

A experiência onírica no mundo antigo: um estudo acerca das relações entre sono e morte na documentação grega e judaico-cristã.

Lolita Guimarães Guerra  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
<http://lattes.cnpq.br/8265934627165129>

### **Resumo**

O presente artigo sugere uma reflexão acerca dos vínculos entre o sono e a morte explícitos na documentação antiga grega e judaico-cristã a partir do fenômeno onírico enquanto experiência a qual, como a morte, coloca em evidência o problema da alma e estabelece um espaço de transgressão das fronteiras temporais, espaciais e metafísicas às quais o mortal encontra-se submetido.

### **Palavras-chaves**

Ressurreição – Sono – Morte – Sonho - Alma.

### **Abstract**

The present article suggest a reflection on the bounds between sleep and death explicit in the ancient Greek and Judeo-Christian documentation from the point of dreaming as an experience that, as much as death, highlights the problem of the soul and establishes a temporal, spatial and metaphysical transgression of the boundaries to which the mortal being is submitted.

### **Keywords**

Resurrection – Sleep – Death – Dreaming - Soul.

O termo “ressurreição”, por vezes vinculado a mitos cujos personagens são envolvidos em eventos de morte e retorno à vida, constitui-se num construto moderno e, portanto, precisa ser pertinentemente avaliado e reelaborado antes de aplicado a sociedades antigas. Amplamente vinculado a um tipo de fenômeno mítico-ritual específico, isto é, o drama cristão de morte e retorno à vida, quando aplicado a mitologias não-cristãs, o conceito revestiu-se de caráter relativo, de forma que, por exemplo, a “ressurreição” de Tammuz, Osíris ou Dioniso (divindades sintetizadas por James Frazer no século XIX sob a temática dos *dying and raising gods*) é sempre pensada pela bibliografia especializada a partir do paradigma cristão. Modernização do latim *resurrectione*, a “ressurreição” é compreendida quase exclusivamente como a paixão do herói cristão, tendência a qual estimula, portanto, sua aplicação sempre relativizada quando se trata de mitologias não-cristãs. Se, por um lado, não figura nos escritos paleo-cristãos, por outro, neles são encontrados derivados amplamente utilizados na documentação antiga de termos gregos como θεοφόρος e θεοφόρος. Portanto, não apenas não fora aplicado, na documentação encontrada, relativamente aos fenômenos aqui estudados como nem ao menos fazia parte do horizonte redacional da documentação abordada, ainda que fosse conhecido pela

população judaica romanizada. Por outro lado, os termos gregos encontram-se amplamente utilizados.

Entre os escritos neo-testamentais redigidos em grego, o termo mais comumente utilizado acerca de eventos de morte e ressurreição fora *Ἐγένετο* o qual pode ser traduzido por *levante* (no sentido de fuga ou remoção de um local específico), *insurreição*, *acordar* e, por fim, *erguer os mortos* (BAILLY, 1963: 141). As noções de *acordar* e de *erguer os mortos* foram particularmente importantes na construção do sentido deste termo comumente utilizado na antigüidade e trazem, ao estudioso do fenômeno judaico-cristão, problemas importantes a serem pontuados. Dentre os documentos gregos antigos nos quais o termo *Ἐγένετο* está presente, é interessante destacar as constantes referências por parte de Apolodoro em sua *Biblioteca*. Nela são encontrados termos derivados das formas verbais *Ἐγένετο* (conduzir ao alto, erguer, remover, acordar, excitar), *Ἐγένετο* (subir, erguer-se - acerca dos astros), *Ἐγένετο* (erguer, acordar) e *Ἐγένετο* (erguer, acordar). Os conceitos sugerem o sentido de “erguer” e, também, de “acordar”. Desta forma, os mitos narrados por Apolodoro indicam que, no século II a.E.C., *ressurreição* era um fenômeno compreendido enquanto o *re-animar-se* de um corpo caído, como se desperto após um sono profundo durante o qual a alma esteve ausente. Dentre eles, estão presentes duas concepções acerca da ressurreição: 1) O fenômeno no qual o morto é “erguido” do *Hades*, como é o caso de Eurídice (I, III, 2), Alceste (I, IX, 15), Sêmele (III, V, 3), e Protesilau (*Epítome*, III, 30). 2) O fenômeno no qual um indivíduo “ergue” outro, o qual estava morto, como fizeram Polídos (III, III, 1) e Esculápio (III, X, 3).

Nos documentos judaicos, o uso do conceito de ressurreição também divide-se em discursos de tipos distintos, como no caso do *Segundo Livro dos Macabeus*, escrito também no segundo século. Na versão da Septuaginta do livro, encontramos, lado a lado, duas concepções distintas de ἡ ζωή τοῦ οὐρανοῦ, análogas àquelas identificadas em Apolodoro:

*É desejável passar para a outra vida às mãos dos homens, tendo da parte de Deus a esperança de ser um dia ressuscitado por ele. Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida! (2Macabeus 7, 14)<sup>1</sup>*

De acordo com o redator de *2Macabeus*, portanto, seria possível ser ressuscitado *por Deus como para a vida*. Enquanto o primeiro sentido indica a origem do fenômeno naquele que o provoca (através do genitivo οὐτοῦ), o segundo sugere uma motivação e, especificamente neste caso, uma mudança de estado através da preposição ἐν, regente do caso acusativo. A coincidência destas formas de pensar a ressurreição, tanto

a partir daquele que a provê quanto a partir de seu resultado, resguarda o sentido obscuro do conceito, o qual pode significar, simultaneamente, "acordar" e "voltar à vida". No primeiro caso, é possível inferir que Deus "acorde" o homem, contudo, no segundo, o problema torna-se complexo: o homem pode "acordar" para a vida ou, após a morte, ser "erguido" para a vida. A sentença não apenas coloca em questão a existência pós-morte (sugerindo que aí se encontra a verdadeira experiência da Vida) como lança luz sobre o paradoxo da similaridade entre o sono e a morte: é possível "erguer-se" de ambos, através de uma ~~ter~~ morte e sono.

Indicaria, portanto, o conceito de ~~ter~~ morte e sono são o mesmo posto que, de ambos, é possível "erguer-se"? Uma resposta negativa, apesar de parecer a mais acertada, encobre a sutileza do problema. A princípio, "morte" e "sono" são fenômenos a partir dos quais é possível sair através de uma mesma ação (~~ter~~ morte e sono). Contudo, os antigos mitógrafos gregos e os primeiros cristãos não estavam tão certos desta distinção. Morte e Sono não apenas são, algumas vezes, percebidos como divindades-gêmeas (ou têm uma mesma e simultânea origem) mas, inclusive, podem ser confundidos. O problema se aprofunda quando observamos documentos nos quais o sono é um veículo para o contato entre os vivos e os mortos (pois questionam as fronteiras espaciais); nos quais sonhos proféticos indicam a morte de um indivíduo (questionam as fronteiras temporais); e, por fim, naqueles onde os mortos são chamados a comparecer perante os vivos (questionam as fronteiras metafísicas).

Sono e morte não são o mesmo. Não estamos aqui diante de uma identidade heraclítica como encontrada no décimo quinto fragmento no qual celebra-se vida e morte simultaneamente. Sono e morte são, um *como* o outro, um vínculo quase explícito na fórmula hesiódica de que são irmãos, filhos de Nyx. Fraternizam como dioscuros – cujas tochas flamejam, uma para baixo, a outra para cima – um negro e outro alvo, cada um com os pés virados em uma direção. Não são, também, Caim e Abel, Cristo e Satanás, inimigos atemporais. São filhos do mesmo princípio noturno, causas particulares para um mesmo fim: da morte e do sono o homem *desperta*. Tanto para o morto, quanto no caso do homem que dorme (caso sonhe), os contornos se desfazem e a descontinuidade (conservadora da distinção absoluta entre *um* e *outro*), é superada.

Quando, nas narrativas neo-testamentais de ressurreição lemos, em grego, que alguns personagens não estão mortos, mas dormem, explicita-se uma similaridade entre os dois fenômenos (posto que podem ser confundidos) e, ao mesmo tempo, suas identidades particulares. Entretanto, a necessidade de manter em segredo o despertar de Lázaro e da filha de Jairo, fenômeno, ao mesmo tempo, encarado como milagre, leva-nos a questionar: o que há de tão especial num indivíduo que desperta? Trata-se, mesmo, do simples acordar de um sono profundo? Ou, significa afirmar que não estão mortos em

definitivo, posto que ali se encontra alguém que os tirará daquele estado, como se acordados?

Por um lado, as especulações religiosas gregas estavam impregnadas da idéia de que a morte jamais é algo de definitivo. Isto fica implícito na intenção de Dioniso, nas *Rãs* de Aristófanes, de resgatar Eurípedes do Hades e claramente explícito na concepção órfica de reencarnação como descrita no por Platão no *Fédon*. Morte e vida, assim, ocupam-se ciclicamente de tempos em tempos, de forma harmônica e infindável, como parte de um sistema natural de criação e destruição tão constante para o tempo do Universo quanto a respiração para o tempo dos animais. Por outro lado, a tradição judaico-cristã prevê uma única vida, seguida de um único fim, revertido apenas numa também única e definitiva apoteose de Vida com a ressurreição absoluta e a instauração do reino divino.

A imagem dos dioscuros resguarda o vínculo obscurecido ao longo do tempo e pela distância entre o homem contemporâneo e os homens do segundo século da Era Comum. Estes, ao contemplarem as três figuras estampadas no baú de Cipselo em Olímpia, poderiam distinguir, mesmo sem a inscrição que as acompanha, a identidade de Hypnos, Tanatos e Nyx, sua nutriz. Segundo Pausânias (5.18.1), o qual descreveu a imagem, em seu braço direito, Nyx segura uma criança branca adormecida e, no esquerdo, uma outra, negra, com a aparência de alguém que dorme. Seus pés estão virados em direções opostas e são, explicitamente, na opinião do geógrafo, Morte e Sono. Representados em cores com sentidos opostos – branco / luminoso, negro / sombrio – e com os pés direcionados também de forma oposta são, contudo, embalados pela mesma personagem. Nyx, aquela a partir da qual, segundo Hesíodo, Morte e Sono foram gerados (*Teogonia* 212-213; 746-773), resguarda os irmãos em seus braços. Nada na imagem os qualifica como forças em conflito apenas, em sentidos opostos. Se um dorme, o outro parece dormir – se na Morte, o homem dorme, no Sono, parece dormir.

A imagem traz, novamente, o problema da fatalidade, do sono definitivo e daquele do qual se pode acordar. Questiona, assim, o ciclo vida-morte-vida, como podemos questionar o ciclo acordado-dormindo-acordado. Para o primeiro encontramos, entre gregos e cristãos, ao menos três respostas distintas: pode-se experimentar uma forma de vida elevada após a morte, uma forma *distinta*, mas não *elevada* de existência ou, a não-experiência definitiva que é a morte. Para o segundo, também podem ser identificadas modalidades diferentes deste ciclo: por um lado, o homem pode, ao dormir, experimentar uma forma mais elevada da vida, em contato com os deuses (neste sentido, o caráter ordinário da experiência desperta conjuga-a ao lado da Morte, e não da Vida). Por outro, pode ter uma experiência onírica tão banal quanto quando estava desperto e, ao acordar, experimentar algo, também, de ordinário, como a vigília anterior ao sono. Por fim, é possível, ao acordar, perceber-e modificado, como aquele que morre e ao retornar à vida, *tornou-se outro*.

O vínculo implícito, para o estudioso contemporâneo, na descrição dos filhos de Nyx e nos episódios cristãos daqueles que retornam à vida, apesar da afirmação de que *dormiam*, define, portanto, a questão norteadora deste artigo: se Sono e Morte não são o mesmo, *como* são? Qual qualidade os caracteriza para serem confundidos, ou representados como produto de um mesmo princípio ao longo de um período de, ao menos 400 anos? Ao direcionarmos nossa atenção para o “*como*” dos objetos e não o “*o que*” de cada um, damos um passo adiante: além das particularidades de cada fenômeno (passo necessário enquanto *meio*, e não *fim*), nos interessa a relação entre eles, *como são relativos*.

Se Morte e Sono confundem-se, fraternizam, afeiçoam-se – pois tomam, um, as feições do outro, como esclareceu Eudoro de Sousa (2004: 91) – não são, a princípio, o *mesmo*. Se, para os antigos gregos e as primeiras comunidades cristãs, relacionam-se de forma tão íntima, não estão, entretanto, vinculados da mesma maneira num e outro universo conceitual, mítico e artístico. Relativamente à morte, esta figura enquanto experiência, a experiência corpórea de grau zero mas, ainda assim, uma experiência. Qualquer que seja o sentido ontológico desta experiência, o pós-morte é um estado, um estado *comparável* ao sono e, portanto, à experiência do sono que não é *ausência de experiência*: o sonho.

Em seu terceiro capítulo de *Ocultismo, Bruxaria e Modas Culturais*, dedicado à mitologia relativa à Morte, Mircea Eliade reflete acerca da mudança de status ontológico do homem provocada pela morte. Segundo ele,

*a separação entre a alma e o corpo dá origem a uma nova modalidade do ser. A partir deste momento, o homem é reduzido a uma existência espiritual; se converte em espetro, um “espírito”* (1997: 53).

Enquanto mudança significativa paradigmática de todas as outras ocorridas ao longo da vida, a morte figura, portanto, enquanto metáfora iniciática, de forma que experimentamos, constantemente, *modos e níveis de morrer* (1997: 62). Isto também significa, como afirma Eliade, que *estamos antecipando experiências da morte ainda quando, por assim dizer, nos impulsionam as mais criativas epifanias da vida* (idem). A necessária relação entre vida e morte explícita na síntese da *coincidentia oppositorum* sugere a firme analogia entre a morte e a violência explosiva da Vida em termos absolutos. Assim, enquanto os ritos iniciáticos podem ser pensados enquanto “mortes” dos iniciados, também os momentos de arrebentamento da experiência individual como o sonho e o êxtase aceitam a mesma interpretação:

Os historiadores das religiões podem ir mais longe e demonstrar que muitos gestos e ações da vida diária se relacionam simbolicamente com modos e níveis de morrer. Qualquer imersão na obscuridade, qualquer irrupção de luz, representa um encontro com a morte. O mesmo pode ser dito de qualquer partida, alpinismo, vôo, nadar debaixo d’água, ou alguma longa viagem, o descobrimento de um país

desconhecido, ou inclusive um encontro com estranhos. Cada uma dessas experiências recorda e reatualiza um lugar, uma figura ou um acontecimento de um desses universos imaginários conhecidos através das mitologias ou do folclore, ou pelos sonhos e fantasias particulares. O que importa é que estes significados simbólicos, mesmo inconscientes, desempenham um papel decisivo em nossas vidas. E isto é confirmado pelo fato de que simplesmente não podemos descartar estes mundos imaginários, seja quando estamos trabalhando ou pensando, descansando ou divertindo-nos, dormindo ou sonhando, ou ainda quando tentamos, em vão, adormecer. (1997: 63-64)

Ao dormirmos, portanto, experimentamos um *nível* ou *modo* de morte. Para os antigos gregos, contudo, a analogia entre as duas experiências era seguramente mais vasta do que sugere a reflexão de Mircea Eliade. Ao longo de todo o clássico *Psiquê*, sobre a idéia da alma e da imortalidade entre os gregos, Erwin Rohde retorna à analogia entre a morte e o sono a partir do problema da ausência da alma durante ambos os fenômenos. O sonho e o êxtase levam-no a afirmar que o homem desempenha uma dupla experiência: vive *nele*, escondido nas entradas do eu diariamente visível, um "segundo eu" com existência própria e suscetível de desprender-se daquele para afirmar sua independência (2006: 52). A alma, portanto, vive, em sonhos, sua vida verdadeira. Rohde buscou demonstrar que não há, na *Ilíada* nem na *Odisséia*, nada comparável à idéia cristã da imortalidade da alma ou do conceito moderno do termo, e foi criticado por Werner Jaeger em vista do uso, no texto homérico, de ☩◆Ὥλος em conexão com pessoas vivas. Segundo Rohde, a ☩◆Ὥλος homérica não é uma "alma" no sentido que atribuímos à palavra, mas sim no de *ídolo* ou *imagem da vida*. Por isso, não poderia ser pensada em termos de imortalidade e, muito menos, de atividade no homem vivo. Jaeger aponta, contudo, que a idéia homérica de *imagem da vida*, utilizada de forma similar por Píndaro (fr. 131), sugere uma atividade e um princípio imprescindível ao homem o qual ganha liberdade, por exemplo, na experiência onírica (2000: 79). Contudo, o autor também assinala que não há, em Homero, nada similar à concepção de Píndaro de uma origem divina da alma, nem de um dualismo que a separe do corpo.

Distanciando-nos do problema da imortalidade da alma, entretanto, observamos, em termos de *efeito*, o vínculo estabelecido, em Homero, entre a atividade onírica e a morte. Ao ver, em sonhos, a imagem de Pátroclo, Aquiles (*Ilíada* 23, 103 s.) chega à antiga conclusão acerca da existência de um *duplo* do homem com vida própria (ROHDE, 2006: 53). Odisseu, por sua vez, desce ao Hades, aconselhado por Circe, a fim de obter de Tirésias a indicação acerca do caminho que deveria seguir para retornar ao lar (*Odisséia* 10, 530 ss.). Desta forma, através do sonho, o homem podia obter os mesmos resultados buscados pelos viajantes infernais, isto é, o contato com os mortos. Assim como, morto o homem, sua alma vai ao encontro daquelas há tempos afastadas do mundo dos vivos, ao dormir, esta mesma potência pode transitar entre os mortos. Neste sentido, o mundo dos mortos e o mundo onírico são, ao menos, conectados ou

sobrepostos. Do ponto de vista da alma, o espaço do *outro* do homem dele liberta pela morte ou pelo sono, é *um e o mesmo mundo*.

Em ambiente judaico podia-se encontrar a mesma concepção, identificada na documentação grega, do sonho enquanto espaço de interação entre vivos e mortos. O *Talmud Palestino* (composto entre os anos 200 e 400 da Era Comum) conservou narrativas nas quais um personagem busca auxílio e interpretação rabínica para sonhos com familiares mortos (*Ma'aser Sheni* 4-5). Esta possibilidade de rompimento das fronteiras que distinguem os vivos e os mortos se desdobra em concepções, amplamente discutidas tanto em ambientes judaico-cristãos quanto gregos, acerca do contato com os deuses e da oneiromancia. Em seu tratado *Acerca da divinação durante o sono*, Aristóteles combate a opinião de que os sonhos "proféticos" são enviados pelos deuses: sua concretização ocorre apenas por coincidência (462b, 463b). A continuidade de tais opiniões estendeu-se ao séc. II E.C.: enquanto Galeno teve sua carreira médica prevista em sonhos pelo pai, Artemidoro, por outro lado, defendeu o sentido divinatório dos sonhos ditos "alegóricos", ou seja, aqueles que significam uma coisa através de outra (*Oneirocritica* 1, 2). Já no início do século III, Tertuliano refletiu sobre o sentido divinatório dos sonhos em vista de características particulares à alma e afirmou que Deus é responsável pela revelação de coisas ocultas e pode vir a ser conhecido através dos sonhos (*De Anima* XLVII, 2). A posição de Tertuliano figura, portanto, como um ponto de encontro entre concepções gregas e judaicas<sup>2</sup> e define, em termos cristianizados, o sentido divino do conhecimento, além de assinalar a idéia de que entrar em contato com Deus é desvincilar-se das amarras temporais e espaciais.

Enquanto, para o homem grego, os deuses podiam utilizar os sonhos enquanto meio de comunicação e aprendizado *com* os deuses, para um cristão, eles eram um veículo de conhecimento *sobre* Deus, como apontou Christine Walde (1999: 122). É importante, contudo, assinalar que esta distinção ocorre mais em termos gerais do que no conjunto da documentação avaliada: Tertuliano sugere ter se inspirado nos estoicos ao afirmar a possibilidade do conhecimento de Deus através dos sonhos (*De Anima* XLVI, 10). Uma outra distinção refere-se ao privilégio dado à experiência onírica de conteúdo divino. Nas práticas cultuais dirigidas a Esculápio, a incubação era buscada, via de regra, com objetivos médicos, não místicos. O " contato" com o deus, por assim dizer, ocorria de forma natural, ao menos, esvaziada de qualquer conteúdo de privilégio: os doentes curados por Esculápio não eram "eleitos" como o foram José, Jacó e Daniel. Entre as

<sup>2</sup> No caso grego, destacam-se, por um lado, os portões descritos na *Odisséia* (XIX, 560-569): o primeiro é passagem dos sonhos transmissores de coisas verdadeiras e o segundo, dos que não se concretizam. Por outro, os estoicos insistiam na capacidade de Deus de revelar-se nos sonhos a fim de instruir os homens (TERTULIANO, *De Anima* XLVI, 10). No âmbito do judaísmo, as experiências onírico-visionárias de José, Jacó e Daniel, resguardam o conhecimento do porvir e figuram como revelações das coisas divinas. Neste ambiente, o redator do *Livro de Jó* (33, 14ss) procurou esclarecer o fenômeno: *Deus fala de um modo e depois de outro, e não prestamos atenção. Em sonhos ou visões noturnas, quando a letargia desce sobre os homens adormecidos em seu leito: então ele abre o ouvido dos humanos e aí sela as advertências que lhes dá.*

populações cristãs, por sua vez, Deus deveria ser buscado em êxtases oníricos. Segundo Guy Stroumsa, o qual assinala a oneiromancia como o único método divinatório não rejeitado categoricamente pelos cristãos, dentre estes,

*assim como no Judaísmo rabínico e, posteriormente, no Islã, sonhos e visões adquiriram um novo status, liminal e ambíguo, o qual mantinha aberta a possibilidade de uma revelação contínua de Deus* (1999, 195).

A possibilidade de contato com a divindade ou com os mortos implica, necessariamente, na existência de um espaço distinto daquele da experiência concreta e objetivada. Pensar sobre este espaço significa, por sua vez, flertar com o incomunicável. Como a morte, o sonho só pode ser objeto de conhecimento por aquele que não está submetido a ele – o homem acordado. Neste sentido, Patricia Kilroe admitiu que o sonho só é experiência enquanto é sonhado e, por outro lado, podemos analisá-lo apenas enquanto testemunho textual: *nossa memória daquela experiência, quer a informemos quer não, é o texto do sonho* (2000:127). Apesar de nenhum testemunho ser tão satisfatório quanto o acesso direto ao próprio sonho, este é impossível<sup>3</sup> e, portanto, se não podemos atingi-lo enquanto experiência, o discurso acerca dele deve bastar-nos como objeto válido de análise (JUNG, 1974: 97).

Espaço de interação entre mortos e vivos, mortais e imortais, o sonho caracteriza-se, no mundo antigo grego e judaico-cristão, como um universo de possibilidades infinitas. O contato com Deus – objetivo fundamental do sonho – reduz as fronteiras temporais e espaciais às quais o homem está sujeito no interior da realidade objetiva. Lugar da liberdade da alma, como o é o pós-morte, o sonho torna-se, necessariamente, espaço a ser controlado e determinado por uma *oneirocritica* em conformidade com o horizonte de valores da comunidade onde ocorre. A alma em estado onírico é, portanto, o duplo subversivo do sujeito político. Guy Stroumsa e David Shulman chegam a uma conclusão semelhante quando avaliam a experiência onírica nas religiões reveladas:

Apesar de podermos detectar uma clara redução da *poiesis* expressa em sonhos na transição da cultura clássica tardia para o cristianismo, a atividade onírica retém nele um papel crucial, apesar de renovado. (...) O que isso demonstra, ao menos, é que mesmo nas religiões reveladas, os portões da revelação jamais podem tornar-se hermeticamente fechados. Aqui os sonhos exercem uma função fundamental. Deve ser enfatizado que enquanto o sonho é, normalmente, em certo sentido, um fenômeno pessoal, através dele o indivíduo pode desenvolver um vínculo direto com a divindade –

<sup>3</sup> Esta impossibilidade levou Norman Malcolm (1959) a afirmar que o sonho não é uma experiência pois esta *implica em pensamentos (consciência da experiência) e estes dependem da linguagem (capacidade de declarar "eu estou tendo esta experiência) enquanto o uso desta indica que o indivíduo está acordado e, portanto, não está sonhando* (DREISBACH, 2000: 36). Ao longo da década de 60 esta proposta foi questionada por intelectuais que observaram a possibilidade de produção de julgamento e de consciência durante o sonho (DREISBACH, 2000: 37). Uma abordagem similar foi construída por Jean-Didier Urbain ao analisar o problema da morte. Para ele, a morte e os mortos existem apenas no nível da linguagem: *A Morte, afinal, só existe através das representações poéticas do invisível que lhe dão uma consistência, uma densidade, uma forma* (1997: 383).

e, portanto, seu grande perigo para as hierarquias religiosas e ortodoxias. Os sonhos são freqüentemente a rota direta para a heresia. (1999: 05)

A noção de liberdade da alma, por sua vez, foi analisada por E. R. Dodds no sexto capítulo de *Os Gregos e o Irracional*, no qual enfocara a atitude grega diante da experiência onírica. Para Dodds, o sonho é a única experiência pela qual os homens podem *escapar dos ofensivos e incompreensíveis grilhões do tempo e do espaço* (2002, p. 107). Segundo ele, a partir do século V a.E.C., ganharam terreno outras formas de encarar a atividade onírica e as mentes religiosas passaram a estar *inclinadas a ver nos sonhos uma prova dos poderes inatos da alma, passiveis de ser exercidos quando liberados dos vulgares incômodos do corpo através do sono* (2002: 123). Ao mesmo tempo, a morte e o contato com os mortos atuam enquanto formas de rompimento destas fronteiras. Num trabalho anterior (GUERRA, 2008), demonstrei, a partir da documentação grega e judaico-cristã, que a confluência do tema da ressurreição e do casamento sagrado faziam parte de um mesmo complexo religioso acerca da idéia de libertação das fronteiras da mortalidade às quais o homem é submetido. Convém compreender a morte, a partir da idéia do abandono da alma, no mesmo sentido. Segundo Georges Bataille, com ela o homem retornará à continuidade perdida, agrilhoada pela descontinuidade da experiência individual (2004, *passim*). A morte, para Bataille, é o elemento de re-fundação da vida no qual os indivíduos – seres *descontínuos* – experimentam o fim de sua individualidade, ou seja, retornam a um estado primitivo de *continuidade*. Enquanto indivíduos, submetidos às conformações do tempo, do espaço e das esferas cósmicas, os homens só podem provar do alento de continuidade que é a morte através dos sonhos, um dos muitos níveis e modos de morrer experimentados ao longo da vida. Neles, o homem pode *estar no futuro e no passado, conhecer o que estava oculto, andar entre os deuses e os mortos*.

É importante retornar, contudo, a um problema já sinalizado: os antigos gregos e os primeiros cristãos certamente exploraram, na literatura e nas artes, o poderoso vínculo entre os fenômenos aqui analisados. Cada um destes grupos, plurais em seu interior – entre os quais, não esqueçamos, floresceu, com o advento do helenismo, um profundo trânsito de bens culturais – apreendeu e reelaborou este vínculo sob diferentes enfoques e distintas matrizes. Do ponto de vista do sonho, E. R. Dodds assinala sua conformação ao horizonte de sentidos de um determinado povo, pois seu desaparecimento durante o colapso de um grupo social indica que os sonhos são transmitidos culturalmente. Este processo pode ser especialmente observado nas sociedades primitivas:

Em muitas sociedades primitivas há estruturas de sonho que dependem de um tipo de crença que é socialmente transmitido, e (...) elas já não ocorrem quando a crença pára de ser alimentada. Não é apenas a escolha deste ou daquele símbolo, mas a própria natureza do sonho que parece conformar-se com um padrão rígido imposto pela tradição.

É evidente que tais sonhos estão intimamente relacionados ao mito, do qual se tem falado, com razão, tratar-se do pensamento onírico de um povo, assim como o sonho seria o mito do indivíduo. (2002: 109)

Uma perspectiva semelhante à de Dodds é defendida por Guy Stroumsa e David Shulman<sup>4</sup>. Para eles, o sonho figura enquanto um *ato cultural*. O lugar por ele ocupado, assim como o papel que desempenha e o status da atividade onírica, *são fortemente influenciados pelas tradições culturais e atitudes religiosas* (1999: 3). Desta forma, torna-se imprescindível investigar, nos ambientes aqui privilegiados, os tipos de sonhos passíveis de serem encontrados na documentação antiga. Numa obra citada por Dodds, *Primitive Culture in Greece*, H. J. Rose distinguiu três maneiras pré-científicas de encarar a atividade onírica: a experiência vivida em sonhos enquanto fato objetivo; a suposição de que se trata de uma visão da alma quando, temporariamente fora do corpo, ela visita o mundo espiritual; a interpretação simbólica (DODDS, 2002: 109).

Dodds parte da estrutura proposta por Rose para analisar a documentação grega. Nos poemas homéricos, por exemplo, os sonhos são, na maioria das vezes, compreendidos como um fato objetivo: a visita de uma *figura onírica* (Ὥ<sup>ν</sup>η<sup>μ</sup>ν<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup>), a qual existe espacial e independentemente do sonhador. Esta pode ser um deus, um fantasma, um mensageiro de sonhos ou uma “imagem” (Ὥ<sup>ν</sup>η<sup>μ</sup>ν<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup>•●□■) criada para a ocasião<sup>5</sup>. Nestes casos, o sonhador permanece passivo e, apenas raramente, diz algo ou move-se. Além disso, ele não acredita estar em outro lugar e sabe que está adormecido, pois a figura onírica esforça-se por informá-lo disso. De acordo com Dodds, esta tendência homérica insere-se na concepção grega, expressa pela língua, de que não se *tem* um sonho, mas se *vê* um sonho – □■<sup>τ</sup>□<sup>τ</sup> ḥ<sup>ν</sup>η<sup>μ</sup>ν<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup> □<sup>τ</sup> □<sup>τ</sup>■<sup>◆</sup>□■<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup> □<sup>τ</sup> ḥ<sup>ν</sup>η<sup>μ</sup>ν<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup> (2002: 110). O sonho, além disso, não é apenas uma “visita” ao sonhador, mas também uma entidade que o “vigia”. Outras duas concepções presentes nos poemas homéricos e observadas por Dodds são a idéia de sonhos de ansiedade (como expressão do desejo de algo jamais alcançado) e da interpretação necessária ao simbolismo presente nos sonhos. O autor conclui, diante da proposta de Rose, que, *para os gregos, como para outros povos antigos, a distinção fundamental se estabelecia entre sonhos significativos e não-significativos* (2002: 111). No que diz respeito a “outros povos”, Dodds lança mão da distinção de G. Björck e Lévy-Bruhl de sonhos “significativos” e “não-significativos”. No interior da primeira categoria, três tipos de experiência podem ser observadas: o

<sup>4</sup> De fato, a conformação cultural da atividade onírica é sempre lembrada pelos estudiosos que ocupam-se do problema. Sonu Shamdasani aponta que *enquanto o sonho é percebido como um fenômeno universal, as concepções sobre os sonhos variam entre culturas diferentes e épocas diferentes* (2003: 02). Guy Stroumsa, por sua vez, sugere a improbabilidade de um indivíduo sonhar com elementos exóticos relativamente à cultura no qual está inserido (1999: 189). Podemos observar, portanto, que tanto do ponto de vista da própria atividade onírica quanto do sentido atribuído a ela, o sonho é um bem cultural desenvolvido no tempo e no espaço e, nos infinitos encontros entre estas dimensões, infinitamente multiplicado.

<sup>5</sup> Alguns exemplos citados por Dodds são *Ilíada* 23.65 e *Odisséia* 6.20. O uso, incomum, de □■<sup>τ</sup>η<sup>μ</sup>ν<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup> como “experiência onírica” parece ocorrer apenas na expressão □<sup>τ</sup>■<sup>◆</sup>□■<sup>τ</sup>η<sup>ρ</sup>• ☎<sup>τ</sup> *Il.* 22.199; *Od.* 19.541, 581).

sonho simbólico, metafórico; uma “visão” que figura como antecipação direta de eventos futuros; o “oráculo”, ou seja, quando, em sonhos, uma figura de autoridade revela explicitamente como será o futuro ou como alguém deve ou não proceder. Segundo Dodds, sonhos deste tipo eram particularmente comuns na antigüidade, cuja literatura está cheia destes sonhos “enviados por deuses” (2002: 111). Este é o caso expresso em inscrições votivas (a maioria do período helenístico ou romano) nas quais é afirmado que esta ou aquela oferenda fora feita de acordo com um sonho, ou após uma visão onírica. Em sua análise, Dodds assinala a recorrência destes chamados “sonhos divinos” em diversas das culturas antigas, como registrado em sua literatura. No caso do judaísmo antigo, Iahweh manifesta-se, por vezes, apenas como uma voz. Noutras situações é um homem de grande estatura e anônimo, como surgem também os deuses nos sonhos gregos (2002: 114).

Quanto à atividade onírica no âmbito judaico-cristão, devemos levar em consideração, também, a pluralidade de concepções encontradas ao longo da história da religião judaica. Segundo John Priest, no Antigo Oriente Próximo, as experiências oníricas foram registradas de três maneiras distintas: revelações divinas que exigiam ou não interpretação (“sonho mensagem”), reflexos sintomáticos da “saúde” física e espiritual do sonhador (“sonho simbólico”) e profecias nas quais eventos vindouros eram prognosticados (“sonho profético”) (2001: 62). Este padrão, de acordo com Priest, fora seguido nos relatos do Antigo Testamento, principalmente no que diz respeito ao sonho enquanto mensagem, contudo, tais referências sempre enfatizam o sentido *divino* da mensagem, e não o fato dela ser obtida em sonhos. *Pode-se dizer que, no Antigo Testamento, o sonho é menos um fenômeno psicológico do que, acima de tudo, uma tradição e uma história religiosa* (2001: 65). Ao contrário do que ocorre nos relatos homéricos, nos quais o sonhador é, freqüentemente, uma personagem passiva, no Antigo Testamento os sonhos são raramente descritos como um fenômeno isolado. São encontradas menções regulares à visão e a fala: *não só Deus fala nos sonhos, mas os homens respondem e ocasionalmente são registradas longas conversas dentro do sonho* (2001: 66). Assim, segundo Priest, o fenômeno onírico em sua totalidade era considerado como algo relacionado ou mesmo equivalente à Palavra, *suprema expressão hebraica do modo de Deus se comunicar e se revelar* (2001: 66).

A contribuição de John Priest ao estudo da experiência onírica no judaísmo deve ser complementada com o estudo de Johan Maier acerca do judaísmo intertestamentário. Ao analisar as vicissitudes ocorridas no interior do gênero profético, Maier aponta que, no judaísmo antigo, a palavra de Deus era recebida pelos profetas através de *revelações recebidas em sonhos, visões e audições, eventualmente em estado de êxtase* (2005: 130). Neste sentido, os “sonhos-revelações” exerciam uma função semelhante à de um oráculo, como no caso de alguns tipos de sonhos, a exemplo daqueles analisados por E. R. Dodds e já mencionados aqui. Como oráculos, tanto a revelação quanto o sonho

precisavam de interpretação e, segundo Maier, esta necessidade era reforçada pelo papel desempenhado pelos sonhos nas antigas narrativas áulicas, assim como pela história de José (2005, p. 130). Os métodos hermenêuticos da interpretação de oráculos e sonhos, por sua vez, influenciaram profundamente nos métodos de interpretação da escritura hebraica. Maier não fica admirado diante de sua transferência para os *pesharim* em vista da importância atribuída aos sonhos como veículos de revelação divina: *como o sonho precisa de uma interpretação, assim também a palavra profética e até cada pronunciamento que possa ser relacionado com o fim do mundo* (2005, p. 145). Ele chama atenção, no Novo Testamento, para as alusões escatológicas na interpretação de algumas parábolas, cujo texto *não contém a declaração teológica visada mas, por outro lado, é acrescentado de sua interpretação* (2005, p. 145). A necessidade de interpretação pode ser observada, por exemplo, no discurso de Jesus presente no *Evangelho Secreto de Judas* (45-46). Após uma visão (fenômeno o qual, como foi mencionado, retém uma natureza revelatória tanto quanto o sonho), Judas recorre a Jesus para que este o esclareça o sentido do que vira – no caso, uma casa de dimensões incomprensíveis. Jesus, a partir da narrativa apresentada pelo interlocutor, informa-o de que o edifício visto é uma morada sagrada, na a qual nenhum mortal é permitido entrar e apenas os santos podem habitar. Como fora mencionado, segundo Guy Stroumsa, a oneiromancia foi o único método divinatório não rejeitado categoricamente pelos cristãos, contudo, o intérprete onírico passa a ser visto com desconfiança (1999: 193). Stroumsa afirma que tais profissionais chegaram a ser banidos do batismo pela igreja primitiva e qualquer adulto era considerado capaz de interpretar os próprios sonhos. A presença de Jesus como *oneirocrítico* no Evangelho de Judas, por sua vez, abre espaço ao questionamento sobre a legitimidade de tal profissional entre as comunidades cristãs do terceiro e quarto séculos. A afirmação de Sinésio de Cirene, um neo-platonista convertido ao cristianismo no quarto século, de que  (STROUMSA, 1999: 194) deve, portanto, ser reavaliada diante da explícita permanência do *oneirocrítico* para além dos politeísmo helenístico e no interior do monoteísmo judaico-cristão.

Acerca desta necessidade interpretativa, Amos Wilder aponta que a associação dos sonhos a uma orientação figurava como um clichê narrativo, uma tradição tanto no mundo hebraico quanto no politeísta. Wilder propõe uma análise similar à de John Priest acerca da importância, não do fenômeno, mas da revelação nele contida, quando narra o episódio no qual, guiado por um sonho, Paulo dirige sua campanha para a Europa através do Bósforo (*Atos dos Apóstolos* 16, 9). O estado psíquico do sonhador não é importante, ao contrário da mensagem recebida. Contudo, Wilder observa no Novo Testamento a ausência da interpretação dos sonhos (segundo ele, distinta da explicação de visões) pois Deus, apesar de permanecer oculto, deseja ser compreendido e, portanto, não expressasse ambigamente. Os sonhos neo-testamentais não apenas são raros como não

comprometem nem figuram como elemento essencial da mensagem evangelista e, desta forma, caracterizam-se como ponto de comparação interessante em relação à narrativa visionária do Evangelho de Judas. Esta raridade, segundo Wilder, *corresponde à principal tendência do judaísmo tardio do Segundo Templo e contrasta com o panorama luxuriante do helenismo contemporâneo e até mesmo com o ressurgimento desses temas na tradição rabínica* (2001: 72-73).

Apesar da escassa freqüência (em comparação com o Antigo Testamento) dos sonhos enquanto revelações durante o sono, o *corpus* Neo-Testamental é abundante em visões e audições. Desta forma, o uso significativo do conceito de “sonho” surge paralelamente à idéia de “visão”: *Vossos filhos e vossas filhas profetizarão* (Αὐτοὶ δὲ ἀποκαλύψουσι τοῖς ἀδελφοῖς τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ), *vossos jovens terão visões* (Αὐτοὶ δὲ ἀποκαλύψουσι τοῖς ἀδελφοῖς τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ) e *vossos velhos sonharão* (Αὐτοὶ δὲ ἀποκαλύψουσι τοῖς ἀδελφοῖς τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ) (*Atos dos Apóstolos*, 22, 17). Segundo Wilder, os sonhos são moldados, na escritura cristã, pela consciência escatológica como, por exemplo, no *Apocalipse de João*, o qual comprehende uma série de visões e audições no quadro mais amplo da revelação comunicada ao autor, o qual a “vira” em Patmos “em espírito” (2001: 73). Tais visões, entretanto, não eram experimentadas por todos os comuns mortais. De acordo com Tertuliano e outros dos primeiros autores cristãos, os sonhos proféticos e divinatórios eram reservados apenas aos puros de corpo e mente. Esta concepção já havia sido assinalada por Platão, pelos estóicos e por Cícero (*Da Divinação*, 1.60), o qual notara que quanto mais livre é um homem de suas paixões, maior a probabilidade de ter sonhos proféticos (KILBORNE, 1986: 51).

A pertinência do sonho enquanto objeto pertinente ao estudo das sociedades antigas e contemporâneas – defendida por Charles Stewart em sua introdução à edição de enfoque antropológico da revista *Dreaming* (2004) – levou Benjamin Kilborne a afirmar que os sonhos podem tanto refletir como serem refletidos no horizonte de valores de um grupo cultural. Os sonhos significativos podem, segundo sua origem, ser euforizados ou disforizados e, simultaneamente, atribuir valor à experiência cultural análoga àquela nele vivida.

O problema do dualismo reflete-se na idealização de sonhos a respeito dos quais, acreditava-se, eram os mais claros, desejáveis e significativos comunicados das divindades (isto é, sagrados) por um lado e a condenação de sonhos supostamente fundamentados a partir de necessidades e sensações físicas (ou seja, profanas) por outro. No escopo das crenças cristãs, este problema era exacerbado por uma dicotomia entre os sonhos enviados por Deus e aqueles enviados por demônios. Este tipo de dicotomia também existe no Islã mas lá é suavizada por uma multiplicidade muito maior de demônios. Desta forma o dualismo pode inculcar e individualizar valores culturais e religiosos fundamentando-os em crenças pessoais e na experiência onírica (KILBORNE, 1986, p. 51)

Neste sentido, eles figuram tanto quanto indícios da comunicação com seres sobrenaturais como fundamento para reflexões sobre a experiência não-corpórea análoga da morte na qual, como nos sonhos, estilhaçam as fronteiras temporais, espaciais e metafísicas sob as quais o vivente está submetido.

O sonho, em ambas as tradições religiosas figura, portanto, enquanto um espaço privilegiado de rompimento das fronteiras entre homens e deuses, contudo, em cada ambiente cultural, o sentido, a freqüência e a possibilidade deste fenômeno diferem. No sono e na morte, a alma torna-se livre. Para cada experiência cultural, o sentido desta liberdade é diferente, como pode ser observado no lugar social ocupado pela atividade onírica. O problema da liberdade durante o sonho é privilegiado por Stroumsa e Shulman, os quais, além de o pensarem do ponto de vista homem-divindade, o analisam subjetivamente (a idéia de indivíduo enquanto entidade particular, finita e destacada), temporalmente e espacialmente. Assim, no interior de tradições religiosas onde o sujeito é percebido enquanto uma entidade bem definida, em oposição ao mundo exterior, surgirá uma cultura onírica distinta daquelas com origem em ambientes nos quais o *self* não é real num sentido ontológico profundo, está fadado a dissolver-se ou é interpenetrado por elementos impessoais (1999: 06). Além disso, quando nos referimos ao mundo exterior e ao cosmos, também tocamos no problema da relação temporal. Os autores refletem:

Os sonhos suprimem ou criam o tempo? Eles o prolongam ou reduzem? Sonhos podem referir-se ao passado, tanto o real quanto o mítico. Eles também podem referir-se ao futuro, tanto como divinação (o que normalmente sugere o futuro imediato, o qual pode ser previsto e, muitas vezes, manipulado) ou enquanto Utopia, o sonho de um futuro ideal, paralelo, de certa forma, ao tempo ideal original, o *Urzeit* ou o início mítico da História. (1999: 07)

Desta forma, se os sonhos colocam em evidência o problema do sujeito, tanto do ponto de vista de uma dicotomia entre mortalidade e divindade, como espacialmente e temporalmente, figuram enquanto espaços de dissolução de limites, no mesmo sentido em que um padrão de ação relativo à ressurreição ou à hierogamia, e da mesma forma que o faz o complexo mítico da androginia ritual. Ao voltarmo-nos ao nosso problema inicial – *como fraternizam morte e sono* – definimos a atividade onírica como um veículo privilegiado de análise. Se o sono é irmão da morte é porque, dormindo, o homem experimenta diariamente o mesmo desmoronamento de suas fronteiras fundamentais a ocorrer quando estiver morto e, finalmente, sua alma liberta poderá habitar entre os deuses, coabitar em diferentes moradas e submeter o tempo. Como na morte, o homem que dorme despe-se de intenção, perde-se subjetivamente por estar suspenso enquanto *ator*. O sono figura, assim como a atividade sexual, enquanto um vislumbre da *continuidade* à qual o homem retorna plenamente apenas na morte (BATAILLE, 2004: 35). Mais do que perder-se, quando sonha, o todo é incorporado. Tempo, espaço,

sonhador e sonho confundem-se. Ao contemplar a dissolução de todas as fronteiras, o sonhador tem uma experiência de continuidade: nenhum abismo interpõe-se entre *si* e *outrem* (BATAILLE, 2004: 22). A mesma dissolução de contornos ocorre na morte, mas num sentido *coincidentemente oposto*: enquanto no sonho os limites desfazem-se numa reunião absoluta, na morte, o sujeito está ausente, dando lugar ao Nada. O primeiro fenômeno é trans-objetivo no sentido de incorporação excessiva. O segundo o é por esvaziamento total, por fazer existir um Nada substanciado pelo discurso produtor de imagens que servem de écrans protetores entre ele e os vivos (URBAIN, 1997: 384). Em ambos os casos, resta uma unidade, seja ela excessiva e caótica, seja ela o Negro e o Vazio que engendram a existência. É este restante, este irredutível, que fraterniza Sono e Morte. Fraternizam em vista do sonho, que os alinha ao lado de toda experiência simbólica de dissolução de contornos. O sonhador, como o morto, tem a alma liberta de si, do tempo, do espaço. Ao sonhar, é *si mesmo e outro, antes e depois, aqui e lá*. Neste sentido: *nós, enquanto e através*.

#### OBRAS DE REFERÊNCIA

- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1963.
- KILBORNE, Benjamin. *Dreams*. In: ELIADE, Mircea. *Encyclopaedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company. 1986.
- URBAIN, Jean-Didier. *Morte*. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

#### DOCUMENTAÇÃO

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.
- COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- DILLON, Matthew. *Aristophane's Frogs*. Perseus Digital Library, 1995.
- FOWLER, Harold Norton. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Harvard, 2005.
- FRAZER, Sir James George. *Apollodorus's Library*. Cambridge: Harvard, 2001.
- KASSER, Rodolphe. MEYER, Marvin. WURST, Gregor. Gaudard, François. *The Gospel of Judas*. Washington: National Geographic Society. 2007.
- JONES, W. H. S. *Pausania's Description of Greece*. Cambridge: Harvard, 1918.
- MURRAY, A. T. *Homer's Iliad*. Cambridge: Harvard, 1924.
- MURRAY, A. T. *Homer's Odyssey*. Cambridge: Harvard, 1924.
- SMYTH, Herbert Weir. *Aeschylus's Eumenides*. Cambridge: Harvard, 1926.
- WHITE, Hugh. *Hesiod's Theogony*. Cambridge: Harvard, 2002.

#### BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.

- DE SOUSA, Eudoro. *Mitologia. História e Mito*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Los Angeles: University of California, 1951.
- DREISBACH, Christopher. *Dreams in the History of Philosophy*. In: *Dreaming*. Washington, Vol. 10, N. 1, Pp. 31-40, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- FRAZER, James. *The Golden Bough*. Nova York: Touchstone, 1996.
- GUERRA, Lolita. *Entre dois mundos: ressurreição e hierogamia nas mitologias grega e judaico-cristã*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. Dissertação de Mestrado.
- HASAN-ROKEM, Galit. *Communication with the dead in Jewish Dream Culture*. In: In: SHULMAN, David. *SROUMSA, Guy. Dream Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1999. Pp. 213-232.
- JAEGER, Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. *Dreams*. Princeton: Princeton University, 1974.
- KILROE, Patricia. *The Dream as Text, The Dream as Narrative*. In: *Dreaming*. Washington, Vol. 10, N. 3, Pp. 125-137, 2000.
- MAIER, Johan. *Entre dois testamentos*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PRIEST, John. *Mito e Sonho na Escritura Hebraica*. In: CAMPBELL, Joseph. *Mitos, Sonhos e Religião*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. Pp. 50-69.
- ROHDE, Erwin. *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SHAMDASANI, Sonu. *Jung and the making of modern psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SHULMAN, David. *SROUMSA, Guy. Dream Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- STEWART, Charles. *Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis*. In: *Dreaming*. Washington, Vol. 14, N. 2-3, Pp. 75-82, 2004.
- STROUMSA, Guy. *Dreams and visions in early Christian discourse*. In: SHULMAN, David. *SROUMSA, Guy. Dream Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1999. Pp. 189-212.
- WILDER, Amos. *Mito e Sonho na Escritura Cristã*. In: CAMPBELL, Joseph. *Mitos, Sonhos e Religião*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. Pp. 70-92.