

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 38 No. 2 Maio - Agosto 2025

ARTIGO

SONHAR PARA EVITAR O FIM DA ARQUEOLOGIA: OS SONHOS COMO METODOLOGIA DE PESQUISA E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO ARQUEOLÓGICO

José Roberto Pellini*

RESUMO

Neste artigo parto da ideia de que sonhos, visões e intuições, antes de serem um conjunto de representações criadas por um inconsciente psíquico individual, são experiências reais e, dessa maneira, são uma fonte legítima de conhecimento. Incorporar sonhos, visões e intuições como fonte de dados na arqueologia abre novos caminhos de entendimento da realidade, possibilitando uma epistemologia pluriversal e contracolonial. O uso dos sonhos como metodologia de pesquisa na arqueologia não é apenas uma inovação técnica, mas uma verdadeira reconfiguração do modo como entendemos o conhecimento. Se em algumas sociedades os sonhos, visões e intuições têm caráter epistemológico, não há por que negar a possibilidade de utilizar essas experiências como base de conhecimento.

Palavras-chave: Sonhos; Invisível; Arqueologia; Metodologias alternativas; Ontologia.

* Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: jrpellini@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3012-5288>.

DREAMING TO AVOID THE END OF ARCHAEOLOGY: DREAMS AS A RESEARCH METHODOLOGY AND THE PRODUCTION OF ARCHAEOLOGICAL KNOWLEDGE

ABSTRACT

This study starts from the idea that dreams, visions, and intuitions, rather than a set of representations from an individual unconscious psychic, configure real experiences and thus a legitimate source of knowledge. Incorporating dreams, visions, and intuitions as a source of data in archaeology opens new ways of understanding reality, enabling a pluriversal and counter-colonial epistemology. The use of dreams as a research methodology in archaeology offers, rather than a technical innovation, a true reconfiguration of the way we understand knowledge. If dreams, visions, and intuitions have an epistemological character in some societies, no reason exists to deny the possibility of using these experiences as a basis for knowledge.

Keywords: Dreams; Invisible; Archaeology; Alternative methodologies; Ontology.

SONAR PARA EVITAR EL FIN DE LA ARQUEOLOGÍA: LOS SUEÑOS COMO METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO ARQUEOLÓGICO

RESUMEN

En este artículo parto de la idea de que los sueños, visiones e intuiciones, antes de ser un conjunto de representaciones creadas por un inconsciente psíquico individual, son experiencias reales y, de esta manera, una fuente legítima de conocimiento. La incorporación de sueños, visiones e intuiciones como fuente de datos en arqueología abre nuevos caminos para comprender la realidad, lo cual permite una epistemología pluriversal y contracolonial. El uso de los sueños como metodología de investigación en arqueología no es solo una innovación técnica, sino una verdadera reconfiguración de la forma en que entendemos el conocimiento. Si en algunas sociedades los sueños, las visiones y las intuiciones tienen un carácter epistemológico, no hay razón para negar la posibilidad de utilizar estas experiencias como base del conocimiento.

Palabras clave: Sueños; Invisible; Arqueología; Metodologías alternativas; Ontología.

ENTRE FAIXAS DE ALGODÃO

Eu não sei bem que horas eram, só sei que estava meio escuro dentro da tumba. Eu seguia escavando uma das câmaras subterrâneas da Tumba Tebana 123 (TT123), sem muitas preocupações na cabeça. Estava relaxado e focado na evidenciação dos objetos no solo. Era um contexto um tanto complexo, com muitas rochas de pequeno e médio porte, muitos ossos humanos e, sobretudo, uma quantidade insana de tecidos de embalsamamento, o que tornava a decapagem muito difícil. Por entre os ossos humanos desarticulados havia dois corpos inteiros mumificados, mas já sem as faixas. A luz estava fraca na tumba e o tempo parecia ter parado, quando uma das múmias se levantou, sentou-se de pernas cruzadas e resmungou algo. Eu olhei calmamente para ela, como se fosse a coisa mais normal do mundo, e perguntei do que ela reclamava. Ela falou que estava cansada da maneira que os arqueólogos tratavam os corpos humanos nas escavações no Egito; aliás, cansada não, ela estava absolutamente indignada. Falei para ela que eu concordava, sobretudo em relação àquelas missões que tratam os ossos como se fossem cacos de cerâmica. Não são poucos os casos em Luxor em que ossos humanos são guardados em caixas, todos separados, ou simplesmente abandonados em algum canto da escavação. Perguntei à múmia como ela queria ser tratada, e ela respondeu que queria ser tratada com mais dignidade. Durante a conversa acabamos falando da maneira de acondicionar os ossos humanos, e ela me disse duas coisas: primeiro, que, antes de ser objeto científico, é uma humana e assim deveria ser tratada; segundo, em vez de ser colocada em uma caixa de papelão, que é como a maioria das missões no Egito acondicionam os ossos, inclusive a nossa missão, ela gostaria de ser (re)enfaixada com tecidos de algodão virgem. Nesse instante ela me pediu: “Você poderia fazer isso? Você poderia comprar rolos de algodão virgem e nos (re)enfaixar?”. Eu disse: “posso sim, mas é isso que vocês querem, isso é o melhor para vocês?”. “Sim, é isso que nós queremos, isso vai nos deixar descansar finalmente. Depois que nossos corpos foram destroçados ao longo dos anos por aqueles que vieram aqui procurar tesouros, nunca mais descansamos.” Eu disse que, por mim, estava tudo certo e que no dia seguinte eu iria comprar os tecidos. Foi quando a múmia disse: “Não se esqueça, algodão virgem”. Nesse momento acordei sobressaltado, pois o despertador já estava tocando. Eram cinco da manhã, hora de ir para a TT123.

Enquanto tomava café, o sonho da noite anterior ainda estava vivo, e o pedido da múmia ainda ressoava na minha cabeça. Tudo havia sido muito real, fenomenologicamente real. Cheguei na tumba e fiquei olhando por muito tempo os corpos mumificados. Na hora do almoço fui conversar com Mohamed Faruk, um amigo que me acompanha há mais de quinze anos. Mohamed estava tendo uma etapa muito agitada em 2024. Ele já havia visto um *jinn* na TT123 e já havia sido atacado por *sheitans* em sua casa, ficando doente, de cama, por quase três semanas por conta disso. Perguntei se seria fácil encontrar algodão virgem e quanto isso custaria se decidíssemos (re)enfaixar todas as múmias. Mohamed perguntou o porquê, e eu contei o sonho. Achei que acharia que eu estava enlouquecendo, mas, no fim, ele tratou tudo com normalidade e ainda perguntou se a múmia havia dado alguma outra especificação sobre os tecidos e sobre como gostaria de ser (re)enfaixada. Acho que a reação de Mohamed me deixou mais perplexo do que o sonho com a múmia. Ele disse que iria pesquisar o preço e me ligaria à tarde.

O sonho e o pedido da múmia não saíam da minha cabeça, e eu me perguntava seguidamente se deveria atender a esse pedido ou se havia sido apenas um sonho, motivado pela presença de uma amiga que fora nos visitar no dia anterior, Salima Ikran, uma das maiores especialistas do mundo em corpos mumificados. Durante a visita de

Salima chegamos a cogitar a hipótese de (re)enfaixar as múmias com tecido. Ela mesma tinha dúvidas sobre isso, assim como eu. Provavelmente era isso: eu estava com aquela ideia na cabeça e isso tinha afetado meu sonho. Naquela mesma noite a múmia voltou a aparecer em sonho e me perguntou por que eu estava tão hesitante em comprar o tecido e fazer o que ela havia pedido. Eu disse a ela que não podia tomar uma decisão sobre como acondicionar os corpos humanos que estavam na tumba baseado em um sonho. Foi aí que ela perguntou muito diretamente por quê. Eu falei: porque é um sonho e, por mais que pareçam reais, sonhos não são reais e que aquilo tudo não passava de uma projeção das conversas que havíamos tido dias antes na tumba sobre o acondicionamento dos corpos. Nesse instante, ela disse que eu estava enganado e que estar em um sonho não provava que ela não era real. Disse então que eu deveria atender seu pedido, pois esse seria o comportamento adequado.

Mais uma vez acordei com aquela impressão de ter vivenciado todo aquele sonho e acabei tomando a decisão de pedir a Mohamed que comprasse o tecido. Ainda nesse dia começamos a (re)enfaixar os corpos mumificados. Eu e Mohamed demos início aos trabalhos e, em questão de minutos, todos os egípcios que trabalhavam conosco pararam suas atividades e vieram ver o que estava acontecendo. Sem eu mesmo perceber, fui retirado daquela atividade, e Mohamed e os outros egípcios assumiram a tarefa, com um cuidado extremamente afetuoso. A notícia correu a Necrópole e, no dia seguinte, outros egípcios que trabalham no West Bank de Luxor vieram ver o que os “brasileiros” estavam fazendo. Havia uma grande comoção no ar. Muitos vinham de longe e todos nos cumprimentavam dizendo que estavam felizes por estarmos tratando os corpos com dignidade. Até o dono da empresa na qual compramos o tecido de algodão, quando soube o que íamos fazer, nos doou dezenas de metros e me enviou um presente.

Quando cheguei ao Brasil, contei essa história para algumas pessoas. O mais interessante é que ninguém se mostrava preocupado em discutir se usar o tecido de algodão era o correto ou não do ponto de vista da preservação. O mais importante e preocupante na opinião da maioria era eu ter aceitado o conselho de uma suposta múmia em um sonho. Ter seguido as informações que me foram dadas por uma múmia em sonho e ter usado isso como uma metodologia para acondicionar os corpos parecia uma grande insanidade. Para mim a grande questão era: por quê? Para muitos a resposta é tão óbvia que a questão nem deveria ser formulada, mas, ainda assim, por que acreditar que os conhecimentos gerados durante um sonho não podem ser utilizados em uma pesquisa científica?

Neste artigo parto da ideia de que sonhos, antes de serem um conjunto de representações criadas por um inconsciente psíquico individual, são experiências reais e, dessa maneira, são uma fonte legítima de conhecimento. Incorporar o mundo dos sonhos à academia abre novos caminhos de entendimento da realidade, possibilitando uma epistemologia pluriversal e contracolonial. A ideia de que os sonhos podem ser uma metodologia científica fidedigna nos convida à reflexão sobre as formas alternativas de compreender o mundo e as múltiplas realidades que não podem ser reduzidas a uma epistemologia empirista, que equaciona o real apenas com o concreto e o visível. O uso dos sonhos como metodologia de pesquisa na arqueologia não é apenas uma inovação técnica, mas uma verdadeira reconfiguração do modo como entendemos o conhecimento. Ailton Krenak (2019) diz que é hora de sonhar para evitar o fim do mundo. Talvez seja também a hora de sonhar para evitar o fim da arqueologia.

OS SONHOS NA TRADIÇÃO ISLÂMICA: A EPISTEMOLOGIA DE IBN ARABI

Como demonstra Morris (2021), para os muçulmanos, os sonhos não representam um problema, já que sua veracidade é estabelecida tanto no pelo Alcorão quanto pelas

Hadith. Corbin (1964) sugere que, para os muçulmanos, não apenas os sonhos são fontes legítimas de conhecimento, como também as experiências oníricas são mais reais do que as experiências concretas da carne, e é por isso que, entre os muçulmanos, as pessoas geralmente não duvidam de seus sonhos e muito menos questionam as informações que recebem por meio deles (El-Aswad, 2002; Mittermaier, 2011).

Ibn Arabi (1968) defendia a ideia de que os sonhos têm a função epistemológica de permitir que os seres humanos acessem o chamado “mundo imaginal” (*Ālam al-Mithāl*), um mundo intermediário que se localiza entre o visível e o invisível, entre o físico e o metafísico, o plano onde espíritos e corpos trocam qualidades: espíritos se materializam e corpos se espiritualizam (Chittick, 1994). Corbin (1964) usa o termo imaginal e rejeita o termo imaginário, porque imaginário significa irreal, fantástico e utópico no Ocidente, e, para o islamismo, o mundo imaginal é um mundo tão ontologicamente real quanto o mundo material físico dos sentidos. Esse é um mundo onde o espiritual assume uma forma corporal e as formas corporais assumem uma forma espiritual, um mundo de materialidade imaterial e imaterialidade material (Pellini, 2018). No mundo imaginal, as imagens são e não são, o que significa dizer que as imagens contêm simultaneamente atributos do material e do imaterial e somente a imaginação reconhece que elas são simultaneamente verdadeiras e falsas, ou nem verdadeiras, nem falsas. Ibn Arabi (1968) usa o exemplo do espelho para explicar as propriedades do mundo imaginal, uma vez que, no espelho, estamos lá, sem estar lá. É a mesma coisa que acontece nos sonhos, porque nos sonhos estamos, sem estar lá. É justamente por isso que Corbin (1964) considera o mundo dos sonhos o melhor exemplo do mundo imaginal. De acordo com Ibn Arabi, “Allah placed dreams in world so that all men might witness the Imaginal World and know that there exists another world, similar to the sensory world” (1968, III, 128, 23).

Quando explica como os sonhos ocorrem, Ibn Arabi diz que tudo tem início durante a vigília, quando estamos despertos e percebendo o mundo ao nosso redor (Morris, 2021). Conforme percebemos o mundo, vamos espiritualizando os objetos sensoriais que nos chamam a atenção ou que são importantes para nós. Uma vez espiritualizados, esses objetos, que já não são mais objetos físicos, são armazenados no Tesouro da Imaginação. Os sonhos ocorrem quando a alma humana olha para o que foi armazenado no tesouro para obter conhecimento.

Ibn Arabi distingue entre o olho da percepção sensorial, que vê durante a vigília, e o olho da imaginação, que é capaz de ver durante o sono e a vigília. Segundo ele, o uso de cada olho também determina a localização cósmica da visão durante o estado de vigília (Morris, 2021). Se a visão for percebida pelo olho da percepção sensorial, então a visão estaria localizada no nível macrocósmico do mundo imaginal, ou seja, a imaginação descontínua. Se, por outro lado, a visão é percebida pelo olho da imaginação, ela estaria localizada no nível microcósmico ou no nível contíguo da alma. Ibn Arabi também diz que essas imagens oníricas não são meramente alucinações do sujeito, mas têm uma existência imaginal no nível microcósmico ou macrocósmico, o que lhes permite “existir” como “corpos sutis”, ou seja, coisas que têm características corpóreas e espirituais (Morris, 2021). Esse aspecto dos sonhos constitui a dimensão objetiva que fornece à imaginação um status ontológico.

No mundo dos sonhos, nós vivenciamos e experimentamos a realidade de uma forma diferente. Podemos falar de espaço-tempo lá, mas esse é um espaço-tempo diferente. Podemos falar de movimento, mas o movimento não segue as mesmas regras da física newtoniana que regem o mundo material físico. Esse é um mundo como a nossa realidade cotidiana, mas não da mesma ordem da corporeidade, pois a materialidade pode ser percebida, mas não tem presença física, ela está presente e ausente simultaneamente.

Como no mundo dos sonhos não estamos presos às convenções do espaço-tempo, não só podemos viajar para qualquer lugar, mas também podemos encontrar os seres que habitam o mundo imaginal, como os *jinn*, anjos, demônios, os mortos, nossos antepassados e os santos. Assim, o mundo dos sonhos não é apenas um espaço liminar onde tudo é possível, mas também é um espaço relacional de encontros, um espaço social e politicamente significativo que interage com o material, mas que não pode ser reduzido a ele.

Mittermaier (2011) classifica os sonhos em três categorias:

- a) Sonhos verdadeiros: são inspirados pelo divino e considerados como uma bênção de Allah; incluem sonhos com o Profeta, com santos e mesmo com antepassados. A autora se refere a esse tipo de sonho como *dream-vision* para indicar que o termo árabe abrange tanto experiências noturnas quanto visões acordadas, bem como para enfatizar que tais sonhos são diferentes dos sonhos comuns, pois constituem uma intervenção divina no cotidiano. Os sonhos verdadeiros, segundo a autora, fornecem o conhecimento epistemológico do mundo invisível, *al-ghayb*, o desconhecido que excede o conhecimento humano comum e que é acessível apenas por meio da imaginação.
- b) Sonhos malignos e pesadelos: são provocados por *jinns*, *sheitans* e *iblis*, sendo considerados como sonhos perigosos.
- c) Sonhos emocionais: se originam a partir de nossas próprias experiências no mundo.

O mundo dos sonhos constitui realidades com potenciais consequências no mundo material. A visitação onírica de um santo, por exemplo, pode levar à distribuição de comida no santuário ou pode resultar na construção de túmulos e capelas. Dessa forma, os sonhos funcionam também como um espaço de socialização, onde seres do mundo visível encontram seres do mundo invisível e onde os seres do mundo invisível podem reivindicar sua própria história.

Em resumo, no mundo islâmico, os sonhos não são pensados como reflexos do inconsciente ou distúrbios da mente, mas como expressões legítimas da criação contínua e da transformação das formas. Para Ibn Arabi (1968), os sonhos não apenas revelam realidades espirituais e metafísicas, mas também possuem a capacidade de sintetizar opostos, como a luz e a escuridão, o ser e o não ser. Ele vê nos sonhos a possibilidade de perceber a transmutação constante da existência, um fenômeno que é central para a compreensão da natureza do mundo. Segundo o filósofo, os sonhos, como experiências intermediárias, fornecem pistas sobre a criação e as dinâmicas do Universo que a razão discursiva não pode alcançar. Ou seja, os sonhos abrem um espaço para a percepção da fluidez e da mudança, do devir, características essenciais da realidade que não podem ser capturadas pela racionalidade limitada e pela fixação na aparência das coisas.

OUTROS SONHADORES. OS SONHOS NO CONTEXTO INDÍGENA: SABERES ANCESTRAIS E VISÕES COLETIVAS

Não é apenas para os muçulmanos que os sonhos e as visões são considerados meios naturais para acessar o conhecimento e estabelecer relações com o mundo. Como Shiratori *et al.* (2022) nos mostram, para diferentes povos indígenas das Américas, os sonhos funcionam como uma forma de conexão com o mundo e com os mais diversos seres que o habitam. Os autores demonstram que os sonhos seriam concebidos pelos povos indígenas mais como experiências reais, capazes de influenciar a vida desperta, do que como representações geradas por um inconsciente psíquico individual. Dessa maneira, os sonhos são uma forma de acessar a realidade espiritual e transcender as limitações da individualidade, ao contrário do que ocorre na lógica ocidental, em que os sonhos são vistos como simples manifestações do inconsciente. Ainda segundo os autores, os sonhos, entre muitos grupos indígenas, são considerados

não apenas manifestações pessoais, mas também mediadores de sabedoria ancestral e uma forma de se estabelecer uma comunicação com o mundo espiritual. Os sonhos são considerados uma faculdade de percepção que permite a conexão com realidades alternativas (Coronado, 2016). Nesse sentido, os sonhos não apenas são pontes entre os mundos material e imaterial, mas lugares onde é possível obter conhecimentos com uma ampla gama de seres espirituais (Ward, 2024).

De acordo com Tassinari (2008), há vários exemplos etnográficos em que é possível ver que os sonhos são formas tão legítimas de se obter conhecimento quanto aquelas que ocorrem durante a vigília. Cajete (2000) demonstra que, entre populações de nativos da América do Norte, os sonhos são encorajados e facilitados, pois é por meio deles que os indivíduos são guiados e informados. Ao mesmo tempo, os sonhos são pensados como uma extensão da vigília, que permite obter conhecimento de eventos que já ocorreram ou que podem ou irão acontecer.

Para os Anishinaabek, os sonhos são o espaço onde as pessoas recebem de maneira implícita ou explícita instruções que são passadas pelos espíritos (Shawanda, 2020). Entre os Anishinaabek, as informações que são transmitidas podem variar, desde o uso de plantas medicinais, instruções de cura, orientação cerimonial, o encontro de itens/pessoas perdidas, conversas com o animado e o inanimado, até o conhecimento de eventos futuros (Deloria Jr., 2006). Segundo Shawanda (2020), os sonhos são importantes para os Anishinaabek porque lhes dão a capacidade de transcender para o espaço sagrado e retornar à terra de seus ancestrais; ou seja, sonhar permite coexistir dentro do mesmo domínio que os ancestrais, em um espaço onde passado, presente e futuro ocorrem simultaneamente.

Entre os Chippewa, os sonhos são a base fundamental para a educação e uma fonte inesgotável de conhecimento. Densmore (1979, p. 78) relata a importância do conhecimento obtido com os sonhos para um ancião Chippewa: “antigamente, nosso povo não tinha educação. Eles não podiam aprender com livros ou professores. Toda a sua sabedoria e conhecimento vinham a eles em sonhos. Eles testavam seus sonhos e, dessa forma, aprendiam sua própria força”.

Essa relação entre sonhos e conhecimento também está muito presente entre os Yanomami. Para o povo yanomami, é nos sonhos que os conhecimentos do passado, do presente e do futuro são comunicados. Sendo assim, dormir e sonhar são condições fundamentais para o aprendizado, um processo contínuo e dinâmico que integra a espiritualidade à vida cotidiana. Davi Kopenawa, líder indígena yanomami, explica que, para eles, o processo de conhecimento está intimamente relacionado ao mundo dos sonhos, onde se pode ver as coisas de maneira mais clara. O sonho, para os Yanomami, é uma experiência que se realiza em conexão com os espíritos e as entidades do mundo invisível. Sendo assim, não é apenas uma experiência pessoal, mas uma porta para o conhecimento coletivo da comunidade e dos ancestrais (Hart, 2010). Nesse contexto, os sonhos não são meras abstrações ou metáforas; são elementos reais e essenciais para a prática do conhecimento indígena. Assim, o sonho se configura como um meio legítimo e vital de acesso ao conhecimento tradicional, fornecendo uma metodologia que é simultaneamente pessoal, cultural e espiritual: “Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento” (Kopenawa; Albert, 2019, p. 465).

Segundo Niño Vargas (2007), para os povos chimila, que vivem no norte da Colômbia, os sonhos são considerados acontecimentos tão reais como qualquer outro que tem lugar durante a vigília; a grande diferença é que, durante a vigília, as vivências são experimentadas pelo corpo físico e, nos sonhos, por uma espécie de duplo. Essa concepção

dos sonhos é semelhante à dos camponeses de Cuzco (Lezama, 2017) e das comunidades rurais de Ayacucho (Cecconi, 2017). Em Cuzco, por exemplo, quando alguém conta um sonho, os eventos são narrados como acontecimentos reais. Segundo Canal (2017), esses exemplos transformam as relações entre vigília e sono numa questão relativa às formas como o mundo é fenomenologicamente experienciado. Nesse sentido, o autor defende que, nas comunidades andinas, as relações entre o corpo e a alma sonhadora não seriam de complementaridade, mas de consubstancialidade. Ao mesmo tempo, o autor sugere que: “embora o sonho faça parte da experiência individual da pessoa, ele nunca seria vivenciado pelo sonhador se os protagonistas ou agentes que transmitem as mensagens ou conselhos do sonho não o tivessem sonhado anteriormente” (Canal, 2017, p. 14). Ou seja, não são as pessoas que sonham, mas os santos, os deuses, os encantados que sonham com as pessoas (Lezama, 2017). Algo semelhante se dá entre as comunidades de Ayacucho, onde o espírito da montanha pega e seduz as pessoas em sonhos (Cecconi, 2017), e entre os Tzeltlas, onde não se sonha, mas sonha-se pelo sonho (Pitarch, 2017). Esse tipo de relação é análogo ao que os aborígenes da Austrália conhecem como “Tempo de Sonho”. Segundo Spencer e Gillen (1968), o tempo dos humanos nada mais é do que um sonho dos ancestrais.

Pitarch (2013) e Canal (2017) sugerem que, entre as comunidades andinas, os sonhos, mais que uma atividade e que uma narrativa, são um estado ontológico. Em outras palavras, são uma condição de ser e, por isso, deve-se levar a sério o status de realidade do sonho, enquanto um domínio interpessoal para a ação, a interação e a experiência. Segundo os autores, os sonhos são o domínio dos espíritos, das divindades, dos mortos, das almas. Um modo de existência extremamente instável que ignora as coordenadas cronométricas e carece de tempo e espaço. Nessa dimensão, as divisões não são claras, nem transparentes, pois se encontram numa situação de indeterminação, ou seja, num estado intermediário que não é nem mistura, nem separação. Nesse sentido, as comunidades andinas concebem os sonhos de forma semelhante ao que é colocado por Ibn Arabi sobre o mundo imaginal. Se, para Canal (2017), os sonhos entre as comunidades andinas assumem papel ativo em relação à vigília, desde que o mundo da vigília é sonhado pelo sonho, para Ibn Arabi, as experiências dos sonhos são mais reais do que as experiências da vigília.

O SONHO COMO METODOLOGIA DE PESQUISA

Fica claro nesses exemplos que os sonhos em algumas sociedades não são um acontecimento sem sentido ou uma elaboração fantasiosa, mas experiências perceptivas reais (Wind, 2019) que têm por base uma atividade incorpórea durante a qual se começa a vivenciar e perceber realidades e conhecimentos alternativos (Niño Vargas, 2007). Segundo Krippner (1999), o fato de o conteúdo do sonho ser relatado demonstra pelo menos que um tipo de epistemologia alternativa ocorre em relação ao ciclo sono/vigília, após o qual o experimentador ganhou algum tipo de conhecimento.

O sonho como forma de conhecimento é uma experiência que se abre para mundos não visíveis, e essa abertura está em oposição à epistemologia empirista dominante, que limita o conhecimento ao visível e ao mensurável (Absolon, 2008; Chilisa, 2020; Marsden, 2004; Shawanda; Manitowabi, 2023). A ideia de que a “verdadeira realidade” é apenas aquilo que pode ser empiricamente verificado elimina outras formas autênticas de percepção e entendimento, como os sonhos, as visões e as experiências espirituais. No ocidente, do Renascimento ao Iluminismo, os sonhos passaram por um processo de racionalização que levou o sonhar a uma situação de total descrédito (Rodrigues, 2019). Dessa maneira, na Modernidade, os sonhos passaram a ser explicados por fatores

naturais e físicos e a inspiração onírica perdeu relevância como forma de conhecimento (Koselleck, 2017, p. 167). Em grande parte, é por conta desse processo de racionalização dos sonhos que a academia ainda resiste a utilizá-los como uma ferramenta válida de pesquisa e uma fonte legítima de conhecimento.

Marsden (2004), assim como outros autores, principalmente autores indígenas como Tobón (2015), Shawanda e Maniowabi (2023) e Absolon (2011), defendem a necessidade de legitimar o sonho como uma ferramenta de pesquisa. Os autores acreditam que resgatar o poder dos sonhos seria resgatar modos de subjetivação e aquisição de conhecimento diferentes daqueles utilizados pelo mundo ocidental, capitalista e neoliberal. Marsden (2004) nos pergunta: por que a evidência física como base para a pesquisa deve ser validada mais do que a evidência não física? Não é geralmente verdade que nossas psiques não conseguem distinguir entre o que vemos quando acordados e o que vemos quando sonhamos? Não é também verdade que respondemos emocional, mental, espiritual e até fisicamente aos sonhos da mesma forma que respondemos às experiências de vigília?

As formas imateriais de perceber e compreender o mundo foram estigmatizadas no ocidente moderno (Coronado, 2016; Mignolo, 2013). Como nos mostra Howes (2006), o modelo hegemônico ocidental proclama a superioridade dos cinco sentidos e desvaloriza a percepção do mundo invisível. Assim, o conhecimento a partir dos sonhos, das visões e da intuição foi violentamente descreditado. Mas, como demonstram Peile (1994), Chilisa (2020), em muitas sociedades o que é considerado como um dado empírico inclui não somente os sentidos aristotélicos, mas muitos outros sentidos, como intuição, sonhos, visões e recebimento de sinais do mundo natural. Então por que não considerar a experiência onírica como uma fonte de conhecimento? Metodologias que incluem não apenas aquilo que é empiricamente observado mas também outras maneiras de formar conhecimento reconhecem a interconexão, interdependência e relacionalidade de todas as coisas, tornando a integração de crenças espirituais, valores e experiências um caminho válido para se conhecer uma realidade (Chilisa, 2020).

Um bom exemplo de combinação de métodos tradicionais e alternativos de obtenção de conhecimento dentro das ciências é o trabalho de Hirt (2012) com a cartografia Mapuche. Hirt (2012) discute a incorporação de sonhos e de práticas de sonho como uma fonte de informação geográfica, em projetos de mapeamento participativo conduzidos em contextos indígenas. De acordo com Hirt, se assumirmos que todas as tradições de conhecimento são legítimas, diferindo apenas nas maneiras como são montadas, então podemos aceitar a ideia de que um sonho pode trabalhar junto com um GPS, um mapa topográfico, uma imagem de satélite ou uma entrevista em profundidade. O autor argumenta que o conhecimento indígena, em vez de ser meramente um objeto de estudo para a ciência ocidental, pode ser parte de um repertório transcultural de metodologias de pesquisa. Durante o processo de mapeamento do território Mapuche, por exemplo, os sonhos foram assumidos para ajudar na localização e realocação de locais sagrados e na comunicação com os espíritos do território. Sonhos ou visões informam o sonhador sobre as características ou sobre o que está acontecendo em outros lugares, seja por meio do diálogo com espíritos ou por meio de viagens virtuais em diferentes espaços. A consulta contínua dos participantes com seres não humanos, durante o processo de mapeamento, tornou os espíritos atores no sentido pleno da palavra, envolvendo-os no projeto da mesma forma que seus pares humanos. A diferença entre um GPS e um sonho é que o primeiro dá indicações quantitativas e mensuráveis sobre a localização de um lugar, enquanto o segundo fornece informações qualitativas sobre ele.

A própria arqueologia tem uma longa história de uso dos sonhos como fonte de informação. Como nos mostram Al-Houdalieh (2012) e Von Bieberstein (2021), no oriente

próximo a busca por antiguidades e a identificação de sítios arqueológicos envolve não apenas o uso de tecnologias modernas, como mapas de satélite e detectores de metal, mas também o uso de tecnologias tradicionais como sonhos, visões e intuição. Segundo Al-Houdalieh (2012), a maioria dos caçadores de tesouros acredita na existência de duas categorias distintas de tesouros: os normais e aqueles que são protegidos por *jinn*s protetores de tesouros. Encontrar antiguidades protegidas por *jinn*s não depende de técnicas de escavação, mas de negociações com os *jinn*s.

Segundo Mohamed Mohsen¹, um morador da antiga vila de Qurna (uma vila de casas que se localizava acima e por entre as tumbas da Necrópole Tebana), os *jinn* aparecem em Qurna justamente por causa dos túmulos faraônicos:

Esses Jinnns aparecem por causa do túmulo embaixo... nós ouvimos algumas histórias sobre isso, se você ficar quieto perto do túmulo, nada de ruim acontece. Mas se você começar a fazer barulho perto do túmulo ou bater no túmulo, os Jinnns que protegem os tesouros aparecem... e isso ocorre porque esses Jinnns protegem o tesouro (Mohsen, 2023).

Mohamed Omar Kalifa², outro morador de Qurna, também relata a associação dos *jinn*s com as antiguidades encontradas em tumbas:

Sim, o Jinn vive em uma tumba para proteger o ouro... Olha, deixa eu te explicar isso... o Jinn aparece quando, por exemplo, um grupo de três ou quatro pessoas começa a perfurar um buraco perto da tumba procurando por ouro ou antiguidades, isso incomoda o guardião Jinn, então ele aparece. O papel dos Sheiks na mediação entre aqueles que buscam tesouros e os Jinn é fundamental, pois cabe ao Sheikh entrar em contato com o Jinn e tentar anular sua força. Muitas vezes esse contato entre os Jinn e o Sheikh se dá através dos sonhos (Kalifa, 2023).

Não é novidade que a identificação de sítios arqueológicos e antiguidades no Egito pode envolver a participação de *sheikhs*, *jinn*s, sonhos e magia. Uma literatura muito popular no Egito medieval e mesmo nas primeiras décadas do século XX eram os manuais de caça ao tesouro. Em geral, os manuais apresentam um guia sobre como lidar magicamente com *jinn*s protetores de tesouros, listando feitiços, amuletos de proteção e conjunções planetárias que facilitam o trabalho de interlocução com os *jinn*s. Uma parte importante dos manuais era a oniromancia, ou seja, a prática de interpretação de sonhos. No Egito, a oniromancia é considerada uma ciência (El-Aswad, 2002) e sua popularidade pode ser atestada pela grande quantidade de livros associados à interpretação dos sonhos que podemos encontrar nas livrarias do país (Drieskens, 2006).

Mas a identificação de sítios arqueológicos por meio dos sonhos é uma prática que transcende o Egito e o mundo muçulmano. Como nos mostram Herrera e Lane (2005), em grande parte dos Andes, as paisagens são concebidas como animadas e os sítios arqueológicos como lugares habitados por seres do mundo invisível. Os autores nos contam, por exemplo, que a mãe de uma das pessoas que eles entrevistaram certa vez pegou um objeto de um sítio arqueológico e o levou para casa. Na mesma noite,

¹ Entrevista realizada pelo *Brazilian Archaeological Program in Egypt* em fevereiro de 2023, Luxor, Egito

² Entrevista realizada pelo *Brazilian Archaeological Program in Egypt* em fevereiro de 2023, Luxor, Egito

ela sonhou com um homem branco barbudo que a repreendeu e exigiu que o objeto fosse devolvido. No dia seguinte, ela acordou e prontamente foi ao sítio e enterrou o objeto.

Os autores também contam a história de um homem da comunidade de Chorrillos. Os moradores da comunidade relatam que um morador sonhou com riquezas surgindo do local de Markitahirca, um sítio arqueológico localizado em uma colina perto da comunidade. O sonho dizia que essa riqueza seria sua, desde que ele não revelasse sua localização ou removesse o tesouro de seu lugar. Ele foi até o local designado e encontrou o ouro, mas, ao invés de fazer segredo, ele ostentou os bens que comprou com o tesouro. Logo depois ele começou a adoecer e a perder peso, até que finalmente morreu.

Herrera, um dos autores, também narra os problemas e desventuras que sofreu por não fazer as devidas oferendas de coca, tabaco e álcool aos seres que habitam os sítios que ele visitou. Segundo ele, os rituais em sítios arqueológicos fornecem um contexto crucial para explorar e negociar laços sociais com o “outro”. Os autores concluem que os engajamentos dos arqueólogos são inevitavelmente afetados pelas interpretações locais e, sendo assim, a pesquisa arqueológica tem que tecer uma rede de relacionamentos emocionais entre pessoas, lugares e todos os tipos de seres, a fim de amenizar sentimentos de intrusão e invasão.

Caraher (2010) nos conta que, em 1929, Anastasios Orlandos, um dos mais importantes arqueólogos gregos da época, escavou uma das primeiras igrejas cristãs em Locris, na Grécia, após o sítio ter sido identificado por uma mulher da comunidade local em sonho. Segundo Anastasios, a mulher teve uma visão em um sonho que pediu que ela escavasse um ícone enterrado em determinado local. Ela seguiu as determinações do sonho e encontrou o sítio que mais tarde foi escavado e publicado por Anastasios.

Hamilakis (2008) analisou o papel que os sonhos desempenharam na obra de Manolis Andronikos, arqueólogo responsável pela descoberta dos chamados Túmulos Reais em Vergina, na Macedônia. De acordo com suas memórias, as pessoas que trabalhavam com ele tiveram uma série de sonhos vívidos antes da descoberta desses túmulos. Embora o próprio Andronikos não tenha sonhado, ele claramente associou os sonhos dos trabalhadores à descoberta dos túmulos reais.

Nas hagiografias dos santos cristãos, se observa um fenômeno chamado *inventio*, que é a redescoberta de relíquias sagradas. Como demonstra Caraher (2010), a *inventio* continuou a ser um gênero literário popular durante todo o período bizantino e moderno inicial, apresentando muitos casos nos quais sonhos ou visões forneceram o ímpeto para a descoberta de objetos perdidos. Histórias de escavações inspiradas em sonhos circulavam como tratados individuais ou no contexto da literatura devocional, como a hagiografia. O exemplo mais conhecido deriva de histórias em torno da descoberta da Verdadeira Cruz por Santa Helena. De acordo com uma das principais versões do evento, Helena, a mãe do imperador Constantino, foi guiada por um sonho ou visão para escavar o local no qual Cristo foi crucificado e descobriu não apenas a cruz, mas também a placa trilingue que Pôncio Pilatos havia colocado acima de Cristo.

Mas, como demonstra Kovach (2009), o processo de conhecimento por meio dos sonhos é muito mais do que ter um determinado sonho e conversar com pessoas da comunidade, com anciões ou com intérpretes de sonhos. Segundo a autora, o processo como um todo inclui, sobretudo, fazer o que tiver que ser feito para que o sonho se torne realidade. A metodologia não é apenas o sonho, não é apenas sentar-se e entender o sonho, mas o se você faz com o sonho, como o colocamos em prática, como o materializamos ou, como diria Ibn Arabi, como se dá o processo de imaginalização.

Shawanda e Manitowabi (2023) nos oferecem uma espécie de guia para trabalhar academicamente com os sonhos conectados a contextos indígenas. Entretanto, esse guia

pode ser adaptado e, com isso, utilizado em diferentes contextos culturais. Para os autores, é fundamental descrever a essência do sonho:

1. Sobre o que é o sonho? Qual é a mensagem principal?
2. O que os espíritos e ancestrais estão comunicando?
3. Houve instruções? Se sim, quais são? Se não, como você planeja realizar sua pesquisa?
4. Como essa metodologia do sonho afetou sua pesquisa e seu relacionamento com os participantes e as comunidades?
5. Qual foi seu protocolo indígena para honrar os cocriadores?
6. Você foi capaz de conduzir sua pesquisa por meio do paradigma espiritual indígena?
7. Como você está analisando as informações em sua pesquisa?
8. Você seguiu adiante com a mensagem do sonho? Se não, você pode compartilhar o porquê.
9. Houve algum sonho após a pesquisa?

PARA UMA ARQUEOLOGIA COM SONHOS

Os sonhos que eu tive com as múmias não foram os únicos sonhos que eu tive envolvendo a TT123 ao longo dos últimos dez anos. Tudo começou quando o projeto da TT123 nem havia sido aprovado ainda pelo Ministério de Turismo e Antiguidades do Egito. Em 2015, após dezenas de reuniões com membros do Serviço de Antiguidades, arqueólogos que trabalham no Egito e moradores locais, decidimos enviar um projeto para escavar a Tumba Tebana 123. Depois de um mês intenso, meu corpo sentiu e eu acabei ficando de cama com uma gripe muito forte e febre de quarenta graus. Na primeira noite de febre, sonhei com um garoto que vestia uma *gallabeya* azul e um cachecol branco de algodão. Estávamos diante da TT123, em silêncio, até que ele me perguntou por que eu estava tenso e preocupado. Disse a ele que era porque não sabia se o projeto de escavação da tumba seria aprovado pelo governo. Ele disse para eu não me preocupar, pois o projeto seria sim aprovado. Perguntei como ele sabia, e ele me disse: “não importa como eu sei, eu simplesmente sei”. Foi aí que ele me convidou para entrar na tumba e eu disse a ele que não podia entrar sem a autorização do governo. Ele, com um olhar sereno, me disse que eu não deveria me preocupar com a autorização do governo, e sim com a dele, pois ele morava naquele local. Perguntei seu nome e ele disse, Sheikh Abdel Qurna, o mesmo nome do santo que batiza o trecho da Necrópole em que a tumba está. Sonhei com o pequeno Sheikh mais duas vezes: uma no Cairo e outra no Brasil. Nesses sonhos, o pequeno Sheikh me contou vários detalhes da tumba. O tempo passou e a correria do dia a dia me fez esquecer esses sonhos, até que um dia recebi um e-mail do governo egípcio aprovando o projeto. Naquele momento, foi impossível não pensar nos encontros com o Sheikh na frente da TT123, mesmo porque, em geral, demora cerca de oito a dez meses para um projeto ser avaliado, e só haviam se passado três meses.

Muitos desses sonhos com a TT123 me trouxeram informações não apenas sobre a tumba, mas também sobre os seres e sobre as relações e encontros que se dão nesse lugar. O problema é que esses dados não se encaixam no conceito de informação que está presente na academia. Como nos mostra Haber (2012) e Haraway (2004), em nosso trabalho, somos influenciados e limitados pelos conceitos que nos foram dados para pensar sobre nosso mundo: ciência, método, validade, verdade, poder, racionalidade, objetividade, informação, dado etc. Isso acontece porque os conceitos funcionam como cortes agenciais que delimitam a realidade e o alcance da pesquisa (Barad, 2007). Evidentemente que temos a opção de colocar esses conceitos em questionamento, como nos mostra St. Pierre (1997). Ao considerar a possibilidade de que nem tudo no que fomos levados a acreditar é verdadeiro, abrimos espaço para muitos outros mundos e realidades. Para mim, os sonhos ofereceram e legitimaram

uma complexidade de informações e significados que, na arqueologia, ainda é negada e proibida (St. Pierre, 1997). Mas pensar nesse espaço que os arqueólogos chamam de TT123 sem considerar todos esses encontros e dados oníricos deixa a história desse local incompleta. Escrever a história recente da tumba leva a considerar elementos que a ciência humanista moderna não aceita como dados, mas sem os quais é impossível compreender a estrutura. Meus sonhos adicionaram uma camada de complexidade ao meu trabalho na TT123, questionando minhas relações e meus encontros com esse espaço, me desafiando a pensar sobre a arqueologia de forma diferente; afinal, sonhos recusam o fechamento, eles mantêm a interpretação em jogo (St. Pierre, 1997).

A inclusão dos sonhos na pesquisa arqueológica implica um desafio metodológico significativo, pois exige uma reavaliação do que constitui o “dado” arqueológico. Sonhos, visões e práticas espirituais muitas vezes não deixam vestígios materiais, mas suas implicações para a compreensão das sociedades podem ser profundas. Como propõem Tello (2018) e Lema (2024), trabalhar com os domínios do invisível exige repensar as restrições impostas pela epistemologia empirista, que equaciona o real apenas com o visível. Incorporar os sonhos, visões e intuições como um método legítimo de pesquisa seria um passo importante para romper com as limitações dessa epistemologia, permitindo a construção de uma arqueologia mais inclusiva, que considere o material e o imaterial, o visível e o invisível, como elementos igualmente relevantes para a compreensão das sociedades.

Ao reconhecer os sonhos como uma fonte válida de dados, a arqueologia abre-se para a possibilidade de acessar dimensões e temporalidades que são inacessíveis ou ininteligíveis por meio dos métodos tradicionais. A proposta de incorporar os sonhos na pesquisa arqueológica é também um movimento contracolonial que busca recuperar formas de conhecimentos alternativas, frequentemente silenciadas pela epistemologia ocidental. Ao integrar os saberes espirituais e imateriais de culturas indígenas e não ocidentais, a arqueologia pode oferecer uma visão mais completa e rica das sociedades, reconhecendo a importância dos sonhos como um meio legítimo de acessar o conhecimento espiritual, ancestral e cósmico.

Em última análise, isso resultaria na construção de um novo paradigma para a pesquisa arqueológica, que transcende os limites do materialismo e da visibilidade, e nos convida a explorar as múltiplas camadas de significados que constituem as culturas humanas, tanto no plano material quanto no imaterial. Reconhecer o sonho como uma metodologia legítima não apenas valida os saberes indígenas, tradicionais, locais, não ocidentais, mas também abre a porta para novas maneiras de compreender e comunicar realidades. A aceitação dos sonhos como uma ferramenta de pesquisa pode permitir uma maior compreensão de práticas espirituais, históricas e culturais, que são negligenciadas pela pesquisa convencional. Como nos lembra Hartemann (2023), as lutas coloniais são lutas ontológicas desde que são disputas sobre a realidade e as formas válidas e autorizadas de acessar essa realidade. Negar aos sonhos seu espaço como forma de obter conhecimento é perpetuar as formas hegemônicas de conhecer, sentir, afetar e ser afetado.

O princípio fundamental por trás dessa proposta é que o mundo existe em uma realidade composta de uma trama inseparável de dimensões visíveis e invisíveis (Hoffman, 2013; Pellini, 2018). Decorre disso o princípio epistemológico de que o conhecimento é adquirido por intermédio da interação com os aspectos físicos e espirituais do mundo (Battiste, 1988; Cajete, 2000). Como nos mostra Wilson (2008), o conhecimento relacional fala não apenas de relacionamentos interpessoais, ou apenas com os sujeitos de pesquisa, mas de relacionamentos com toda a criação, com o cosmos, com os animais, com as plantas e com a terra na qual compartilhamos

esse conhecimento. Segundo o autor, no conhecimento relacional, somos responsáveis por todas as relações que acontecem no âmbito da pesquisa. Dessa maneira, falar de uma metodologia onírica implica falar de responsabilidade relacional e dos diferentes emaranhamentos que fazem parte de nossa pesquisa.

A mudança necessária para tornar os sonhos, a intuição e as visões ferramentas úteis para a pesquisa é aceitar essas experiências como legítimas para a formação de conhecimento. Como defende Absolon (2011), se quisermos conduzir pesquisas que sejam éticas, humanas, relevantes e válidas, nossas metodologias devem ser culturalmente congruentes. Se, em algumas sociedades, os sonhos, as visões e as intuições têm caráter epistemológico, não há por que negar a possibilidade de utilizar essas experiências como base de conhecimento. Essa é uma luta que precisamos encampar se queremos romper as limitações de uma arqueologia hegemônica. Como diria Hartemann (2023, p. 35):

como pretender caminhar para o objetivo impossível da Arqueologia anticolonial se nossas bases de realidade e conhecimento insistem em negar que o que somos e o que sabemos é o resultado da coabitação existencial de nossos seres-comunidades?

Lembro que a escolha de um “paradigma de pesquisa é um ato político” (Kovach, 2009, p. 53), e a escolha de usar uma metodologia indígena, tradicional ou não ocidental “é um exercício de poder” (Brayboy, 2018, p. xi).

Em *A história dos sonhos*, escrita pelo ex-subcomandante Marcos, atual subcomandante insurgente Galeano, do Exército Zapatista de Libertação, o personagem do velho Antonio diz:

[A história] me foi contada pelo meu avô, mas ele me avisou que eu só entenderia quando sonhasse [...] sonhando você sonha e você se conhece. Ao sonhar você sabe [...] Através dos sonhos os primeiros deuses falam e nos ensinam. O homem que não sabe sonhar fica sozinho e esconde com medo a sua ignorância. Para que pudesse falar, para que pudesse conhecer e ser conhecido, os primeiros deuses ensinaram os homens e as mulheres do milho a sonhar [...]. No mundo dos primeiros deuses, daqueles que formaram o mundo, tudo é sonho. É a terra onde vivemos e morremos, um grande espelho do sonho em que vivem os deuses [...] quando homens e mulheres verdadeiros dizem, vamos sonhar, dizem e se dizem, vamos lutar (EZLN, 1995, p. 75, tradução nossa).

MAIS UMA DANÇA, MAIS UM SONHO

Trago neste final um sonho que tive anos atrás com minha mãe, Anna Lúcia. Ela, em vida, foi antropóloga, professora, mãe e mulher. Morreu quando eu tinha cinco anos de idade. Jovem, quarenta e poucos anos. Foi mexendo nas coisas dela que descobri meu caminho. Destino, um plano dela. Passei boa parte da infância e da adolescência chorando sua ausência, mas, no fundo, sei que ela sempre esteve ao meu lado, como no dia em que eu entrei pela primeira vez na sala da professora Maria Beatriz Florenzano, a Bia, no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Minha mãe estava ao meu lado para ver como seu plano havia dado certo e, assim, conhecer mais de perto aquela que ela havia escolhido para cuidar de mim. Seis meses depois de a Bia ter me aceitado como seu orientando, uma das maiores felicidades da minha vida aconteceu: minha mãe me veio em sonho. No sonho, eu estava com ela em um ambiente escuro, uma espécie de palco ou estúdio com piso

de madeira. Havia uma única fonte de luz, um facho que nos iluminava. Ela estava vestida de branco e eu com uma calça jeans e bata. Tocava uma música calma e nós dançávamos. Eu estava feliz por estar com ela, mas chorava, pois no fundo eu sabia que essa seria a nossa última dança. Durante a dança, ela me pediu que não mais chorasse sua morte e sua ausência, me falou que não mais voltaria em sonhos, mas que estaria ao meu lado e que um dia nós iríamos nos ver novamente. Quando acordei, ainda sentia o toque das mãos de minha mãe e as lágrimas escorrendo do meu rosto. Quase trinta anos depois, eu só posso agradecer à minha mãe por ter colocado a Bia no meu caminho e dizer: “obrigado, professora Bia, por ter aceitado, mesmo sem saber, essa missão, e ter cuidado de mim ao longo de tanto tempo, me dando a oportunidade de caminhar ao seu lado e de sonhar os sonhos de criança”.

Si se te da un sueño y no lo respetas, si dices “yo no creo en esos sueños, no importan para nada...”, bueno, ¿sabes qué te pasa? Encuentras algo malo. Es porque no respetas tu sueño. Así es, los sueños son poderosos” (fala dos tzotziles de San Juan Chamula, Groark, 2017, p. 64).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABSOLON, Kathleen. *Kaandossiwin: how we come to know: indigenous re-search methodologies*. Halifax (Canadá): Fernwood. 2011.
- AL-HOUDALIEH, Salah. Archaeological heritage and spiritual protection: looting and the jinn in Palestine. *Journal of Mediterranean Archaeology*, v. 25, p. 99-120, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1558/jmea.v25i1.99>.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. London (UK): Duke University Press. 2007.
- BATTISTE, Marie. Enabling the autumn seed: toward a decolonized approach to aboriginal knowledge, language, and education. *Canadian Journal of Native Education*, v. 22, n. 1, p. 16-27, 1988. DOI: <https://doi.org/10.14288/cjne.v22i1.195792>.
- BRAYBOY, Brayan. Forward. In: MINTHORN, Robin Starr; SHOTTON, Heather J. (ed.). *Reclaiming Indigenous research in higher education*. New Brunswick (Nova Jersey/EUA): Rutgers University Press, 2018. p. 9-12.
- CAJETE, Gregory. Indigenous knowledge: The pueblo metaphor of Indigenous education. In: BATTISTE, Marie (ed.). *Reclaiming Indigenous voice and vision*. Vancouver (Canadá): University of British Columbia Press, 2000. p. 181-191.
- CANAL, Gemma. Los laberintos del sueño: nuevas posibles vías para una antropología del sueño ameríndio. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, p. 9-20, 2017. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.p01>.
- CARAHER, William. *Dream archaeology*. Grand Forks (Dakota do Norte/EUA): University of North Dakota, 2010.
- CECCONI, Ariana. “Todas estas montañas nos hablan”: apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 9, p. 87-116, 2017. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.a03>.
- CHILISA, Bagele. *Indigenous research methodologies*. London (UK): Sage, 2020.
- CHITTICK, William. *Imaginal worlds: Ibn al-‘Arabi and the problem of religious diversity*. Albany (Nova York/EUA): State University of New York Press, 1994.

- CORBIN, Henry. *Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal. Cahiers Internationaux de Symbolisme*, v. 6, p. 3-26, 1964.
- CORONADO, Gabriel. Comunicación onírica: tensiones interculturales alrededor del valor de lo inmaterial como percepción y conocimiento. *Dimensión Antropológica*, v. 68, p. 152-176, 2016.
- DELORIA JR., Vine. *The world we used to live in: remembering the powers of the medicine men*. Lakewood (California/EUA): Fulcrum, 2006.
- DENSMORE, Frances. *Chippewa customs*. St. Paul (Minnesota/EUA): Minnesota Historical Society Press, 1979.
- DRIESKENS, Barbara. *Living with djinns: understanding and dealing with the invisible in Cairo*. London (UK): Saqi Books, 2006.
- EL-ASWAD, El-Sayed. *Religion and folk cosmology, scenarios of the visible and invisible in rural Egypt*. London (UK): Praeger, 2002.
- EZLN. *Documentos y comunicados: la historia de los sueños*. Ciudad de México (México): ERA, 1995. t. 3.
- GROARK, Kevin. Entre sueños y realidades: la cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 9, p. 43-86, 2017. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.a02>.
- HABER, Alejandro. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies*, v. 8, n. 1, p. 55-66, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11759-011-9178-4>.
- HAMILAKIS, Yannis. Decolonizing Greek archaeology: indigenous archaeologies, modernist archaeology, and the postcolonial critique. In: DAMASKOS, Dimitris; PLANTZOS, Dimitris (ed.). *A singular antiquity: archaeology and Hellenic identity in twentieth-century Greece*. Athens (Grécia): Benaki Museum, 2008. p. 273-284.
- HARAWAY, Donna. *The Haraway reader*. New York (Nova York/EUA): Routledge, 2004.
- HART, Michael. Indigenous worldviews, knowledge, and research: the development of an indigenous research paradigm. *Journal of Indigenous Voice in Social Work*, v. 1, n. 1A, p. 1-16. 2010.
- HARTEMANN, Gabby. *Pitit'Latê: arqueologia anticolonial de terras, gentes e memórias afroguianesas*. Exame de Qualificação (Doutorado em Arqueologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.
- HERRERA, Alexander; LANE, Kevin. Archaeology, landscapes and dreams: science, sacred offerings, and the practice of archaeology. *Archaeological Review from Cambridge*, v. 20, n. 1, p. 111-129, 2005.
- HIRT, Irene. Mapping dreams/dreaming maps: bridging indigenous and western geographical knowledge. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, v. 47, n. 2, p. 105-120, 2012. DOI: <https://doi.org/10.3138/carto.47.2.105>.
- HOFFMAN, Ross. Respecting Aboriginal knowing in the academy. *Alternative An International Journal of Indigenous Peoples*, v. 9, n. 3, p. 189-203, 2013.
- HOWES, David. Charting the sensorial revolution. *Senses and Society*, v. 1, p. 113-128, 2006. DOI: <https://doi.org/10.2752/174589206778055673>.
- IBN ARABI, Abacar. *Al-Futuhah Al-Makkiyah*. Bayrut (Libano): Dar Sadir, 1968. 4 v.

- LEZAMA, Vicente. Santos y vírgenes entre sueños: relatos oníricos de peregrinos y devotos del sur andino de Perú. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 9, p. 117-146, 2017. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.a04>.
- KRIPPNER, Stanley. Dreams and creativity. In: RUNCO, Mark A.; PRITZKER, Steven R. (ed.). *Encyclopedia of creativity*. San Diego (Califórnia/EUA): Academic Press, 1999. v. 1, p. 597-606.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOSELLECK, Reinhart. *Sonhos do Terceiro Reich: com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- KOVACH, Margaret. *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto (Canadá): University of Toronto Press, 2009.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LEMA, Veronica. Hacia una teoría etnográfica de la excavación: encuentros entre teoría nativa y académica sobre “lo arqueológico” en los andes jujeños. *Mundo de Antes*, v. 18, n. 1, p. 1-36, 2024. DOI: <https://doi.org/10.59516/mda.v18.304>.
- MARSDEN, David. Expanding knowledge through dreaming, wampum and visual arts. *A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health Conference on Aboriginal Health*, v. 2, n. 2, p. 53-73, 2004.
- MIGNOLO, Walter D. Geopolitics of sensing and knowing on (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience. *Confero*, v. 1, n. 1, p. 129-150, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1080/13688790.2011.613105>.
- MITTERMAIER, Amira. *Dreams that matter: Egyptian landscapes of the imagination*. Berkeley (Califórnia/EUA): University of California Press, 2011.
- MORRIS, Megawati. Ibn al-Arabis concept of dreams. *Al-Shajarah: Journal of Islamic Thought and Civilization*, v. 26, n. 1, p. 27-48, 2021. DOI: <https://doi.org/10.31436/shajarah.v26i1.998>.
- NIÑO VARGAS, Juan. Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los ette del norte de Colombia. *Antípoda*, v. 5, p. 293-315, 2007. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda5.2007.13>.
- PEILE, Colin. *The creative paradigm: insight, synthesis and knowledge development*. Avebury (UK): Ashgate, 1994.
- PELLINI, José. *Senses, affects and archaeology: changing the heart, the mind and the pants*. Cambridge (UK): Cambridge Scholars, 2018.
- PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue: antropología indígena*. Ciudad de Mexico (México): Artes de México, 2013.
- PITARCH, Pedro. “Tú nos has soñado”: notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 9, p. 21-42, 2017. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.a01>.
- RODRIGUES, Thamara. Outros modos de pensar e sonhar: a experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, v. 22, n. 2, p. 152-177, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5216/rth.v23i1.62894>.

- SHAWANDA, Amy. Baawaajige: exploring dreams as academic references. *Turtle Island Journal of Indigenous Health*, v. 1, n. 1, p. 37-47, 2020. DOI: <https://doi.org/10.33137/tijih.v1i1.34020>.
- SHAWANDA, Amy; MANITOWABI, Joshua. Anishinaabe dream methodology. *Turtle Island Journal of Indigenous Health*, v. 1, n. 3, p. 25-37, 2023. DOI: <https://doi.org/10.33137/tijih.v1i3.38566>.
- SHIRATORI, Karen; GONGORA, Majoí Favero; SZTUTMAN, Renato, RIBEIRO JUNIOR, Roberto Romero. Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação. *Revista de Antropologia*, v. 65, n. 3, p. 1-8, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202767>.
- SPENCER, Baldwin; GILLEN, Frank. *The native tribes of Central Australia*. New York (Nova York/EUA): Dover, 1968.
- ST. PIERRE, Elizabeth. Methodology in the fold and the irruption of transgressive data. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, v. 10, n. 2, p. 175-189, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1080/095183997237278>.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. *Revista Ilha*, v. 10, n. 1, p. 218-244, 2008. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2008v10n1p217>.
- TELLO, Mariana. Historias de (des)aparecidos: un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política. *Estudios en Antropología Social*, v. 1, n. 1, p. 33-49, 2018.
- TOBÓN, Marco. Dreams as ethnographic tools. *Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 10, n. 3, p. 331-352, 2015.
- VON BIEBERSTEIN, Alice. Speculating on death: treasure-hunting in present-day moush. In: NAVARO, Yael; BENER, Zerrin Özlem; VON BIEBERSTEIN, Alice; ALTUG, Seda (ed.). *Reverberations: violence across space and time*. Philadelphia (Pensilvânia/EUA): Pennsylvania University Press, 2021. p. 63-82.
- WARD, John. Dream knowledge: understanding the dreamworld utilizing the medicine wheel. *Journal of Global Indigeneity*, v. 7, n. 1, p. 1-13, 2024. DOI: <https://doi.org/10.54760/001c.90963>.
- WILSON, Shawn. *Research is ceremony: indigenous research methods*. Halifax (Canadá): Fernwood, 2008.
- WIND, Jennifer. Dreams and dreaming. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. [S. l.: s. n.], 2015.