet Chernela (1993, p. 130-134 e 138) que aborda certas visões e sonhos de xamãs desempenham um papel crucial na vida social, espiritual e política dos Wanano. Sendo assim, as visões e sonhos xamânicos são instrumentos analíticos que anunciam os prélrios de feitiçarias e perigo que ameaçam o equilíbrio da comunidade, além do mais, tais instrumentos analíticos atuam como fonte de orientação para rituais de cura e exorcismo.



E por mencionar tempo, devemos realizar o exercício de lembrar que os sonhos não seguem uma matriz linear temporal<sup>3</sup>, comumente circunscrita em moldes ocidentais. A teoria do conhecimento onírica Yanomami rompe com a ideia de que o corpo que vive o cotidiano não é o mesmo do corpo que vive, experimenta e protagoniza os sonhos, estabelecendo que sonho e cotidiano se retroalimentam.

Que possamos absorver a epistemologia dos Yanomami ao proporem que ato o de dormir não significa apenas descansar o corpo, o sonhar não é uma experiência individual e que “a noite é o dia de tudo que não possui um corpo físico” (Limulja, 2022, p. 40). A epistemologia dos sonhos Yanomami endossa as formas de conhecer, sentir e perceber dependem dos fluxos transitórios entre os mundos, da escuta dos outros e da diplomacia onírica como prática cotidiana. Sonhar com o outro e escutar o sonho do outro são proposições de grande estima e sensibilidade em tempos de crises das mais variadas ordens. Desta forma, a corrente epistemologia revela que o conhecimento não é posse da razão discursiva, todavia se constrói em redes tecidas de afetos, imagens e presenças. Sonhar é elaborar diagnósticos, orientar decisões políticas e curar corpos, sejam eles humanos ou não-humanos.

Observa-se que diferentemente dos Tupinambá, para os Yanomami não há um caráter essencialmente profético nos sonhos<sup>4</sup>, deste modo, evidenciando uma política do sensível no modo de organização e bem-estar social pautando o coletivo. Em outra faceta, pensadores como Janet Chernela (1993), em seu trabalho a respeito dos povos amazônicos, lança o olhar para a dimensão pedagógica dos sonhos, eles transmitem conhecimentos narrativos e xamânicos que orientam as práticas em comunidade.

<sup>3</sup> Conforme Elizabeth Pissolato (2025) delimita, os “sonhos ameríndios deslocam tanto a noção linear de tempo quanto recusam as abordagens com foco em processos cognitivos” (p. 175).

<sup>4</sup> Limulja pontua que “o sonho yanomami, longe de se constituir como uma profecia irremediável, diz respeito a temas e a circunstâncias que podem ser contornados [...] Tais eventos oníricos não se referem nunca a fatos irremediáveis, mas, antes, a situações que o sonhador consegue manobrar em estado de vigília, para impedir que o infortúnio aconteça.” (2022, p. 44 e 54).



Pelo mesmo caminho, Peter Gow (1991, p. 184), em sua etnografia entre os Piro, destaca que o sonho atua como meio de aprender a viver no mundo relacional da Amazônia, evidenciando seu caráter de “tecnologia da memória e do afeto”. Esses aportes reforçam o que vem sendo pautado no diálogo com Limulja: entre os Yanomami, sonhar não é experiência individual, contudo uma forma de atualização e circulação de saberes coletivos.

Os sonhos também compõem o repertório dos modos de sociabilidade e socialização entre os Yanomami:

[...] não há um momento dedicado exclusivamente à contação de sonhos, da mesma forma que não existe um momento para a contação de mitos. Aliás, os mitos são conhecidos, fundamentalmente, por terem sido sonhados. Os Yanomami costumam contar seus sonhos de forma espontânea assim que despertam, ainda deitados na rede. Quem ouve são os parentes nas redes próximas, ao redor do mesmo fogo, em geral o cônjuge, os filhos, às vezes algum outro parente [...] Para além dessa esfera do núcleo familiar, há os sonhos contados no centro da casa coletiva e que passam a ser do conhecimento de todos. O sonho tornado público pode se referir a alguma coisa que ponha em risco o bem-estar da comunidade (Limulja, 2022, p. 43-44).

Notamos, em diálogo com Hanna Limulja, que através da socialização dos sonhos é possível perceber em qual fase da vida que se encontra um indivíduo<sup>5</sup>, pessoas adultas com um certo grau de maturidade narram suas atividades oníricas com mais riquezas de detalhes e geralmente são propícios a terem sonhos mais longos. Os mais jovens contam os sonhos de forma mais rápida sem adentrar ou fornecer muitos detalhes, ou por não possuírem certa maturidade e desenvoltura ou por vergonha daqueles que são mais velhos, já as crianças não falam, não por serem silenciadas, mas sim por não saberem se articular oralmente. O que poderia indicar facilmente os sonhos como marcador social entre os Yanomami, tendo em vista a forma de interagir no *hereamu* ao longo do tempo.

<sup>5</sup> “Socializar os sonhos permite que as pessoas os memorizem, ou quem sabe elas os memorizem para poder contá-los” (idem, p. 59), logo, quanto maior a capacidade de memorização, maior o nível de maturidade, levando em consideração que “a memória e a desenvoltura para contar um sonho são habilidades desenvolvidas ao longo de uma vida inteira” (idem).



Há, porém, outro motivo para que os Yanomami façam questão de contar seus sonhos, ou de pelo menos dizer que sonham muito: o sonho é concebido como uma forma de conhecimento, logo a pessoa que tem uma atividade onírica intensa é considerada sábia (Limulja, 2022, p. 59).

| 459

Assim, os sonhos Yanomami, tal como analisados por Limulja, revelam uma cosmopolítica pautada nas sensibilidades, em que escutar o desejo dos outros, sejam humanos, animais, espíritos ou fenômenos naturais. A escuta é a condição fundamental para viver bem, proteger o território e sustentar a vida. Trata-se de uma diplomacia cotidiana, não institucionalizada, que atua no nível dos afetos, das imagens e das presenças que se revelam nas experiências oníricas. Hanna Limulja aprofunda o sonho como prática cotidiana e relacional entre os Yanomami.

Diferente do foco xamânico, ela analisa sonhos como espaços de negociação entre humanos, animais e espíritos. O sonho revela desejos, disputas, alianças e formas de lidar com o outro, humano ou não humano, revelando uma política do sensível. Outrora, Michael Taussig (1993) enfatizou o sonho como território do sensível e do mágico, uma arena de imaginação política que se contrapõe às racionalidades hegemônicas do capitalismo moderno.

Em meio ao fluxo intenso de crises e colapsos globais, a epistemologia dos sonhos Yanomami nos oferta uma inspiração poderosa, uma vez que os sonhos evidenciam uma forma de conhecer o outro que afasta as preposições de dualismo moderno entre realidade e imaginação. Conforme Limulja destrincha, sonhar é se relacionar e dialogar com outros seres. Sempre operando no movimento de escuta e diálogo, ou seja, um exercício de alteridade, indispensável em tempos as crises ambientais escancaram a interdependência entre espécies e ecossistemas.

## **Os xapiripë sonham a floresta: xamanismo e cosmopolítica Yanomami**



Em *O espírito da floresta*, Davi Kopenawa e Bruce Albert constroem uma das mais densas reflexões sobre o papel do sonho na cosmologia Yanomami. Para os Yanomami, sonhar é uma prática vital que permite acessar os *xapiripé*, os espíritos da floresta, e compreender a saúde do mundo. O sonho não é uma experiência subjetiva, mas uma forma de ver, escutar e aprender com o cosmos. Como afirma Kopenawa, é no sonho que os xamãs sobem aos céus, veem os espíritos dançando sobre as montanhas e escutam os ensinamentos que lhes permitem proteger tanto as pessoas quanto a floresta.

Sonhar, nesse contexto, é um ato de cuidado, de conexão e de manutenção dos equilíbrios do mundo. Os *xapiripé* não são meras representações espirituais, sobretudo seres que sustentam a floresta e, portanto, a própria possibilidade de vida. A destruição do território, operada pelo avanço do garimpo, da mineração e da derrubada das matas, não destrói apenas recursos materiais, a destruição, as crises e os colapsos dissolvem a própria rede de existência que conecta humanos, não-humanos e espíritos.

Essa perspectiva dialoga diretamente com as críticas de Rita Segato (2021) à colonialidade, que desarticula os vínculos entre corpos, territórios e cosmologias. Para os Yanomami, conforme descreve Kopenawa, a *xawara*, ou seja, a fumaça venenosa da destruição, não é apenas metáfora de doença, mas a expressão sensível da morte do mundo promovida pelo extrativismo colonial que ao mesmo tempo esvazia os signos e significados da confluência entre corpos, limitando a floresta a algo deslocado da dita “civilização”. Tomemos como horizonte outra concepção:

Para os Yanomami, a “terra-floresta” *urihi a* não é de nenhuma maneira um espaço exterior à sociedade, cenário mudo e inerte das atividades humanas e simples campo de recursos cujo domínio se deveria controlar. Trata-se mais de uma vasta entidade viva dotada, como todas as outras, de uma imagem-essência (*utupé a*) a que os xamãs chamam *Urihinari a* (Kopenawa; Albert, 2023, p. 42).

Nos sonhos, os xamãs Yanomami encontram alertas e instruções para agir. Aprendem quais plantas curam, quais cantos afastam os males, quais espíritos



devem ser convocados. Essa prática não é isolada no plano espiritual, mas uma forma ativa de governança ecológica, de diplomacia interespécie e de resistência ontológica.

| 461

[...] os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política- uma diplomacia. Se o 'multiculturalismo' ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico amérindio é o multinaturalismo como política cósmica (Viveiros de Castro, 2002, p. 358).

Assim, em *O espírito da floresta*, sonhar se afirma como uma tecnologia ontológica, epistêmica e política, através da qual os Yanomami não apenas mantêm a floresta viva, mas também constroem uma luta frente ao colapso imposto pela modernidade. A queda do céu, tão anunciada nos sonhos de Kopenawa, é tanto um diagnóstico das forças destrutivas quanto um chamado à escuta e à ação, possível apenas para aqueles que sabem sonhar com e pela floresta.

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa, em diálogo com Bruce Albert, oferece uma das mais poderosas descrições etnográficas e cosmológicas sobre o papel dos sonhos na vida Yanomami. Para os Yanomami, sonhar não é uma experiência subjetiva ou psicológica, mas um modo de acesso aos *xapiripë*, os espíritos da floresta, que revelam os estados de saúde do mundo, da floresta e dos humanos.

Ao mesmo tempo que o pensamento de Rita Segato (2021, p. 128) oferece uma lente crucial para compreender essa resistência ontológica. Segato argumenta que o colonialismo opera não apenas pela expropriação dos territórios, mas também pela destruição dos vínculos que sustentam mundos, vínculos entre corpos, territórios e espiritualidades.

Cabe lançar um olhar relacionando com a afirmativa de Marcel Mauss quando pontua que “corpo, alma, sociedade tudo se mistura” (2003 [1950], p. 336). Sendo assim, a partir da concepção de Mauss, elaboramos que ao



compreendermos que os vínculos entre humanos e não-humanos são responsáveis por manter o equilíbrio e a sintonia em uma relação baseada em trocas, logo qualquer interação inapropriada, como é o caso da devastação ambiental, nos afeta diretamente. A devastação da floresta Yanomami é, assim, não apenas um ataque ao meio ambiente, mas um ataque ontológico que busca desarticular os sistemas de sentido, de significados e de existência que sustentam aquele mundo.<sup>6</sup>

Reparemos que os sonhos na cosmopolítica Yanomami são mais do que narrativas espirituais, são ferramentas de manejo do mundo, de diagnóstico das crises e de mobilização dos *xapiripë* para reequilibrar as forças do cosmos. A queda do céu, como alerta Kopenawa, não é uma metáfora: é um evento real, visível para aqueles que sabem sonhar, escutar os espíritos da floresta e resistir às forças destrutivas do mundo colonial.

Da mesma maneira, a insurreição dos xamãs yanomami contra nossa avidez compulsiva pela mercadoria e sua advertência profética contra a devastação da floresta e a queda do céu tendem, cada vez mais, no atual contexto de desastre climático do mundo industrial, a “assumir uma perturbadora literalidade ecológica” (Kopenawa; Albert, 2023, p. 154).

A concepção dos sonhos dos xamãs como epistemologia vem ressoando nos debates clássicos na antropologia sobre o papel do xamanismo como tecnologia ontológica e política. À vista disto, faz-se necessário pontuar que enquanto Hanna Limulja se debruça nos sonhos yanomami em uma dinâmica cotidiana, onde os sonhos a noite são referenciais que orientam o desenrolar do dia a ser vivido e trabalhado daqueles que convivem coletivamente compondo a organização social da comunidade, Davi Kopenawa e Bruce Albert se dedicam aos sonhos dos líderes espirituais.

---

<sup>6</sup> Segato nos chama atenção para outra faceta que deve ser considerada ao tratarmos da empreitada colonial promovendo o massivo desgaste dos corpos ambientais. A faceta do racismo epistêmico “que não é nem mais nem menos que a faceta relacional de um mundo eurocêntrico. Eurocentrismo e racismo epistêmico são apenas dois nomes para o mesmo gesto colonial” (2021, p. 60). Diante disso, não seria inadequado sugerir que eurocentrismo e racismo epistêmico são facetas que retroalimentam o fluxo colonial e seus desdobramentos, ou seja, a colonialidade.



Dando continuidade ao pensamento, em *A queda do céu*, Davi Kopenawa, em diálogo com Bruce Albert, oferece uma das mais amplas descrições etnográficas e cosmológicas sobre o papel dos sonhos na vida yanomami. Para os Yanomami, sonhar não é uma experiência subjetiva ou psicológica, mas um modo de acesso aos *xapiripë*, os espíritos da floresta, que revelam os estados de saúde do mundo, da floresta e dos humanos.

Os sonhos dos xamãs são o meio pelo qual se constrói e se mantém a ordem do mundo. Como observa Kopenawa, é através do sonho que os xamãs veem os espíritos da floresta, aprendem com eles e recebem orientações para proteger a comunidade contra ameaças visíveis, como as doenças e invisíveis, como os efeitos do desmatamento, da mineração e do garimpo. A fumaça da destruição, chamada de *xawara*, é percebida pelos Yanomami como uma epidemia espiritual e ambiental, resultado direto da predação dos brancos sobre a floresta.

Essa concepção ecoa debates clássicos na antropologia sobre o papel do xamanismo como tecnologia ontológica e política, como é discutido por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 342 e 358). Para o autor, o xamanismo não é uma prática mística isolada, mas uma prática cosmopolítica que permite a circulação entre mundos, estabelecendo acordos, curas e proteções.

Se no pensamento moderno as crises costumam ser conduzidas através de soluções técnicas e de maneira sectária, na epistemologia Yanomami as respostas se dão a partir de uma série de acordos tecidos com múltiplos agentes que transitam entre *Urihi a* e o plano dos espíritos. Os sonhos xamânicos são também práticas de resistência ontológica frente ao avanço do garimpo fortemente ligado ao capitalismo extrativista — herança do colonialismo, são igualmente respostas diretas a violência estrutural. A destruição da floresta não é percebida somente como devastação ambiental, mas como colapso dos vínculos entre humanos e não-humanos, entre corpos e espíritos. Desse modo, proteger a floresta é proteger a si mesmo e ao outro, pois a existência não se separa do território, da terra-floresta.



## Considerações finais

| 464 As obras analisadas neste artigo desafiam e convidam as ciências humanas, principalmente a antropologia, a repensarem seus próprios parâmetros epistemológicos. Elas não apenas descrevem práticas oníricas indígenas, mas propõem o sonho como categoria analítica legítima, capaz de expandir os horizontes da teoria antropológica contemporânea.

Primeiramente, os sonhos são apresentados como experiências ontológicas e relacionais que transcendem o dualismo sujeito/objeto. Em vez de serem interpretados como manifestações internas ou psicológicas, os sonhos aqui analisados são modos de comunicação, mediação e ação entre humanos e não-humanos, entre mundos visíveis e invisíveis. Essa perspectiva desafia a ontologia moderna e se alinha com os debates recentes sobre perspectivismo e multinaturalismo ameríndio e cosmopolíticas, vide, Viveiros de Castro e Isabelle Stengers.

Por conseguinte, os sonhos são mostrados como formas de produção de conhecimento e de governo coletivo. Nos casos Tupinambá e Yanomami, sonhar é um modo de tomar decisões políticas, de prever crises, de curar, de organizar o cotidiano e de manter o equilíbrio cosmológico. Assim, a antropologia é chamada a considerar os sonhos não apenas como objetos de estudo, mas como formas de teoria, modos de pensar o mundo, construir alianças e intervir na realidade. Além disso, as análises mostram que os sonhos estão profundamente vinculados ao território e ao corpo coletivo, operando como fios que ligam a saúde da terra à saúde da comunidade. Isso contribui para os estudos sobre saúde indígena, ecologia política e antropologia da vida e da morte.

O reconhecimento dos sonhos como prática epistêmica e cosmológica exige que a antropologia desloque suas hierarquias do saber, valorizando os modos indígenas de narrar, curar e imaginar mundos. Isso implica um compromisso ético e político com o pluralismo ontológico, rompendo com a



lógica da tradução domesticadora e abrindo espaço para a coautoria intelectual com os povos indígenas.

Diante da intensificação das catástrofes ambientais, sanitárias e existenciais que atravessam o tempo presente, este artigo reafirma uma proposição radical, é preciso repreender a sonhar. Mas não qualquer sonho, trata-se do sonho como prática de escuta, de resistência e de criação de mundos, como nos ensinam os Tupinambá e os Yanomami. Sonhar, aqui, não é evadir-se da realidade, é confrontá-la com outra lógica, outro tempo, outro pacto com a Terra contra a cronologia da morte imposta pelo capitalismo extrativista balizado pela colonialidade. Os sonhos apontam um tempo circular, ancestral e porvir. Eles ligam corpos e territórios, espíritos e decisões políticas, saberes e afetos.

A política do sonho, conforme analisada ao longo deste artigo, não se limita ao plano cosmológico nem se esgota no registro etnográfico. Ela se inscreve no tempo presente como prática cosmopolítica concreta, mobilizada em processos coletivos que articulam e entrecruzam território, espiritualidade e ação política. Retomadas de terras, assembleias xamânicas, marchas indígenas e denúncias internacionais contra o garimpo e o desmatamento são atravessadas por sonhos, visões e orientações espirituais que informam decisões coletivas e reconfiguram os modos de composição do comum.

Na conjuntura atual brasileira, há a recusa indígena às temporalidades coloniais, afirmada por regimes de tempo nos quais sonho, ancestralidade e porvir se encontram e retroalimentam, como é o caso da luta contra o marco temporal face ao Estado permeado pela colonialidade. Nesses contextos, o sonho não opera como experiência subjetiva ou privada, mas como prática pública de conhecimento, por meio da qual se produzem diagnósticos sobre o estado do mundo, se reconhecem ameaças ontológicas e se constroem alianças entre humanos e não-humanos frente à necropolítica do capitalismo extrativista.

Os sonhos operam, assim, como dispositivos de atualização política das cosmologias indígenas, instaurando uma temporalidade na qual ancestralidade e presente se co-implicam, e na qual memória, ação e território não se separam. Ao



reinscrever a política do sonho no horizonte das lutas contemporâneas, os povos indígenas delimitam a diferença ontológica de seus mundos e a legitimidade de outros regimes de existência e de governo da vida. Nessa chave analítica, sonhar constitui um modo de existir, uma prática ontológica e cosmopolítica que sustenta a continuidade da vida em um mundo marcado pelo colapso ambiental, pela violência colonial persistente e pela recusa de um único princípio de realidade.

Por fim, se as ciências humanas quiserem continuar a ser relevantes diante da crise civilizatória, ela deve deixar-se contaminar por esses sonhos. Deve escutar, não para traduzir ou interpretar, mas para ser deslocada. Pois, com base nas leituras analisadas, aprendemos com os xamãs que não é a floresta que precisa de salvação, somos nós que precisamos aprender, com humildade, a habitar um mundo sonhado por outros. As cosmologias indígenas mostram que sonhar é manter o mundo vivo. Diante da pandemia, do colapso climático e do esgotamento existencial promovido pela modernidade ocidental, os sonhos como ação, memória e futuro nos oferecem caminhos não apenas de resistência, mas de reconstrução. Os sonhos, consoante as palavras de Ailton Krenak, não adiam o fim: eles convocam o recomeço.



## Referências

ALARCON, Daniela Fernandes; SILVA, Glicéria Jesus. Das profecias à cura do mundo: território, autonomia e a mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia, em face da Covid-19. In: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lúcia de Moura; CRUZ, Felipe Sotto Maior; SANTOS, Ricardo Ventura. (Org.). **A gente precisa lutar de todas as formas:** povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. 1ed. São Paulo/ Rio de Janeiro: Hucitec/Abrasco, 2022, p. 131-165.

AURORA, Braulina. A Colonização sobre as mulheres indígenas: Reflexões sobre cuidado com o corpo. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 109–115, 2019. DOI: 10.26512/interethnica.v22i1.20530. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/20530>. Acesso em: 21 jun. 2025.

CADENA, Marisol de la. **Seres-Terra:** Cosmopolítica em mundos andinos. Tradução de Caroline Nogueira e Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon:** A Sense of Space. Austin: University of Texas Press, 1993.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas.** Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura.** Tradução de Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói: EDUFF, 2023

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem:** feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1988.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood:** Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta.** Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2023.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2020.



LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros:** uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Editora Cosac Naify, 2003.

| 468

MÉTRAUX, Alfred. The Tupinamba. In: STEWARD, Julian H. (ed.). **Handbook of South American Indians:** The Tropical Forest Tribes. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1948, p. 95-133. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/hsai:vol3p95-133>. Acesso em: 10 jul. 2025.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PISSOLATO, Elizabeth. Sonhos guarani:: antever lugares, lidar com o que não sevê. **Tensões Mundiais**, [S. l.], v. 21, n. 45, p. 167–189, 2025. DOI: 10.33956/tensoesmundiais.v21i45.13424. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/13424>. Acesso em: 26 ago. 2025.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo:** ensaios de antropologia medieval. São Paulo: Editora Vozes, 2018.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios:** e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitan Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. (ed.). **Making Things Public:** Atmospheres of Democracy. Cambridge: MIT Press, 2005.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 12 jul. 2025.

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