



Objeto a-nimista: o louva-a-deus como paradigma perspectivista do sujeito

Christian Ingo Lenz Dunker¹

Pedro Magalhães Lopes²

Resumo: *Com base em um estudo histórico sobre o conceito de animismo, este trabalho propõe sua revisão e atualização na psicanálise contemporânea. Para tal, o conceito lacaniano de objeto a é explorado à luz do animismo e do perspectivismo ameríndio, elaborado aqui como um bom articulador entre psicanálise, pensamentos indígenas e antropologia. A fábula do louva-a-deus, explorada no ensino de Lacan, sugere que, mesmo em um mundo moderno desencantado, a dinâmica, nesse inconstante objeto a, entre identificação e angústia mantém uma indeterminação estranha [unheimlich] ao racionalismo moderno que demanda outras ontologias para sua melhor compreensão.*

Palavras-chave: *psicanálise, animismo, perspectivismo, objeto a, louva-a-deus.*

Object a-nimistic: the praying mantis as a perspectivist paradigm of the subject

Abstract

Starting from a historical study on the concept of animism, this work proposes its revision and updating in contemporary psychoanalysis. For this purpose,

1 Instituto de Psicologia da USP – São Paulo – Brasil – chrisdunker@usp.br – Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9092763119565269> – ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7335-4561>.

2 Instituto de Psicologia da USP – São Paulo – Brasil – pedromagalopes@gmail.com – Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3392047908669037> – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4906-641X>.

Lacanian concept of object a is explored in light of animism and Amerindian perspectivism, being developed here as a good articulator between psychoanalysis, indigenous thoughts, and anthropology. The fable of the praying mantis, explored in Lacan's teachings, suggests that, even in a disenchanted modern world, the dynamics, in the inconsistent object a, between identification and anxiety [*angst*] maintains an uncanny [*unheimlich*] indetermination to modern rationalism that demands other ontologies for its better understanding.

Keywords: psychoanalysis, animism, perspectivism, object a, praying mantis.

Objeto a-nimista: la mantis religiosa como paradigma perspectivista del sujeto

Resumen

Iniciándose en un estudio histórico sobre el concepto de animismo, este trabajo propone su revisión y actualización en el psicoanálisis contemporáneo. Para ello, el concepto lacaniano de objeto a se explora a la luz del animismo y el perspectivismo amerindio, siendo elaborado aquí como un buen articulador entre psicoanálisis, pensamientos indígenas y antropología. La fábula del mantis religiosa, explorada en la enseñanza de Lacan, sugiere que, incluso en un mundo moderno desencantado, la dinámica, en este inconstante objeto a, entre identificación y angustia mantiene una indeterminación inquietante [*unheimlich*] al racionalismo moderno, que demanda otras ontologías para su mejor comprensión.

Palabras clave: psicoanálisis, animismo, perspectivismo, objeto a, mantis religiosa.

O poder, em seu cerne e seu ápice, despreza a metamorfose.

Elias Canetti, em *Massa e poder*

Animismo: uma introdução

O tema do animismo rondou o pensamento de Freud, pelo menos, ao longo de 1911 a 1932 e esteve presente em publicações fundamentais da obra freudiana. O termo alemão *animismus*, somado a suas variações *animistisch*, *animistischer* e *animistischen*, aparecem exatamente 76 vezes ao longo de toda a obra freudiana. A grande maioria dessas aparições se concentra em três publicações específicas: *Totem e Tabu* (1913), com 46 registros; *O Infamiliar* (1919), com 12; e *A Questão de uma Weltanschauung* (1932), com 11. No mais, aparece de maneira

pontual uma única vez em outros sete textos de Freud, a saber: em *Apêndice* (1912 [1911]) do texto *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)* (1911 [1910]); *O interesse da psicanálise* (1913); *O inconsciente* (1915); *O tabu da virgindade* (1918); *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921); *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926); *Carta a Richard Dyer-Bennett* (1928); e em *Sexualidade feminina* (1931).

Contudo, “animismo” não é um vocábulo facilmente encontrado em enciclopédias e dicionários de psicanálise. Em parte, essa dificuldade de encontrá-lo pode se dar pelo fato de Freud ter tomado esse termo emprestado da antropologia de sua época, sendo, portanto, um conceito não propriamente psicanalítico. Por outro lado, muitos conceitos freudianos foram incorporados das mais diversas áreas, da psiquiatria à economia, da física à biologia, da mitologia à fala coloquial. Transformados por Freud, eles ganharam um diferente estatuto no pensamento próprio da psicanálise. Isso não parece ter ocorrido com o animismo, até recentemente.

Desde o contato com os achados da antropologia pós-estruturalista de Descola e Viveiros de Castro, a noção de animismo, especialmente quando combinada com o perspectivismo ameríndio, tem servido ao propósito crítico de descolonizar o pensamento psicanalítico. Há alguns trabalhos de autores como Dunker (2015, 2017, 2019, 2021), Domiciano (2021a, 2021b), Magalhães Lopes (no prelo) e J. A. P. Moraes (no prelo).

Se, em Freud, o animismo, por um lado, permanece marcado como a primeira das “etapas de desenvolvimento da concepção humana do universo” (Freud, 2012 [1913]: 90) em referência a uma clara importação do evolucionismo cultural de certa antropologia de sua época, envolvendo nomes como Herbert Spencer, James George Frazer, Edward Burnett Tylor e Wilhelm Wundt, por outro lado, há interessantes passagens nas quais Freud explicita o quão próximo “estamos” (“nós”, os “modernos”³) do animismo e o quanto o animismo está impregnado em nosso aparelho psíquico e merece ser melhor estudado: “percebe-se que a vida psíquica e o nível cultural dos selvagens não tiveram, até hoje, a consideração merecida.” (Freud, 2012 [1913]: 98).

Não nos afastamos dela [fase animista] sem que ela nos legue restos e rastros capazes de expressão, de tal modo que tudo o que hoje nos aparece como “infamiliar” [*unheimlich*] é a condição para que esses restos da

3 As aspas aqui trazem as marcas do pensamento de Latour (2009 [1994]).

atividade psíquica animista ainda nos toquem e estimulem sua expressão (Freud, 2019 [1919]: 85).

Isso sugere que a preservação do animismo na mente “adulta” não é apenas sinal de narcisismo não ultrapassado, mas também representante de uma espécie de instância psíquica responsável por nossas relações de alteridade. O sentimento de estranheza [*unheimliche*] (Freud, 2019 [1919]) e a capacidade de detectar, suportar e transformar suas razões são elementos decisivos para a prática do psicanalista (Dunker e Katz, 2020). O *estranho* não apenas é o infantil, mas também permite inferir a estrutura da relação com a alteridade, seja ela representada pelo Outro (instância genericamente simbólica), pelo outro (semelhante), pelo Outrem (que se organiza nos discursos) ou da síntese da alteridade interior, ou seja, o *objeto a*, tomado na fantasia, no discurso, na angústia ou em sua relação com o Outro. A política que ele leva a cabo com o estranhamento decide sobre a direção da cura, assim como sua abertura para a diversidade de perspectivas que caracteriza o modo peculiar de sua escuta e de sua ética.

Difícilmente vocês rejeitarão o juízo de que nossa filosofia tem preservado traços essenciais do pensamento animista – a superestimação do poder de encantamento da palavra, a crença de que os processos objetivos do universo seguem os caminhos que nosso pensamento lhes prescreve (Freud, 1991 [1932]: 153 – tradução livre).

Freud inclusive chega a ponto de afirmar no texto fundamental *O Inconsciente*, de 1915, a interessantíssima e intrigante asserção: “o conteúdo do *Ics* pode ser comparado à presença de uma população aborígene na mente” (Freud, 2006 [1915]: 200⁴).

Breve Genealogia do Animismo

Animismo é uma palavra historicamente associada ao antropólogo inglês Edward Burnett Tylor (1832-1917). Esse conceito será apresentado em sua obra principal *Primitive Culture* (1871), publicação de grande sucesso à época, sendo reconhecido por muitos antropólogos como o livro inaugural da antropologia moderna. Seu reconhecimento no mundo acadêmico rendeu a Tylor honrarias, cargos de prestígio e o título de *Sir* dado pela coroa britânica.

4 No original: “Den Inhalt des *Ubw* kann man einer psychischen Urbevölkerung vergleichen” (Freud, 1966: 3265).

Tendo sido publicado doze anos após a primeira edição de *A Origem das Espécies* (Darwin, 1859), Tylor defende integralmente a teoria da evolução cultural. Sua escolha de nomeação das diferenças entre culturas é realizada ao longo do livro com termos como *lower* (“inferiores”), *savages* (“selvagens”), *primitives* (“primitivos”), *runder people* (“povo mais rude”), *barbarian* (“bárbaro”), *very low in the scale of humanity* (“muito baixa na escala da humanidade”); tais termos estão em contraposição a *higher* (“elevado/a”), *superior people* (“povo superior”), *civilized* (“civilizado/a”), *educated world of Europe and America* (“mundo educado da Europa e América”), *modern educated nations* (“nações modernas educadas”).

Classificado por Tylor como “condição religiosa fundamental da humanidade”, o animismo, de acordo com o autor, “é, na verdade, o fundamento da Filosofia da Religião, desde a dos selvagens até a dos homens civilizados” (Tylor, 2016 [1871]: 351 – tradução livre⁵). Com isso, podemos perceber que o *animismo* carrega, em certa medida, um duplo pioneirismo, pois seria tanto o fundamento de todas as religiões quanto estaria na linha de base para a comparação entre as culturas, tarefa da nascente antropologia. Animismo é um dos primeiros conceitos, senão justamente o primeiro conceito, da antropologia (Bird-David, 1999). Todavia, o termo “animismo” não é exatamente inventado por Tylor, como o próprio autor esclarece:

Proponho aqui, sob o nome de Animismo, investigar a doutrina profunda dos Seres Espirituais, que incorpora a própria essência da filosofia Espiritualista em oposição à filosofia Materialista. Animismo não é um termo técnico novo, embora agora raramente utilizado. Por sua relação especial com a doutrina da alma, será visto que possui uma peculiar adequação à visão aqui adotada do modo como as ideias teológicas têm sido desenvolvidas entre a humanidade (Tylor, 2016 [1871]: 351 – tradução livre⁶).

Em nota de rodapé, o autor explica de onde retira essa palavra que teria permanecido, de certa maneira, “congelada” por mais de um século até que o antropólogo inglês lhe atribuisse um novo significado. Diz ele:

5 No original: “(...) the fundamental religious condition of mankind. Animism is, in fact, the groundwork of the Philosophy of Religion, from that of savages up to that of civilized men.”

6 No original: “I purpose here, under the name of Animism, to investigate the deeplying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy. Animism is not a new technical term, though now seldom used. From its special relation to the doctrine of the soul, it will be seen to have a peculiar appropriateness to the view here taken of the mode in which theological ideas have been developed among mankind.”

O termo tem sido especialmente usado para denotar a doutrina de Stahl, o autor que promulga também a teoria do flogisto. O Animismo de Stahl é uma revitalização e desenvolvimento em forma científica moderna da teoria clássica que identifica princípio vital e alma (Tylor, 2016 [1871]: 405 – tradução livre⁷).

Então, quem se valeu do termo “animismo” pela primeira vez, até onde se sabe, foi o filósofo, médico e químico alemão Georg Ernst Stahl (1659-1734). Em sua obra mais conhecida, *Theoria medica vera*, de 1708, escrita em latim, ele propõe a ideia de que um elemento físico, conhecido como *anima* (alma), conferiria vitalidade aos corpos vivos de maneira similar a como outro elemento, chamado flogisto⁸, permitiria que certos materiais queimassem ou sofressem oxidação. Na explicação do teórico alemão, materiais com maior teor de flogisto (como o carvão) queimam ou oxidam mais facilmente do que aqueles com menor teor (como os metais). Assim como a matéria pode conter mais ou menos do elemento “combustível” flogisto, ela também pode conter mais ou menos do elemento “vital” anima (Harvey, 2005).

Seres vivos seriam repletos de *anima*, ao passo que objetos inanimados não possuiriam essa vitalidade. O vitalismo de Stahl se contrapunha ao materialismo de sua época, ou seja, Stahl afirmava que as doutrinas materialistas mecanicistas não eram suficientes para explicar a vida (King, 1964) e defendia que a matéria viva, do ponto de vista físico e químico, estava sujeita a regras e processos diferentes daqueles que afetam a matéria inerte – o que tornaria o mundo analiticamente mais complexo que o viés mecanicista propunha. Embora essas noções alquímicas tenham servido para ilustrar a ideia de que objetos materiais possuem alguma forma de vitalidade, elas tiveram pouco impacto nas teorias antropológicas posteriores (Harvey, 2005).

Percebemos, com isso, que a ideia inicial de Stahl do começo do Século XVIII permaneceu por mais de um século sem muita, digamos, vitalidade, até que Tylor a retirasse do ostracismo já na segunda metade do Século XIX. Contudo, pode-se notar que o *animismo* de Stahl é um conceito originalmente muito distinto da resignificação dada por Tylor e posteriormente adotada por Freud. Tylor reconhece inclusive que adotou “animismo” por considerar o

7 No original: “The term has been especially used to denote the doctrine of Stahl, the promulgate’ also of the phlogiston-theory. The Animism of Stahl is a revival and development in modern scientific shape of the classic theory identifying vital principle and soul.”

8 A teoria do *flogisto* de Stahl vigorou por décadas até ser inteiramente desbancada pelo químico francês Lavoisier na segunda metade do Século XVIII (Cf. King, 1964).

termo “espiritualismo” já por demais carregado da designação de seita moderna homônima que não representaria fielmente as visões de outros lugares do mundo. Animismo para Tylor é basicamente, portanto, a crença geral em seres espirituais⁹. Freud tinha noção disso tudo ao escrever *Totem e Tabu*:

No sentido mais estrito, animismo é a doutrina das almas, no sentido mais amplo, a dos espíritos em geral. Também se distingue o “animatismo”, a teoria do caráter vivo da natureza que se nos mostra inanimada, assim como o “animalismo” e o “manismo”. O termo “animismo”, antes aplicado a determinado sistema filosófico, parece ter recebido de E. B. Tylor seu significado atual (Freud, 2021 [1913]: 74).

O animismo de Stahl, portanto, não tratava da “alma” das religiões, mas de investigar propriedades, forças, entidades presentes nos corpos (King, 1964). Lembremos, aliás, que as primeiras investigações psicanalíticas, empreendidas por Freud e Breuer, empregando a técnica do hipnotismo, confundiram-se muitas vezes com as práticas animistas que atravessaram a nascente psicoterapia europeia. O magnetismo animal de Mesmer, o sonho lúcido de Puiséguir, as duplicações e cisões da alma, do abade Faria, assim como os fenômenos histéricos de conversão, espasmos e perda da consciência autônoma, colocam, de saída, a problemática da relação com *outros mundos*, seja ele o mundo dos mortos, seja ele o mundo da natureza animada, seja ele o mundo individual de cada corpo (Cazeto, 2001).

Subjaz a aproximação psicanalítica do animismo uma tese que parece ter passado despercebida aos psicanalistas e antropólogos: “o narcisismo é um animismo”. A ideia parece ter sido rapidamente assimilada à equivalência entre pensamento mágico e narcisismo, sendo o pensamento mágico a constante que liga o pensamento dos povos “primitivos” ao dos psicóticos e das crianças. Ora, tal forma de pensamento foi logo assimilada ao egocentrismo de Piaget, tantas vezes criticado por Lacan em favor de um “outro” centrismo (Lacan, 1986 [1953-1954]: 62). O pensamento mágico não conhece fronteiras entre seres vivos e inanimados, humanos e animais, coisas e pessoas. Ele é baseado na identificação, projeção e simetria entre mundos. Mas essa simetria não esgota todos os tipos de animismo e talvez a redução do narcisismo ao tema do duplo seja uma trivialização de ambos os conceitos.

9 No original: “The sense of Spiritualism in its wider acceptation, the general belief in spiritual beings, is here given to Animism” (Tylor, 2016 [1871]: 351).

Esses fatos evocam diretamente a noção de “reciprocidade de perspectivas” (“*o homem e o mundo se espelham um no outro*”) com que Lévi-Strauss argumenta em favor da superação da velha dicotomia entre religião e magia (antropomorfismo da natureza *versus* fisiomorfismo do homem), sustentando (por intermédio de uma estranha comparação entre motoristas no trânsito e a inserção do homem em um mundo de signos) que o homem se defronta com o mundo, tomando a ambos e no mesmo golpe como sujeitos e objetos (Lévi-Strauss, 1976b: 254-256). É nesse contexto teórico que eu situaria a noção de ponto de vista (Lima, 1996: 29 – grifo nosso).

Animismo hoje

O animismo é um conceito muito vivo. Tendo sido alcunhado em 1708 por Stahl, cai em desuso após o predomínio da química moderna de Lavoisier na segunda metade do Século XVIII. Um século depois, na segunda metade do Século XIX, o conceito retorna com outra significação na antropologia de Tylor e influencia o pensamento de Freud. Depois disso, o conceito cai em desuso novamente, em decorrência de fortes críticas feitas pela antropologia etnográfica do Século XX, que denuncia o racismo “científico” baseado em um etnocentrismo moderno que hierarquizava as sociedades enquanto “primitivas” e “avançadas”, construindo um modelo de história e de desenvolvimento que caminharía do primeiro para o segundo, justificando imposições tecnológicas, expansionistas, científicas e cosmológicas aos povos colonizados. Aqui nomes como os de Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Henri Hubert, Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, dentre outros, foram importantes para uma segunda queda do conceito.

Mas, na virada do Século XX para o XXI, o animismo começou a passar por um “segundo resgate” na antropologia e na filosofia da ciência. Nomes como os de Philippe Descola, Anne-Christine Taylor, Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, Marshall Sahlins, Marisol de la Cadena, Bruce Albert, Davi Kopenawa, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Nurit Bird-David, Donna Haraway, Nastassja Martin, Renato Sztutman, Graham Harvey, David Abram, dentre muitos outros, trazem uma segunda transformação desse termo, associando-o a modos de viver e estar no mundo que enfatizam a interconectividade e a reciprocidade entre diferentes formas de habitar a Terra para além da forma humana. Nesse novo momento, e o animismo que se presta, de maneira reversa, a iluminar nossas próprias convicções totemistas e naturalistas:

Mas uma vez que o totemismo sociológico não é muito comum lá [Amazônia], e sempre é encontrado combinado com formas individuais de relações em que os animais são tratados como pessoas, construí um conceito híbrido, mantendo a teoria totêmica de Lévi-Strauss para casos como Austrália, e usando a teoria de Radcliffe-Brown para qualificar o que era na verdade uma relação não totêmica com seres naturais, que eu batizei, sem muita criatividade, “animismo”. Se de acordo com Lévi-Strauss, o totemismo usa a descontinuidade entre seres naturais com o objetivo de mapear relações sociais entre humanos, minha hipótese radcliffe-browniana era que o animismo usa categorias elementares moldando a prática social, mapeando assim as relações entre humanos e objetos naturais (Descola, 2015 [1992]: 8-9).

Ora, nesse sentido, a investigação do animismo se presta também a repensar nossas relações fetichistas com objetos e animais¹⁰, bem como desequilibrar nossa confiança ontológica na diferença entre pessoas e coisas, humanos e não-humanos.

Outrora, era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção cognitiva entre o homem e a natureza. Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado (não por Descola, apresso-me a sublinhar) como reconhecimento verdadeiro, ou ao menos “válido”, da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer pecaminoso, de pensar por dicotomias. Da hùbris moderna, salvem-nos assim os híbridos primitivos e pós-modernos (Viveiros de Castro, 2013 [2002]: 370).

A atual retomada do animismo se opõe diametralmente ao modo de (re) produção do capitalismo no ponto exato que Max Weber nomeou de *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*]¹¹ – expressão famosa que se tornou um conceito sociológico da maior importância referente à repressão e supressão da magia como meio de salvação no cristianismo protestante. Com isso, percebemos que a *Ciência* moderna, em muitos pontos, alinhou-se historicamente à lógica protestante, o que não deixa de ser irônico, uma vez que a *Ciência* positivista e, portanto, ateia ao relegar o animismo a uma “crença supersticiosa”, cujo destino é ser superada pelos métodos da investigação científica, trabalha

10 Cf. David-Ménard (2022).

11 Cf. Weber (2004 [1920]).

em conjunto com a salvação cristã puritana. Nessa aliança com o diabo para combater o demônio, continuamos sem um antídoto real e pragmático para subverter a relação predatória com a natureza, com outras pessoas e com outros mundos. Quando certos programas políticos pretendem incluir rios, montanhas e acidentes geográficos como dotados de direitos, quando certos programas éticos pretendem incluir animais nas relações de proteção jurídica, quando a prerrogativa da pessoa humana parece transparecer demasiadamente um único tipo de pessoa, mostrando alguns limites e impasses do naturalismo totemista, é possível reativar, *retomar* o animismo¹², especialmente o animismo perspectivista como um reversor prático e moral dos efeitos do Antropoceno.

Ontologias (mono)naturalistas¹³ subsidiam visões de mundo constitutivamente religiosas. E a religião vem exercer aí um papel fundamental na ancoragem científico-cristã do reconhecimento de *quem* poderá vir a possuir ou não – olha só – *alma*. Vê-se assim que a discussão sobre existência ou não de alma nos seres e nas coisas não é um tema próprio apenas do animismo. O tema da existência de almas é, em realidade, o terreno comum entre todas as ontologias, inclusive da Ciência com seus, por vezes, questionáveis códigos de ética. A diferença real se dá nas fronteiras entre vivo e não-vivo, entre humano e não-humano, entre pessoa e coisa – enquanto essas fronteiras, no animismo, realizam-se de maneira complexa, dinâmica e inconstante quando examinadas à luz do naturalismo tecno-científico:

Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito (Lévi-Strauss, 1993 [1962]: 49).

12 Cf. Stengers (2012).

13 Invariavelmente, ao nos referirmos à ontologia naturalista, estamos nos referindo a um mononaturalismo – a essa mania que percebemos entre “nós” “modernos” de aplicarmos esse prefixo a quase tudo a nosso redor (monoteísmo, monoculturas agrícolas, monogamias afetivas e mononaturezas, esta última no sentido de supor unidade e uniformidade nisso que nomeamos como *Natureza* para todos os seres vivos, independentemente de suas diferenças). Sobre mononaturalismo, conferir, por exemplo, *Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena* de Viveiros de Castro (2002) e *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia* de Latour (2004).

Com isso, erguida a divisão estrita, e cada vez mais restrita, entre Cultura (humanidade) e Natureza (animalidade), serão organizadas as posições daquilo que será *sujeito* e daquilo que será *objeto* de investigação científica, o polo ativo e o polo passivo do conhecimento. “Ou seja”, como explica Viveiros de Castro, “quanto mais eu *desanimizo* o mundo, mais eu o conheço. Conhecer é *desanimizar*, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo” (Viveiros de Castro, 2002: 487). Essa operação de *desanimização* do mundo não se trata apenas de “despsicologização” – na verdade, encenada por outro tipo de teoria da alma –, mas da potência política contida na ideia de uma subjetividade imanente ao mundo, uma subjetividade fora da vida psíquica interior, uma subjetividade às expensas da forma indivíduo:

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière, 1995: 201) proposto pelas ontologias amazônicas (Viveiros de Castro, 1996: 117).

A Ciência moderna nunca deixou de manter seus compromissos metafísicos ao propor um sujeito impessoal, imagem e semelhança de Deus, ao advogar a exceção do *Homo sapiens* como bastião da Cultura. A Terra não é o centro do universo, os seres humanos não são o centro das espécies e o Eu não é mais senhor de sua própria morada, dizia Freud. Contudo, a remoção do “nós” do centro não equivale à remoção da forma de pensar, mediante a dicotomia entre centro e periferia. Os termos podem ser subvertidos sem sua topologia sofrer qualquer transformação. Por isso, será decisivo na crítica do totemismo-naturalismo psicanalítico não empreender uma ocupação do centro pelo perspectivismo-animista, mas valer-se do conflito para introduzir outros modos de relação epistêmicos, éticos e políticos.

Além disso, novas formas históricas de narcisismo podem estar à nossa frente. Donna Haraway, por exemplo, propõe uma quarta ferida narcísica na humanidade:

(...) seria a ferida sintética, o descentramento do natural, em geral, do artificial, de modo que a vitalidade das entidades que chamamos de tecnológicas teve de ser acomodada de maneiras que nem Freud nem Lacan tiveram a oportunidade de teorizar – ou Lacan a teve mas não aproveitou (Uexküll, 1921 – tradução livre).¹⁴

A teorização lacaniana sobre a vida aparece dispersa e deslocada, por exemplo, na menção que atravessa todo o ensino lacaniano ao etólogo estoniano Von Uexküll¹⁵, que introduziu a distinção entre mundo externo (*Auswelt*), mundo comum (*Umwelt*) e mundo subjetivo ou próprio de cada animal ou espécie (*Innenwelt*). Há uma interpenetrância entre mundos no interior dos quais os mesmos signos admitem valores diferentes, mas que são continuamente reconstruídos e reconfigurados. Essa teria sido uma das origens para a tripartição entre o *Real* (o mundo que escapa a nossa perspectiva), *Simbólico* (o mundo organizado segundo uma perspectiva) e *Imaginário* (o mundo interno a um conjunto de perspectivas compartilhadas). Nesse sentido, o mundo simbólico (*Umwelt*) não é apenas o mundo humano, mas o único mundo possível habitado por inúmeras máscaras, semblantes, coisas e pessoas, animais e espíritos.

Um dos textos em que Freud mais se depara com o tema do animismo, como vimos lá no início, é o famoso ensaio sobre o *infamiliar*, o *estranho* [*unheimliche*], de 1919. Com o retorno do conteúdo *infamiliar*¹⁶ recalcado junto ao *animismo*, podemos nos indagar se a própria *ontologia animista* não estaria recalcada junto com o que vem à tona no inquietante sentimento *infamiliar* – este como um representante daquela. Com isso, perguntarmo-nos se: a) o animismo é um traço arcaico, uma espécie de apêndice atávico, que resta de uma evolução da espécie humana moderna e avançada cientificamente que aparece de vez em quando nas crenças e superstições; ou se b) o animismo está intimamente [*(un)heimliche*] presente em muito mais do que se imagina e é parte integrante de nosso eu e de nosso mundo, a ponto de precisarmos recalá-lo no cotidiano para nos sentirmos em maior posse de controle sobre nossas vidas e não nos encontrarmos vulneráveis a seus efeitos do ambiente [*Umwelt*] no interior de nossos organismos [*Innenwelt*].

14 Cf. Haraway (2011 [2003-2004]), por volta do minuto 11.

15 Cf. Uexküll J. von (1921).

16 “*Infamiliar* seria tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (Freud, 2019 [1919]: 45).

“Ora, se a principal marca dos humanos”, dirá Ailton Krenak, “é se distinguir do resto da vida terrestre, isso nos aproxima mais da ficção científica que defende que os humanos que estão habitando a Terra não são daqui” (Krenak, 2020: 55). O fundamental pensador “brasileiro” contemporâneo, pertencente ao povo Krenak, vindo do tronco Jê destas antigas terras, levanta aqui uma discussão de grande valor contemporâneo: estamos entrando em uma questão não apenas entre espécies terráqueas, “orgânicas”. Encontramos mais uma vez os termos de nosso problema, pelo qual a soberania do humano cria o inumano, a centralidade da Terra como objeto em disputa cria o extraterreno. Esse desejo de transcender à própria humanidade, ao próprio corpo, à própria *natureza*, de alcançar um sonhado pós-humanismo, pode tanto sancionar a *grande aceleração cibernética*¹⁷ quanto suspender o hegemonismo de nossa cosmologia.

Para tanto, um primeiro movimento pode ser pensado como uma espécie de corte na periferia e pinçamento torcido do centro para fora de si mesmo. Isso significa reconhecer que há apenas um ponto de vista e este é o ponto de vista do humano, mas inversamente reconhecer que “humano” não é o sucedâneo encarnado da pessoa, com sua prerrogativa de consciência. Um mundo radicalmente político, porque subjetivado, envolve considerar que deuses, animais, plantas, seres geográficos, objetos, mortos e não nascidos são formas de humanidade. Colocar-se inumanamente fora de si, por artifícios metodológicos e regras de coisificação, independentes da “natureza” em questão, pode não ser o melhor caminho para transformação de mundos.

Louva-a-Deus como Modelo

Para uma revisão dessa histórica posição ontológica da Cultura (transcendente) exercendo uma superioridade na Natureza (imanente) na questão dos papéis de *sujeito* e de *objeto*, a psicanálise contemporânea pode dar alguma contribuição mediante Lacan, leitor de Lévi-Strauss. Sabe-se pelo discurso naturalista que a fêmea desse inseto conhecido como louva-a-deus (*Mantis religiosa*; *Mantodea iridopterygidae* ou *Tenodera sinensis*, por exemplo) pratica o canibalismo sexual, devorando a cabeça do macho durante a cópula – o que parece exercer um efeito auxiliar na expulsão de esperma junto com o ganho vitamínico protetivo para a gravidez vindoura. A cena exerce uma curiosa atratividade para os humanos que parecem dispostos facilmente a antropomorfizar

17 Sabemos o que Freud tem a dizer de um certo empuxo ao inorgânico. Um tema que pode ir de Platão e a pureza da alma, em *Fédon*, a Donna Haraway e os híbridos em *A Cyborg Manifesto*. Conferir também: Viveiros de Castro (2024).

o inseto. O formato das patas, a cabeça gigante, os olhos dotados de mais de dez mil omatídeos que mostram duas falsas pupilas, sugerem dois traços teológicos interessantes: as mãos em forma de reza e os olhos que tudo observam. Ou seja, ainda que saibamos se tratar de um ser da natureza, somos instados, por meio de certas analogias, a nos vermos, ou, como diz Lacan, a subjetivar o louva-deus:

Subjetivar a fêmea do louva-a-deus nessa ocasião é supor nela o que nada tem de excessivo, um gozo sexual. Certamente, nada sabemos dele. O louva-a-deus fêmea talvez seja, como Descartes não hesitaria em dizer, uma pura e simples máquina, no sentido que a máquina assume na linguagem dele, que supõe justamente a eliminação de toda subjetividade. Mas não temos necessidade alguma, quanto a nós, de nos atermos a essas posições mínimas. Concedemos a ela este gozo (Lacan, 1992 [1960-1961]: 212).

A narrativa da louva-a-deus permitirá a Lacan conectar um tipo específico de angústia, tematizada por Freud como *unheimlich*, com um tipo de objeto que pode funcionar como condensador de gozo e como causa do desejo, particularmente pela fixação expressa pelo conceito de fantasma. Encontramos aqui vários traços de pertinência com o perspectivismo, a começar por sua apresentação por meio de uma cena animista, em que percebemos o louva-a-deus como se fosse um humano. Uma cena animista é composta por pontos de projeção análogos entre dois mundos. A migração que eles empreendem pela mata é sua maneira de caçar. As folhas que eles comem avidamente são como batata e mandioca. Mas o perigo imanente ao perspectivismo reside no fato de que, se você habilmente consegue acompanhar de maneira perfeita o ponto de vista do outro, isto é, próximo demais da diferença, isso pode implicar em ser capturado por este ponto de vista, transformando-se naquilo que se vê.

Em um sentido similar, é possível pensar na dialética psicanalítica do desejo que envolve identificação e escolha de objeto. Ser como o outro é desejar o que o outro deseja. Por outro lado, desejar como o outro deseja convida a se transformar no outro.

Esse ponto de conversão parece estar marcado por um excesso, por meio do qual o outro deseja se apossar, devorar, predar. Esse parece ser o ponto de gozo destacado por Lacan no seu suplemento narrativo à descrição naturalística do canibalismo sexual¹⁸.

18 Cf. os livros do Seminário de Lacan e as suas respectivas lições: Livro V, Lição de 19 de março de 1958 (Lacan, 1999); Livro VIII, Lição de 22 de março de 1961 (1992); Livro IX, Lições de 04 de abril de 1962, 02 de maio de 1962 e 27 de junho de 1962 (2003); Livro X, Lições de 14 de novembro de 1962, 15 de maio de 1963 e 03 de julho de 1963 (2005); e Livro XXII, Lição de 14 de janeiro de 1975 (2020).

Figura 1 – *Olhar do louva-a-deus*



Fonte: Raphaela Campos (2013)¹⁹.

Ou seja, assim como no fantasma neurótico, não estamos falando apenas de um ponto de vista como uma visão de mundo [*Weltanschauung*] ou de uma janela da qual vemos a realidade, mas de um sistema de captura em que a realidade não é apenas vista, mas olhada, e, ao ser olhada, ela também olha, devora e captura o ponto de vista do sujeito. Dessa feita, o sujeito pode ser ele mesmo uma anta, uma capivara, uma jiboia, uma alma morta, um deus, mas *sem saber disso*. Isso porque a anta não percebe a lama onde ela se refestela como apenas um local de barro, mas a vê e a experimenta como uma casa cerimonial (Viveiros de Castro, 2015). Em situação normal, cada qual olha o mundo pelo seu ponto de vista, ou seja, para a psicanálise, pela via da perspectiva imposta pelo fantasma.

Além disso, há situações anormais quando vemos mais de uma perspectiva ao mesmo tempo, por exemplo, ao nos sentirmos simultaneamente no palco e no auditório do teatro do mundo, ou quando perdemos a franja de alteridade que separa o palco do mundo, ou ainda quando atuamos como xamãs, políglotas, diplomatas e andróginos, tentando resolver impasses e choques entre perspectivas diferentes. Ora, o xamã, como o psicanalista, é aquele que se “veste” de objeto, para poder interagir com diferentes perspectivas.

Quanto ao gozo da fêmea do louva-a-deus, “onde quer que ela goze”, continua Lacan, “que ela goze noutra parte só tem sentido pelo fato de que ela goze [...] lá. Que ela goze onde lhe aprouver, isso só tem sentido, no valor assumido por essa imagem, pela relação ao *lá* de um gozar virtual” (Lacan, 1992 [1960-1961]: 213 – grifo do autor).

19 Disponível em: <<https://www.insetologia.com.br/2013/03/louva-a-deus-em-minas-gerais.html>>. Acesso em: jul. 2024.

Lacan adentra aí no seminário sobre a transferência, em uma complexa formulação acerca desse misterioso canibalismo sexual, de frequência variável, do inseto louva-a-deus fêmea, notadamente maior que o macho de sua espécie.²⁰

Com base na subjetivação da louva-a-deus, Lacan evoca, com base em estudos da etologia da época, uma dupla função da *imagem*. A primeira seria a função de *maturação* do organismo (como no exemplo da pomba fêmea que só amadurece ao visualizar, mesmo que através de um espelho na gaiola, a imagem de um pombo macho e, também, ao ouvir seu grito). A segunda função da imagem, nesse caso, seria a do *fascínio* a nível de fantasia, fantasia encarnada, ao qual o louva-a-deus macho vai ceder e se deixar capturar, atrair, cativar no abraço canibal da fêmea (Lacan, 1992 [1960-1961]: 212).

Bem, uma prática comum entre diversos povos da floresta é a da subjetivação da presa, ou, talvez melhor, uma trans-subjetivação de si aos modos da presa, com a finalidade, por exemplo, de atraí-la à caça. Isso pode se dar pelo nível dos sonhos, por uma diplomacia xamânica, por encontros inesperados ou por um jogo de imitação.

Quando um grande caçador de anta segue o rastro de um desses animais da floresta para flechá-lo, ele imita sua voz e, aproximando-se, o faz responder ao seu chamado. Assim acontece quando o rastro de uma anta ainda é recente e ela está bem pertinho, deitada no chão da floresta. Então a gente age como uma anta imitando sua voz para atraí-la. A gente fala com ela: (assobio agudo em dois tons) e ela responde: “ēēēiiii!”. Depois ela sai da vegetação emaranhada. A gente fica imóvel e chama de novo: (novo assobio). Ela responde de novo: “ēēēiiii!” e se aproxima: tēky tēky tēky (imitação dos passos). Então a gente fala com ela bem pertinho: (série de duplos cliques aspirados), ficando escondido para enganá-la, pois do contrário ela logo fugiria. Depois se recomeça: (série de cliques aspirados, série de assobios agudos). Se ela ficar desconfiada e quiser recuar, tenta-se de novo: (série de assobios longos). Então ela volta e corre para nós pensando que é o chamado de seu filhote (Albert e Kopenawa, 2022: 124-125).

20 “Diferentes grupos taxonômicos de invertebrados expressam o canibalismo sexual, especialmente aranhas de pelo menos 11 famílias, que englobam mais de 50 espécies. As aranhas popularmente conhecidas como viúva-negra pertencem ao gênero *Latrodectus* Walckenaer, 1805 (Araneae: Theridiidae) e apresentam distribuição cosmopolita com 32 espécies válidas. No louva-a-deus (Insecta: Mantodea), a ocorrência de canibalismo sexual foi observada em 16 espécies. Outros grupos taxonômicos que expressam o canibalismo sexual são: escorpiões, besouros, moscas, mosquitos, grilos, gafanhotos, polvos e pequenos crustáceos conhecidos como pulga-d’água” (Lima, 2024: 31).

Esse exemplo narrado pelo grande xamã e também caçador e liderança política Yanomami, Davi Kopenawa, ilustra a perspicácia caçadora de adentrar na subjetividade da anta em questão. Não que o caçador comece a pensar e falar a linguagem da anta, não a princípio, mas ele tenta ludibria-la a cair no golpe das identidades falsas e confundi-la com os sons de seu filhote. No entanto, em muitas cosmologias indígenas, a relação entre presa e predador carrega sempre um certo germen de um passado em comum no tempo mítico, no qual os animais ainda eram humanos.

No primeiro tempo, os animais eram humanos, mas se tornaram caça. Embora sempre humanos, agora têm a falsa aparência da caça e só são moradores da floresta porque é o lugar onde antigamente se metamorfosearam. Pensam dos humanos atuais: *“Nós somos a mesma gente que eles, mas eles têm tanto desejo de nossa carne que parecem seres maléficos! Mas não são. São nossos semelhantes!”*. É assim mesmo. Somos outra gente do mesmo tipo que os animais, porém os comemos! (Albert e Kopenawa, 2022 [1997]: 125 – grifo nosso).

Vemos nesse trecho a descrição do mundo compartilhado entre humanos e animais pela visão perspectivista Yanomami. As antas pensam, e pensam que elas e nós humanos somos *semelhantes*. Semelhantes, nos termos perspectivistas, em espírito. Somos, antas e humanos, *gente*. O que faz diferença é que a anta vive na floresta, onde se metamorfoseou nos tempos míticos e se transformou nesse corpo que nós humanos enxergamos e desejamos comer. Mas, nos tempos anteriores, antes da metamorfose, ela tinha nosso corpo e era nosso parente.

Evidentemente que essa ontologia animista pode soar deveras esquisita para “nós” oriundos da ontologia naturalista por aplicar uma dupla inversão na nossa visão de mundo: “nós”, “modernos”, diferenciamo-nos das antas justamente i) pelo Espírito [*Geist*] em nossa posição de exceção diante de todas as outras espécies que, na animalidade, apenas vivem de acordo com os instintos naturais irracionais; e ii) por entendermos a Natureza como uma unidade comum a todos os seres vivos (a lama é lama, a árvore é árvore etc.).

Ao concedermos à anta o direito à Cultura (ao espírito, à alma, ao gozo), podemos jogar com a perspectiva da anta e ampliarmos nossa perspectiva como humanos, reconhecendo humanidades por todos os lados. Não estamos aqui ignorando nem tampouco relativizando a nítida diferença entre humanos e antas. “O ponto”, explica Tânia Stolze Lima, “é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa” (Lima, 1996: 27).

É perigosa justamente porque, “se tudo é humano, você nunca sabe com quem você está tratando” (Viveiros de Castro, 2010). Se tudo é humano, não somos – “nós” humanos – assim tão especiais e, fundamentalmente, não somos lá tão estáveis em nossas posições de sujeito. Torna-se então necessário, nessa ontologia animista que nos habita, assegurarmo-nos constantemente quanto às nossas companhias, nossos hábitos, nossa alimentação, nossos ritos que nos certificam uma posição relativamente firme de humanos-humanos.

Se “homem e mundo se fazem espelho um no outro” (Lévi-Strauss, 2008 [1962]: 248), esse movimento é dialético e consiste em arranjos nos quais, mediante esse jogo de espelhos, os reflexos se equivalem ora a objetos com agência ora a objetos passivos ou então sujeitos. Nesse *trânsito* de signos, “os seres em questão se defrontam ao mesmo tempo como sujeitos e como objetos e, no código que utilizam, uma simples variação da distância que os separa tem a força de uma intimação muda” (Lévi-Strauss, 2008 [1962]: 248).

Pensemos no louva-a-deus. Lacan traz o enigma do olho do louva-a-deus para pensar a identificação e a angústia: “eu me miro, miro minha imagem assim fantasiada dentro do olho facetado do louva-a-deus fêmea. Será que a angústia é isso?” (Lacan, 2003 [1962]: 244). Lacan, em 1962, diz que:

[...] essa pequena imagem de mim como louva-a-deus macho dentro do olho multifacetado do outro. Trata-se, propriamente falando, da apreensão pura do desejo do Outro como tal, se justamente eu desconhecia o quê? Minhas insígnias: a saber, que estou fantasiado com a pele do macho. Não sei o que sou, como objeto para o Outro. Diz-se que a angústia é um afeto sem objeto, mas essa falta de objeto, é preciso saber onde ela está: está do meu lado (Lacan, 2003 [1962]: 244).

Lacan se encontra com a reflexão de Lévi-Strauss ao pensar no trânsito de sujeitos e objetos que se dá de maneira enigmática a depender do olhar e do desejo do Outro nessa fábula (mas é uma fábula?) da louva-a-deus gigante. O macho, fantasiado de louva-a-deus, não consegue distinguir seu signo, sua pequena imagem – i(a) – que viria a representá-lo nesse olho multifacetado do desejo do Outro, de tal maneira que Lacan vai lançar mão desse conceito novo para essa figurabilidade: *objeto a*. A questão que se coloca nesse contexto é: “como me vê o Outro”? “Que posição ocupo, que lugar me é reservado para este sujeito?”. A existência de um signo no olhar do louva-a-deus fêmea gigante reserva um dado de realidade desse *objeto a* que é inapreensível ao macho fantasiado, cuja imagem ele não consegue ver refletida no olho da louva-a-deus, e, portanto, permanece suspenso no enigma de si (“Que *objeto a* sou eu para esse desejo?”).

Conclusão

Vemos que a constituição do sujeito é inseparável de sua posição de objeto para o Outro. Ao responder a um chamado na mata, o sujeito corre o risco de se tornar objeto – não apenas daquele que o chama, como ao cair em uma armadilha, mas também ao adotar outra posição no mundo dialético cuja constituição própria, de reconhecimento no campo da demanda do Outro, assume outra posição. Viveiros de Castro, leitor de Deleuze e Guattari, nomeará essa situação como *devenir*. Não é propriamente que o sujeito se transforma no ato de responder ao chamado e se reconhecer ali na relação como um semelhante, mas ocorre um *devenir-outro*, cuja condição anterior não mais determina seu mundo. Não é o sujeito que se transforma no *devenir*. É o mundo que se transforma em outra coisa e as perspectivas assumem outra posição, outro lugar. Lacan se refere à pulsão escópica, do olho como espelho. O olho do outro retorna a imagem de si próprio e é possível pensar que também reflete o enigma da posição do sujeito enquanto um *objeto a* no desejo do Outro. Entre sujeito e objeto, nada é fixo *a priori*.

Na classificação naturalista a espécie A se diferencia da espécie B por que a espécie C disse, em virtude de sua capacidade humana de racionalização, enquanto na identificação animista, eu me sinto como membro da espécie A, não apenas por que me diferencio dos membros da espécie B por certas características físicas manifestas, mas também por que a própria existência da espécie B me permite saber que sou diferente, já que os membros desta espécie possuem um ponto de vista sobre o que sou diferente do meu. A perspectiva do suposto classificador deve então ser absorvida pelo classificado para que este possa se perceber como inteiramente específico (Descola, 2018).

O *objeto a* seria, portanto, um conceito animista em um mundo desencantado. No entanto, ele pode reintroduzir um nível de encantamento ao desafiar a racionalidade e a objetividade. O objeto a, como causa do desejo, incorpora uma força vital animista e uma multiplicidade de perspectivas que refletem tanto a herança psíquica individual (ontogênese) quanto coletiva (filogênese). Ele representa um ponto de encontro entre a psicanálise, o animismo e o perspectivismo, sugerindo que, mesmo em um mundo desencantado, o desejo e a subjetividade mantêm uma forma de encantamento e complexidade que desafia a visão racionalista e unidimensional da modernidade.

Referências

- ALBERT, Bruce e KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta*. São Paulo, Companhia das Letras, 2023.
- ANTONIO, Maria Carolina de Araujo e MENDES, Tássia Eid. Antropologia e Psicanálise: entrevista com Christian Dunker. *R@u*. São Carlos, v. 3, n. 2, 2011, pp. 121-146.
- BIRD-DAVID, Nurit. Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current anthropology*. Chigago, v. 40, n. S1, fev. 1999, S67-S91. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/200061>>. Acesso em: jul. 2024.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995 [1960].
- CAZETO, Sidnei José. *A Constituição do Inconsciente em Práticas Clínicas na França do Século XIX*. São Paulo, Escuta, 2001.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*. São Paulo, Ubu Editora, 2022.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà culture et nature*. Paris, Gallimard, 2005.
- DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*. Pelotas, v. 3, n. 1, jan./jun. 2015, pp. 7-33.
- DESCOLA, Philippe. A ontologia dos outros. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 28, n. 43, 2016, pp. 251-276.
- DOMICIANO, João Felipe Guimarães de Macedo Sales. *A Anatomia Torcida dos Mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba, CRV, 2021.
- DOMICIANO, João Felipe Guimarães de Macedo Sales e DUNKER, Christian Ingo Lenz. Encontros e ruídos entre a psicanálise freudiana e a antropologia de Franz Boas. *Memorandum*. Belo Horizonte, v. 38, 2021, pp. 1-23.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2015.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Hegel Amerindian: for a non-Identitarian Concept of Identification in Psychoanalysis. *Crisis and critique*. Prishtina, v. 4, n. 1, 2017, pp. 103-120. Disponível em: <<https://crisiscritique.org/>>. Acesso em: jul. 2024.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Animismo e indeterminação em “Das Unheimliche”. In: FREUD, Sigmund. *O infamiliar [Das Unheimliche] – Edição comemorativa bilíngue [1919-2019]*. São Paulo, Autêntica Editora, 2019, pp. 199-218.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. O Totemismo edipiano e suas encruzilhadas. In: FUKS, Betty e RUDGE, Ana Maria de Toledo Piza. *Psicanálise e Antropologia*. Rio de Janeiro, UVA, 2021.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1966.
- FREUD, Sigmund. Introducción del narcisismo. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*.

- V. 14. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992 [1914], pp. 65-98.
- FREUD, Sigmund. O inconsciente. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 14, 2006 [1915], pp. 165-224.
- FREUD, Sigmund. *O infamiliar [Das Unheimliche]: Edição comemorativa bilingue [1919-2019]*. São Paulo, Autêntica editora, 2019, pp. 27-126.
- FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: 35ª conferencia: En torno de una cosmovisión. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. v. 22. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991 [1932], pp. 146-168.
- HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1985, pp. 149-82.
- HARAWAY, Donna. Donna Haraway: “From Cyborgs to Companion Species”. *Youtube*, 25 out. 2011 [2003-2004]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Q9gis7-Jads>>. Acesso em: jul. 2024.
- HARVEY, Graham. *Animism: Respecting the living world*. Nova York, Columbia University Press, 2005.
- KING, Lester. Stahl and Hoffmann: a study in eighteenth century animism. *Journal of the history of medicine and allied sciences*. Oxford, v. 19, n. 2, 1964, pp. 118-130. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/24621396>>. Acesso em: jul. 2024.
- KLEIN, Thais; FERREIRA, Fernanda Pacheco e VERZTMAN, Júlio Sergio. O animista é sempre o outro: o encantamento dos objetos e a experiência analítica. *Ágora*. Rio de Janeiro, v. 26, p. e280577, 2023.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015 [2010].
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 1 – Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986 [1953-1954].
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 5 – As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999 [1957-1958].
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 8 – A transferência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 [1960-61].
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 9 – A identificação*. Recife, Centro de Estudos Freudianos do Recife, out. 2003 [1961-62].
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 10 – A angústia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005 [1962-63].
- LACAN, Jacques. *Le séminaire : livre 22 – RSI*. 2020. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>>. Acesso em: jul. 2024.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998 [1966].
- LATOUR, Bruno. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru,

- EdUSC, 2004.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo, Editora 34, 2009 [1994].
- LATOUR, Bruno e BARCELLOS, Larissa. Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”? *Primeiros Estudos*. São Paulo, n. 1, 2011, pp. 173-178.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis, Editora Vozes, 1975 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus Editora, 1989 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro editora, 1993 [1962].
- LIMA, Neuza Rejane Wille. Pra que serve o canibalismo? Fatos, versões e opiniões. *Revista A Bruxa*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2024, pp. 19-46. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/379244827_Pra_que_serve_o_canibalismo_Fatos_versoes_opinioes>. Acesso em: jul. 2024.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, pp. 21-47.
- MARZOCHI, Samira Feldman. Pós-estruturalismo, subjetividade e direitos da “natureza”. In: ALAS – ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA. *Libro Memoria XXXII Congreso Alas Perú*. Lima, ALAS, 2019, pp. 89-104.
- PLATÃO. *Fédon*. Coimbra, Livraria Minerva, 1988 [+/-372 a.C.].
- STAHL, GeorgErnst. *Theoria medica vera*. Halle, Literis Orphanotropei, 1708. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?id=sksUAAAAQAAJ&pg=GBS.PP6>>. Acesso em: jul. 2024.
- STENGERS, Isabelle. Reclaiming Animism. *E- Flux*. Nova York, n. 36, jul. 2012.
- TAYLOR, Anne-Christine e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Un corps fait de regards (Amazonie). In: BRETON, Stéphane et al. (Orgs.). *Qu'est-ce qu'un corps?*. Paris, Musée du quai Branly; Flammarion, 2019 [2006], pp. 148-199.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology philosophy religion, language, art and custom*. Mineola, Dover Publications inc., 2016 [1871].
- UEXKÜLL, Jacob Johann von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin, J. Springer, 1921.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, pp. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*. São Paulo, v. 44, n. 4, pp. 15-26, 2010.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo, Cosac Naify, 2013 [2002].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Máquinas sobrenaturais e outros habitantes da tríplice fronteira antropológica*. 2024. Disponível em: <https://www.academia.edu/112157885/M%C3%A1quinas_sobrenaturais_e_outros_habitantes_da_tr%C3%ADplice_frenteira_antropol%C3%B3gica?email_work_card=title>. Acesso em: jul. 2024.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004 [1920].

DATA de recebimento: 20 de julho de 2024

DATA de aceite: 06 de novembro de 2024

Como citar este artigo:

DUNKER, Christian Ingo Lenz; MAGALHÃES LOPES, Pedro. Objeto a-nimista: o louva-a-deus como paradigma perspectivista do sujeito. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-23, e141344, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1344>