

Símbolos de mim para mim mesmo: sonho e linguagem na sociologia onírica de Bernard Lahire

Por Gabriel Peters

<https://blogdolabemus.com/2024/11/13/simbolos-de-mim-para-mim-mesmo/>

No último post da série de ensaios sobre a sociologia dos sonhos de Bernard Lahire, Gabriel Peters discute a experiência onírica como comunicação simbólica do indivíduo consigo mesmo. Mas, afinal, para que serve o sonho?

Fim do sonho (por enquanto)

Cá estamos no último post desta série de ensaios de sociologia onírica, centrada na abordagem ao tema dos sonhos desenvolvida pelo autor francês Bernard Lahire.

No primeiro post, encontramos a proposta lahiriana de uma “teoria integrativa” dos sonhos, voltada a explicá-los de um modo que os situe, ao mesmo tempo, em uma concepção geral do psiquismo humano e de suas variadas condições de operação (do devaneio solitário à realização de exames escolares, da intoxicação etílica entre amigos próximos à tensa entrevista de emprego com um desconhecido). Vimos que o escopo integrativo da perspectiva de Lahire se reflete também em seu fôlego *interdisciplinar*, isto é, no diálogo de incorporação e crítica que ele estabelece com perspectivas e disciplinas variadas, como a neurociência, a antropologia e, principalmente, a psicanálise de Sigmund Freud.

Sem negar o fato óbvio de que o sonho depende de processos cerebrais específicos, como acontece com quaisquer outras experiências humanas, Lahire sustenta que a neurociência, por si só, não acessa os significados que os sonhos possuem para os sonhadores – assim como, digamos, um neurocientista que não entende a língua portuguesa não seria capaz

de compreender um discurso político feito em português pelo mero acesso a uma ressonância magnética que mostrasse as áreas mais ativadas no cérebro do discursante durante sua fala. A tese de que os sonhos são *mensagens significativas*, cujos significados são decifráveis por uma interpretação científica, já rejeita também certas visões neurocientíficas que os tomam como “secreções” experienciais aleatórias, portanto sem sentido, derivadas de particulares operações cerebrais ao longo do sono.

Reconhecendo que a antropologia, por sua vez, se debruçou sobre os sonhos com muito mais frequência e profundidade do que a sociologia, Lahire é tributário das explorações antropológicas dos diferentes modos pelos quais os sonhos são interpretados em contextos culturais diversos (p.ex., comunicação com espíritos ancestrais em uma sociedade, premonição de eventos futuros em outra e assim por diante) . O problema com tais abordagens, para o sociólogo francês, é que nelas a ciência social começa somente *depois* que o sonho termina e o sonhador acorda, acionando então os esquemas socioculturais pelos quais busca interpretá-los para si, relatá-los a outros etc.

Lahire é mais ambicioso: quer mobilizar sua sociologia onírica para explicar os fatores sociopsicológicos envolvidos na própria produção dos sonhos, não somente em suas variadas interpretações. Tanto a tese de que o sonho possui um significado cientificamente discernível, a despeito de suas aparentes estranhezas, quanto o propósito de explicar a fabricação onírica, não apenas suas interpretações socialmente variáveis, já se encontravam na psicanálise de Freud. Eis a perspectiva com a qual e contra a qual Lahire desenvolverá seu modelo sociológico de interpretação dos sonhos ao longo de todo o livro, em um morde-e-assopra com Freud similar àquele que o autor já estabelecera com Bourdieu.

O segundo post da série elencou as três principais críticas de Lahire ao modo como a psicanálise freudiana pensa o inconsciente, tomado como uma sedimentação psíquica de experiências passadas mobilizada na produção dos sonhos, em interação com um contexto presente de eventos recentes e circunstâncias do sono. Os problemas a reparar em Freud seriam:

- 1) um acento excessivo sobre a experiência infantil em uma microestrutura familiar, em detrimento de outras influências sociais sobre a psique (p.ex., advindas de estruturas de classe, gênero, raça etc.), várias delas posteriores à primeira infância;

2) um reducionismo explicativo em que os significados dos sonhos são sempre ou quase sempre remetidos a conteúdos sexuais, o que minimiza o peso de outras preocupações existenciais do sonhador que se exprimem em seus sonhos;

3) uma concepção do passado sedimentado no inconsciente do sonhador que privilegia em demasia *episódios específicos* (p.ex., uma ocasião traumática de briga familiar), negligenciando a importância de *experiências recorrentes* na moldagem das disposições psíquicas expressas no sonho (p.ex., uma tendência à ansiedade oriunda de múltiplas vivências ansiogênicas, em vez de um único evento traumático).

O terceiro post se concentrou sobre a crítica de Lahire ao teorema freudiano da *censura* como alicerce fundamental da interpretação dos sonhos, teorema que o sociólogo francês substitui pela tese inversa: é o máximo *relaxamento* de censuras morais e expressivas na “comunicação de si a si” instaurada no sonho, em comparação com outros cenários de experiência, que permite compreender as características peculiares do modo onírico de expressão. Com essa tese Lahire se presentia, então, com o princípio de uma “hermenêutica onírica” alternativa àquela da psicanálise, isto é, uma grade analítica distinta para a interpretação dos sonhos.

Não surpreende, assim, que o quarto post avance nessa teoria dos sonhos que Lahire oferece como preferível à visão psicanalítica. Segundo essa teoria, *os sonhos exprimem problemas que preocupam o sonhador em sua existência desperta*. No mais, longe de se reduzirem a uma única função, como proteger o sono pelo disfarce dos desejos nele realizados (como quer a explicação freudiana) ou antecipar imaginativamente possíveis perigos (como querem certas abordagens de psicologia evolucionária), *a expressão onírica de problemas e preocupações existenciais pode desempenhar múltiplas funções*. A insistência sobre tal “plurifuncionalismo onírico”, com o perdão da palavrosidade, retorna nas partes conclusivas do livro de Lahire.

Homo analogicus...e sua radicalização onírica

Trabalhando segundo o que chamei, por analogia com minha(zinha)s próprias orientações analíticas no estudo sociológico da loucura (Peters, 2024), de uma “heurística do onírico”, Lahire não pretende apenas elucidar os sonhos a partir de uma teoria da psique humana socializada. Ele também deseja elucidar a psique humana socializada a partir do que os sonhos revelam sobre seu funcionamento. Tal intenção se reflete no seu exame dos

procedimentos expressivos envolvidos na fabricação dos sonhos, os quais Lahire integra a uma teoria das “formas elementares” da “vida psíquica” do animal humano.

Quando nos referimos a associações oníricas, abarcamos duas possibilidades de vínculo entre entidades sonhadas: por *analogia*, isto é, por alguma espécie de semelhança em função da qual as entidades são associadas, de modo que uma pode ser tida como equivalente da outra; e por *contiguidade*, i.e., pelo fato de que a psique toma uma entidade como conectada à outra segundo algum critério (lógico, causal etc.). Um tio piadista pode aparecer no meu sonho, por exemplo, como simbolização do humor e da brincadeira – portanto, por analogia. O evento “festa de família na casa do mesmo tio” surge no sonho, por sua vez, devido à contiguidade: minha psique associa meu tio com as festas frequentes em sua casa, inclusive tomando-as como os principais cenários em que ele manifesta sua veia cômica (p.ex., quando o pavê é servido).

Ambas as formas de associação estão, por óbvio, presentes também na vigília. Lahire se demora mais na analogia, na medida em que ela lança luz sobre as metaforizações ou “deslocamentos”, diria Freud, em função dos quais a interpretação dos sonhos frequentemente requer de nós algum exercício de *decodificação* – por exemplo, quando sonho que estou no banco de trás de um carro em movimento, sem ninguém no banco do motorista, concluo que: o carro “é” minha vida; minha posição no banco de trás “é” minha atitude descuidada (ou insuficientemente irresponsável) diante dos rumos dessa vida; e assim por diante...

Na existência cotidiana, o raciocínio analógico nos habilita a lidar com situações novas através de aproximações mais ou menos espontâneas entre tais situações, de um lado, e um repertório memorizado de situações análogas, de outro. Formado a partir de experiências do passado, este estoque de potenciais analogias está abrigado em nossas subjetividades como uma *memória disposicional*. As analogias traçadas pela mente na vigília coexistem, entretanto, com a consciência implícita ou explícita de que as entidades que aproximamos analogicamente são diferentes entre si. No sonho, por outro lado, analogias podem ser radicalizadas até o ponto de fundirem as entidades que a psique da vigília aproxima, mas ainda mantém distintas em última instância. Vejamos.

A partir de certo número de experiências com clientes grosseiros, um garçom aprende a tipificar um cliente grosseiro, no seu presente, mediante um raciocínio analógico que se fia no seu passado incorporado. Tal passado pode envolver tanto a lembrança de clientes

concretos (“aquele cara loiro que também foi grosseiro daquela vez”) quanto uma *abstração esquemática* (p.ex., certo timbre de voz, certas expressões verbais), abstração compatível com o esquecimento de alguns dos clientes grosseiros particulares encontrados na sua trajetória profissional pregressa. Os esquemas de percepção da “grosseira” também permitem ao garçom reconhecer semelhanças entre, de um lado, clientes grosseiros no seu trabalho e, de outro, diferentes agentes que exibem o mesmo traço de conduta, como políticos ou apresentadores cujas performances grosseiras ele encontra na televisão e nas redes sociais. É justamente essa consciência simultânea da semelhança e da diferença entre as entidades aproximadas que o sonho frequentemente *dissolve*, com a analogia tomando a forma de uma *fusão* ou *mistura*: o garçom sonha, afinal, que está atendendo àquela celebridade grosseira que conhece da televisão.

Imagens como símbolos

O exemplo também ilustra as maneiras pelas quais o sonho recorre a “atalhos” expressivos para comunicar problemas que preocupam o sonhador na vida de vigília. Com muita frequência, as entidades sonhadas são *simbolizações de problemas*. No sonho do garçom, por exemplo, a celebridade é uma personificação simbólica da “grosseira de clientes”: um desafio prático e emocional enfrentado com alguma frequência na sua experiência cotidiana.

O caráter predominantemente imagético da experiência onírica não significa, nesse sentido, ausência de simbolização, mas o seu reverso. As imagens, como aliás outras experiências oníricas (por exemplo, sensoriais ou motoras), aparecem frequentemente no sonho *como símbolos*: uma onda gigante simbolizando as ameaças do mundo externo, propensas a nos arrastar e nos destruir com sua força e gigantismo (p.ex., o fascismo no mundo atual); filhotinhos fofos de gatos representando seres vulneráveis que demandam nossa ajuda ou sensibilizam nossa compaixão (p.ex., filhos); a experiência de tentar correr, mas sem conseguir sair do lugar, exprimindo uma sensação frustrante de estar bloqueado na vida de vigília (p.ex., acadêmica, profissional etc.); e assim por diante...

Como vimos anteriormente, as ilustrações prévias não designam símbolos universais, mas simbolizações individuais plausíveis à luz de dificuldades partilhadas por todos nós. No resumo de Lahire: “eu sonho não com X (pessoa, lugar, objeto), mas com o que X significa *para mim*, de uma perspectiva particular” (s/p; grifos meus).

O feitiço imagético dos sonhos é central para explicar não apenas o frequente recurso onírico a metáforas, mas também os *exageros e dramatizações* que comumente aparecem nas experiências sonhadas. Trata-se de expedientes pelos quais a psique “vai direto ao assunto”, com contundência, quando se comunica consigo mesma: “Forçado a lidar com um problema de modo visual e sem necessidade de disfarçar o que tem a dizer com eufemismos, o sonho usa imagens eloquentes que apresentam a situação em uma maneira dramatizada” (s/p).

Sonhos e simbolização

Considerações sobre o pensamento simbólico são importantes na requalificação do papel que tem a *linguagem* no desenvolvimento da capacidade humana de sonhar. Por um lado, tão dominante é o componente visual da experiência onírica que já instigara Lahire, como dissemos em outro post, a sugerir a metáfora do “cinema interno” em substituição àquela do “discurso interno” para caracterizar o sonho[i]. Por outro lado, o mesmo autor afirma que é somente pelo aprendizado da linguagem simbólica na infância que o indivíduo se torna capaz de transportar-se, em experiência imaginada, para domínios de realidade “virtual” desligados do seu contexto espaço-temporal imediato – por exemplo, uma história de fantasia contada pela mãe antes de dormir ou um sonho no qual aparecem heróis dessa história de fantasia.

O pensamento por imagens e a capacidade de simbolização se unem, entendamos bem, para possibilitar uma *multiplicidade de formas de expressão humana*, as quais incluem o sonho, mas não se reduzem a ele. Como bem viram Berger e Luckmann, o aprendizado de um idioma é o que permite a um indivíduo ter acesso, via imaginação, a experiências vicárias (i.e., de outras pessoas) que transcendem seus cenários físicos atuais: uma criança que nunca encontrou com um leão na floresta pode conceber o encontro imaginativamente ao ouvir uma história contada pelos pais, assim como uma historiadora pode se colocar de modo vívido, mesmo que somente imaginado, em circunstâncias distantes no tempo e no espaço, como a Segunda Guerra Mundial ou a vida cotidiana no Brasil colônia.

No sentido mais básico, um símbolo é uma coisa que representa outra: as marcas gráficas da palavra “tigre”, por exemplo, representando o animal, mas o mesmo valendo, digamos, para as imagens que formam as bandeiras representativas de países, partidos políticos etc. As atividades nas quais certas entidades são representadas por outras, com estas operando como *símbolos* daquelas, se espalham também pelo domínio do sonho.

A dependência que o sonho tem do aprendizado de capacidades simbolizadoras, como as que se associam à aquisição da linguagem verbal, é ilustrada por Lahire pelo recurso a um trabalho clássico sobre a psicologia dos sonhos em uma perspectiva desenvolvimental realizado pelo psicólogo David Foulkes (1999). Segundo esse autor estadunidense, até por volta dos três anos, as crianças provavelmente não sonham, na medida em que ainda não consolidaram seu aprendizado do idioma e, portanto, as capacidades simbólicas que possibilitariam à psique visualizar, na imaginação, “realidades” não presentes à sua percepção.

Pensemos em uma criança já capaz de reconhecer um ursinho de pelúcia roxo (a que seus pais se referem com o nome “Fofucho”) quando o brinquedo lhe é entregue, mas ainda não capaz de *evocar a imagem de Fofucho na sua psique quando o ursinho não está presente no seu campo perceptual*, mesmo que seus pais mencionem o nome dele (i.e., a palavra falada “Fofucho” como símbolo do ursinho). Se a criança ainda não pode evocar Fofucho com o “olho interno” de sua mente, independentemente da presença perceptual de Fofucho no seu ambiente, ela também não teria como evocar tal imagem durante o seu sono. Por isso, conclui Foulkes, ela não sonha.

O funcionamento do aparato perceptivo seria insuficiente por si só, portanto, para a emergência de um *pensamento por imagens* apto a prescindir de imagens imediatamente percebidas no ambiente imediato, aptidão que se estabeleceria duravelmente a partir dos cinco anos. Lahire chega a mencionar, na esteira de Foulkes, estudos que mostrariam que...

“pessoas que ficaram cegas antes dos cinco anos não pensavam visualmente nem na vida de vigília, nem nos sonhos, mas pessoas que ficaram cegas após os cinco anos continuaram a pensar em uma forma visual tanto na sua vida de vigília quanto nos seus sonhos. (...)...uma vez que um sistema autônomo de visualização está estabelecido, o sonhador não mais precisa contar com suas capacidades perceptivas visuais para ver coisas nos seus sonhos” (s/p)

O crucial, portanto, é a capacidade de “ver com o olho interno da mente” coisas que não estão visíveis na cena perceptual imediata, o que só acontece com o desenvolvimento da linguagem simbólica. Segundo Foulkes, quando começam a sonhar, ali por volta dos três anos, as crianças tendem a pensar em imagens fixas, não se percebendo como presentes nos seus próprios sonhos nem respondendo emocionalmente àquelas imagens. A partir

dos cinco e até por volta dos sete anos, as imagens oníricas se tornam mais dinâmicas, porém sem que o sonhador assuma ainda um papel central. Entre os sete e os nove anos, afinal, aquele dinamismo se traduz em tramas oníricas mais longas e complexas, nas quais o sonhador entra no sonho e responde emocionalmente aos eventos que nele ocorrem.

Em vez de uma oposição entre pensamento imagético e pensamento simbólico, portanto, uma abordagem aos sonhos informada pela psicologia do desenvolvimento mostra o *vínculo íntimo* entre ambos. Se a percepção visual antecede, no indivíduo humano, a aquisição da linguagem e, com ela, a complexificação de sua capacidade de simbolização do real, são somente essas últimas competências simbólicas que habilitam o mesmo indivíduo a construir, no espaço interno de sua psique, encadeamentos imagéticos desligados de apoios perceptuais imediatos (p.ex., a trama de um romance lido ou de um sonho sonhado).

É a capacidade de formar a imagem de um tigre em sua mente, mesmo quando não há qualquer tigre (ou representação visual de tigre) perceptível diante de seus olhos, que permite a você e a mim sonharmos com um tigre. E tal capacidade emerge em conexão com o aprendizado dos símbolos, a exemplo da marca convencional “t i g r e” que, embora “arbitrária” em si mesma, torna-se, graças à nossa socialização na linguagem, o símbolo espontâneo do animal cuja imagem aparece em sua mente quando você a lê.

Metáforas oníricas

Segundo Lahire, a necessidade de exprimir pensamentos e afetos visualmente e de modo condensado, oriunda das próprias condições sociopsíquicas em que se dá o sono, é a chave para o uso da *metáfora* nos sonhos. O sociólogo francês opõe tal tese à interpretação freudiana das metáforas oníricas, conforme a qual estas são sempre um disfarce em resposta às censuras internas da psique, as quais impediriam a manifestação direta (i.e., não metaforizada) dos desejos que se realizam no sonho.

Vimos que a modalidade visual e hipercondensada da expressão onírica leva frequentemente ao que Lahire chama de “literalização das metáforas” – por exemplo, em vez de comparar o devastador impacto emocional de um divórcio a um atropelamento, a pessoa, sofrendo em meio a um divórcio na vida de vigília, elabora expressivamente aquele impacto emocional em um sonho no qual ela é atropelada por um trem. Tal modo de expressão não é exclusivo ao sonho, mas aparece em outras manifestações expressivas dos seres humanos. Para dar um exemplo lahiriano (Lahire, 2010): em *A metamorfose*,

Kafka exprimiu seu sentimento pungente de ser tratado como um “parasita” pelo pai e pelos familiares criando um personagem literário que, na história por ele narrada, literalmente se transforma em um “inseto monstruoso”.

A literalização kafkiana da metáfora do parasita responde pelo componente “fantástico” de sua criação literária. No entanto, as metáforas como tais são amplamente veiculadas na linguagem cotidiana, inclusive em discursos de caracterização do real e em formas discursivas cuja economia é da literalização, sem que seus ouvintes precisem ser avisados do seu caráter metafórico. Por exemplo, quando alguém diz “Fulano é um parasita”, entendemos o que foi dito sem por um instante considerar que Fulano realmente se transmutou em um parasita, *à la* Gregor Samsa. O mesmo vale para comentários como “Sicrana é um anjo” ou “Aquela música é uma merda”.

Tal presença dá testemunho do caráter fundamental das metáforas no sistema conceitual de quaisquer linguagens ordinárias. Citando o trabalho clássico em que George Lakoff e Mark Johnson (1980) defendem essa tese, Lahire conclui: “já que o sonho está sob uma coação visual, ele meramente *acentua* ou *intensifica* o uso de metáforas já presente no pensamento desperto” (s/p; grifos meus).

Demasiado humano

O acento sobre a ubiquidade das metáforas na comunicação cotidiana se liga a uma tônica das partes finais de “*A interpretação sociológica dos sonhos*”: a crítica a concepções demasiado “descontinuístas” da relação entre a experiência onírica e as demais esferas de experiência humana.

Lahire está interessado no que é específico ao sonho dentre as *expressões humanas no plural*, mas sem esquecer que a experiência onírica é, afinal, uma variedade da *expressividade humana no singular*. Nesse sentido, não é de natureza a diferença entre o sonho e outras modalidades de expressão dos seres humanos – do relatório burocrático à palestra acadêmica, das ordens militares ao rito jurídico, do devaneio à criação literária, da “associação livre” no divã psicanalítico à “escrita automática” dos surrealistas. A diferença entre o sonho e as demais formas de expressão humana tem a ver, sim, com o *grau* ou *intensidade* com que certas características expressivas nele aparecem, não com uma distinção qualitativa entre um e outras. Enfatizar a relativa continuidade entre essas diversas modalidades de expressão humana significa contrapor-se a concepções demasiado *dicotômicas* da diferença entre a atividade mental da vigília e a atividade

mental do sonho, concepções que proliferaram, por exemplo, em certos setores da filosofia e da neurociência.

Uma vez mais sem citar Bourdieu, Lahire trouxe à minha mente a crítica que o autor de *O senso prático* fez a modelos intelectualistas da subjetividade humana. Isto porque, no mais das vezes, contrastes exacerbados entre a vigília e o sonho tendem a tomar as modalidades mais lógicas, reflexivas e controladas de pensamento como, se não exclusivas, pelo menos *típicas* da mente humana acordada. As discrepâncias entre tais modos de funcionamento mental e aqueles próprios à experiência onírica terminam exageradas, nesse sentido, na medida em que se negligencia a frequência com que a subjetividade, na vigília, opera de modos bastante similares àqueles do sonho, isto é, com base em estados afetivos, associações “soltas”, raciocínios vagos e *tutti quanti*. Lahire conclui:

“O erro consiste em tomar a consciência desperta em sua forma mais deliberada, introspectiva e racional como a medida padrão contra a qual o sonho é visto e interpretado. Tal abordagem transforma o sonho em uma produção simbólica que é inevitavelmente ‘estranha’, ‘incoerente’, ‘ilógica’ e ‘atípica’, produzida por seres que seriam fundamentalmente conscientes e racionais” (s/p).

Plurifuncionalismo onírico

“Plurifuncionalismo onírico” é palavroso, eu sei, mas designa uma conclusão importante a que Lahire chega no final de sua investigação: *o sonho não possui uma única função psíquica dentre os seres humanos*. Em vez disso, ele pode desempenhar, como a linguagem ordinária, uma multiplicidade de funções.

Exibindo um pouco daquela reflexividade tão pregada por seu mestre Bourdieu, Lahire nota que existe algo de decepcionante em uma conclusão como esta, já que muito da *libido sciendi* animando teorias e pesquisas sobre os sonhos aposta em uma resposta no singular: “a função do sonho é...”.

Freud, por exemplo, embora reconhecesse a multiplicidade dos desejos reprimidos (desde que basicamente sexuais) que podiam buscar sua realização disfarçada em sonhos, afirmou que essa realização disfarçada derivava do propósito-chave do sonho: proteger o sono do indivíduo contra perturbações externas e internas que pudessem acordá-lo. Na visão freudiana, enquanto os estímulos externos são reintegrados ao contexto do sono,

como vimos no post anterior desta série, as ameaças internas representadas pelos desejos reprimidos são neutralizadas pelas “formações de compromisso” que os disfarçam, resguardando assim a continuidade do sono. Caso a satisfação fantasiosa daqueles desejos do id fosse aberta e sem qualquer censura (p.ex., um sonho explícita e detalhadamente incestuoso), o ego e o superego viveriam aquela realização como um trauma, a tal ponto que o sono seria perturbado ou mesmo interrompido.

Vários outros autores propuseram diferentes candidatos explicativos à pergunta no singular: “qual é a função do sonho?”. Os candidatos envolvem “resolver conflitos, recuperar aspectos negligenciados da personalidade, desenvolver o ego, manter e desenvolver o self, regular o humor, adaptar-se ao estresse ou reduzir tensão, voltar no tempo para um passado confortável, livrar-se de coisas inúteis ou custosas” (s/p), dentre vários outros[ii].

No exame do “papel funcional” do sonho, a substituição do singular pelo plural supõe que, assim como os demais órgãos continuam a funcionar durante o sono, o cérebro não encontra nesse estado a interrupção de sua atividade, mas *uma das formas da continuação de sua atividade*. Na medida em que tal órgão foi transformado pela socialização em expressivo e simbolizador, é compreensível que tal atividade de expressão simbólica persista também durante o sono, ainda que ela ganhe características particulares, explicáveis devido às próprias condições particulares em que ela se dá.

Com efeito, o plurifuncionalismo onírico de Lahire se torna mais persuasivo justamente quando, ao tomarmos o humano como um animal que pensa e fala por símbolos, comparamos a pergunta “por que sonhamos” a questões como “por que falamos?” ou “por que pensamos?”. Os propósitos a que servem o pensamento e a fala são variados, como afinal também são as funções do sonho:

“Em vez de *servirem* para manter o cérebro ativo durante o sono,...[os sonhos] *são* o tipo de processo mental que acontece durante o sono, dado que a atividade cerebral não para quando estamos dormindo. Os muitos exemplos de sonhos publicados por pesquisadores demonstram que sonhos variam enormemente em natureza: sonhamos com eventos estressantes que virão (provas, viagem de avião, entrevistas de emprego etc.) ou com eventos antecipados pelos quais se anseia (encontros românticos, promoção profissional etc.), com momentos passados (que podem incluir catástrofes ou guerras no caso de sonhos pós-traumáticos, situações humilhantes ou embaraçosas, assim como tristes ou

felizes), com situações difíceis (em um contexto profissional, familiar, social, sentimental, sexual, político, religioso etc.), com situações que desejamos para nossas vidas, mas permanecem não realizadas, e assim por diante” (s/p; grifos do autor).

Et voilà...

Como meu sonho de ontem para hoje cumpriu a importante função de buscar quem mora longe, convido Bethania e Gal para concluírem essa série de posts. Como sempre, obrigado a você que chegou até aqui:

<https://www.youtube.com/watch?v=eKG44sMk--0>

Notas

[i] Não se trata apenas da dominância das imagens, mas também do fato de que, como o indivíduo se comunica consigo mesmo no sonho, é frequente que ele assuma poderes telepáticos, por assim dizer: ele se torna capaz de saber o que pensam e sentem as pessoas que aparecem no seu mundo onírico (p.ex., uma orientação carinhosa ou hostil em relação a ele), por vezes tornando supérfluo o diálogo verbal.

[ii] Lahire desconhece o trabalho do neurocientista brasileiro Sidarta Ribeiro (2019), mas discute uma versão particular – bem mais reducionista – das teorias que reconhecem no sonho alguma função “oracular”, isto é, de ensaio imaginativo de futuros possíveis. Com base na psicologia evolucionária, abordagem centrada nas supostas funções adaptativas de tais ou quais atributos humanos, o neurocientista finlandês Antti Revonsuo (2000) propôs que a função biológica dos sonhos seria a simulação de ameaças, a qual permitiria ao sonhador “ensaiá-las” juntamente com os meios possíveis para enfrentá-las (s/p).

Referências

FOULKES, David. *Children’s dreaming and the development of consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LAHIRE, Bernard. *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte, 2010.

_____. *L’interprétation Sociologique des rêves*. La Découverte, 2018.

_____The sociological interpretation of dreams. Polity, 2020.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. Metaphors we live by. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

PETERS, Gabriel. “Heurística da insanidade”. In: NEVES, Fabricio; CORRÊA, Diogo; PETERS, Gabriel (org.). Existe teoria social no Brasil? Conceitos e debates. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2024.

REVONSUO, Antti. “The reinterpretation of dreams: an evolutionary hypothesis on the function of dreaming”. Behavioral and brain sciences, 23: 6, p.877-901, 2000.

RIBEIRO, Sidarta. O oráculo da noite. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.