



## Corpos fabricados e almas vagantes: interloquções entre psicanálise e perspectivismo ameríndio<sup>1</sup>

Pedro Henrique Bedin Affonso<sup>2</sup>

José Francisco Miguel Henriques Bairrão<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo visa explorar possíveis interloquções entre a psicanálise de Jacques Lacan e o denominado perspectivismo ameríndio, tal como proposto pela literatura etnológica. A argumentação se desdobra em três eixos: os fundamentos epistêmicos-metodológicos constituintes da noção ontológica de realidade/mundo; a concepção de corpo enquanto matriz perceptiva e identitária; as práticas em torno do relato do sonho. A discussão proporciona reflexões potencialmente profícuas para a reformulação dos fundamentos antropocêntricos da psicanálise e a ampliação do escopo de noções psicanalíticas referentes ao corpo e aos sonhos.

**Palavras-chave:** psicanálise, perspectivismo ameríndio, Jacques Lacan, Viveiros de Castro, ontologia.

**Fabricated bodies and wandering souls: dialogues between psychoanalysis and Amerindian perspectivism**

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2 Universidade de São Paulo – São Paulo – [pedroaffonso@usp.br](mailto:pedroaffonso@usp.br) – <https://orcid.org/0000-0002-1062-367X>.

3 Universidade de São Paulo – São Paulo – [bairrao@usp.br](mailto:bairrao@usp.br) – <https://orcid.org/0000-0001-6372-8873>.

**Abstract:** *This paper aims to explore possible dialogues between Jacques Lacan's psychoanalysis and the so-called Amerindian perspectivism, as proposed by ethnological literature. The argument unfolds along three axes: the epistemic-methodological foundations that constitute the ontological notion of reality/world; the conception of the body as a perceptual and identity matrix; the practices surrounding the dream report. The discussion provides potentially fruitful reflections for the reformulation of the anthropocentric foundations of psychoanalysis and the expansion of the scope of psychoanalytic notions regarding the body and dreams.*

**Keywords:** *psychoanalysis, amerindian perspectivism, Jacques Lacan, Viveiros de Castro, ontology.*

### **Cuerpos fabricados y almas errantes: diálogos entre el psicoanálisis y el perspectivismo ameríndio**

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo explorar posibles diálogos entre el psicoanálisis de Jacques Lacan y el llamado perspectivismo amerindio, tal como lo propone la literatura etnológica. El argumento se desarrolla a lo largo de tres ejes: los fundamentos epistémico-metodológicos que constituyen la noción ontológica de realidad/mundo; la concepción del cuerpo como matriz perceptiva e identitaria; las prácticas que rodean el informe del sueño. La discusión proporciona reflexiones potencialmente fructíferas para la reformulación de los fundamentos antropocéntricos del psicoanálisis y la ampliación del alcance de las nociones psicoanalíticas sobre el cuerpo y los sueños.

**Palabras clave:** psicoanálisis, perspectivismo amerindio, Jacques Lacan, Viveiros de Castro, ontología.

### **Introdução**

A interlocução entre psicanálise e antropologia possui um vasto e profícuo histórico, tanto no que se refere a questões de ordem epistêmica, metodológica quanto aos objetos de pesquisa empírica, especialmente os mitos fundantes, a ritualística xamânica iniciática e de cura, e as relações de parentesco que organizam as relações sociais de determinados grupos.

A etnopsicanálise se constitui enquanto campo justamente na intersecção entre psicanálise e antropologia — tendo como principais expoentes de sua

abordagem de matriz freudiana Malinowski (2000), Róheim (1967) e, em especial, Devereux (1972), propositor de uma metodologia complementarista — discernindo entre o momento etnográfico e a análise psicanalítica e enfatizando o operador psicanalítico da análise da contratransferência como fator central para se precaver das projeções do pesquisador.

Poder-se-ia dizer que um novo momento dessas articulações ocorre com o surgimento da antropologia estrutural de Lévi-Strauss e sua incidência determinante para a constituição da psicanálise de Jacques Lacan. No escopo do presente artigo não nos deteremos no exame das implicações e desdobramentos da extensa e fecunda interlocução entre Lacan e Lévi-Strauss, contentando-nos em destacar que apenas recentemente essa temática tem recebido a devida atenção, tendo por muitos anos a referência à linguística ofuscado a importância da antropologia estrutural no que se concebe enquanto momento estruturalista do ensino de Lacan (Sales, 2008; Domiciano, 2014; Zafropoulos, 2018).

Recentemente, assiste-se a uma renovação radical do campo da antropologia com o chamado movimento de guinada ontológica, cujos expoentes são Philippe Descola (2005), Eduardo Viveiros de Castro (1979, 1996, 2002) e Tânia Stolze Lima (1996, 2002), dentre outros. O movimento de guinada ontológica em antropologia se origina a partir da constatação da falência da abordagem representacionista e do declínio da dicotomia sujeito-objeto, derivando para uma reversão do relativismo cultural que ocupou a cena intelectual a partir das críticas pós-estruturalistas. Trata-se, em suma, de abordagens que visam a reformulação das noções de realidade e/ou mundo, avessas àquelas provenientes do naturalismo realista ou realismo científico, através da reabilitação de noções filosóficas como ontologia e ser (Mendes, 2018).

O perspectivismo ameríndio resulta das elaborações de antropólogos brasileiros de uma destas vertentes de exploração etnológica e da reformulação dos fundamentos das teorias antropológicas. Em suma, nas palavras de Maciel, “o perspectivismo ameríndio diz respeito à síntese conceitual operada por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima para tratar de uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo” (Maciel, 2019, p. 1).

Essa agitação no campo da antropologia não passou despercebida no âmbito da psicanálise, tendo despertado grande interesse de alguns psicanalistas e estudiosos da área mediante as possibilidades de renovação do arcabouço conceitual psicanalítico e sobretudo atender ao ensejo de responder, de modo inédito e produtivo, à crítica do pensamento decolonial acerca de seu etnocentrismo

para constituir, se não uma teoria, ao menos uma prática mais receptiva à pluralidade de etnosaberes.

Os trabalhos de Dunker (2015) e Domiciano (2021), por exemplo, são alguns dos pioneiros na tentativa de estabelecer paralelos e aproximações entre o perspectivismo ameríndio e a psicanálise lacaniana, sobretudo no que se refere à reabsorção no âmbito da psicanálise de um equacionamento ontológico do problema da realidade em alinhamento à noção de multinaturalismo de Viveiros de Castro, retomando a analogia originalmente estabelecida por Lévi-Strauss do psicanalista com a figura do xamã, com uma série de desdobramentos a partir do xamanismo transversal amazônico do perspectivismo ameríndio.

Outro trabalho digno de menção é o de Mendes (2018), o qual se insere em uma outra vertente de pesquisa das relações entre psicanálise e antropologia que se constitui enquanto uma proposta contemporânea de abordagem em etnopsicanálise, concebida a partir do referencial teórico de Lacan. Para essa vertente coetânea, o debate em torno da questão da decolonialidade visa a desconstrução da ontologia naturalista que embasa as abordagens etnopsicanalíticas tradicionais. Desse modo, a interlocução com o movimento de guinada ontológica propicia um debate que norteia a constituição metodológica de uma abordagem heterodoxa dos fenômenos culturais como insubordinados à validação por um referencial extrínseco, apostando na instituição de uma *práxis* que não subjugue as explicações locais por sua própria metapsicologia. A partir do delineamento metodológico da escuta-participante (Bairrão, 2005), tal vertente da etnopsicanálise aborda diversas cosmologias e etnosaberes que subvertem o binômio sujeito e objeto através de manifestações fenomênicas de enunciações supostas às entidades que interpelam o ouvinte e inequivocamente requerem a superação dos limites de uma aplicação individualista.

A seguir, examinaremos três eixos que perpassam as principais elaborações no âmbito da psicanálise de Lacan e do perspectivismo ameríndio, a saber, os fundamentos epistêmicos-metodológicos que constituem a noção ontológica de realidade/mundo; a concepção de corpo enquanto matriz perceptiva e identitária; e as práticas em torno do relato do sonho, visando estabelecer suas aproximações e divergências.

## A guinada ontológica em antropologia e em psicanálise

Primeiramente, deve-se atentar que a discussão da pertinência da noção de ontologia no âmbito antropológico gira em torno da prática etnográfica (ou

etnologia). Trata-se de saber se assentar os fundamentos da antropologia em uma discussão ontológica permitiria superar as evidentes limitações e problemas legados pela antropologia multiculturalista pós-moderna. O relativismo cultural afirma a multiplicidade de representações, porém, supõe uma única ontologia, uma natureza, a qual permanece intocada.

Viveiros de Castro (2015a) indica que os fundamentos linguísticos de uma abordagem dos fenômenos sociais e culturais pelo paradigma estruturalista que despontou em meados do século passado começam a ser questionados. O problema central não seria de uma apuração da descrição linguística ou combinatória da realidade, mas sim do que é pressuposto em seus fundamentos, a saber, a separação entre conhecimento subjetivo e realidade objetiva. Essa distinção — que em última instância configura uma descontinuidade ontológica pela clivagem em duas dimensões distintas — sustenta uma série de binômios epistemológicos que se encontram em derrisão:

O sentimento de uma descontinuidade ontológica entre o signo e o referente, a linguagem e o mundo, que garantia a realidade da primeira e a inteligibilidade do segundo e vice-versa, e que serviu de fundamento e pretexto para tantas outras descontinuidades e exclusões – entre mito e filosofia, magia e ciência, primitivos e civilizados – parece estar em vias de se tornar metafisicamente obsoleto, pelo menos nos termos em que ele era “tradicionalmente” colocado (Viveiros de Castro, 2015a).

Essa dissolução do paradigma linguístico, o qual fundamenta tanto o estruturalismo quanto o pós-estruturalismo e, conseqüentemente, tudo o que se construiu numa perspectiva multiculturalista, é também conhecida como falência do representacionismo. A ideia de representação é uma noção *princeps* da epistemologia, pois a partir dela se constitui a apreensão do mundo objetivo para um sujeito ou determinada cultura. De acordo com Viveiros de Castro (2015a), esse movimento configura um colapso da distinção entre epistemologia — dada pela ênfase na dimensão da linguagem — e ontologia — que se refere à realidade ou ao “mundo” — e ruma ao desenvolvimento de um paradigma concebido tal qual uma espécie de “ontologia prática” em que o conhecimento não pode mais ser concebido enquanto processo puramente representacional ou contemplativo, mas sim de criação e interação com a realidade, invertendo a direção de sua finalidade através do rechaço da unificação do diverso como representação em prol da multiplicação de agenciamentos que constituem o tecido das relações e sentidos.

A pluralização ou multiplicação dos modos de agenciar a realidade resulta na assunção de que não haveria mais uma única realidade ou uma perspectiva que detenha a verdade última sobre a realidade. Conhecer se torna sinônimo de ser: afinal, o mundo, a natureza e as pessoas são aquilo que se concebem, ao preço de não haver mais checagem possível da realidade. Permanecem, certamente, conflitos entre realidades distintas, que, de forma predatória ou amigável, se resolvem, seja pela guerra ou pela mediação pacífica.

Em suma, tratar-se-ia de não mais conceber de modo apartado o conhecer e o ser, na medida em que a realidade (mundo) não estaria imune à ação da linguagem e à inter-ação com os agentes. Mais do que uma proposta de tomar o que outrora seriam representações da realidade (conhecer reflexivamente) como criação de realidades — passagem de uma concepção da cultura como representação do mundo para a noção de cosmologia como estar-no-mundo —, busca-se operar uma descentralização do homem como agente excepcional dessa produção de realidade. Ocorre uma subversão da dualidade entre natureza e cultura, pois se reconhece que a natureza possui vida e interpela os homens. Os animais, as plantas, os fenômenos naturais e sobrenaturais (os mortos) vivem e interagem “como nós” — desde que se permita conceber que algo permanece invariante mediante um tipo de torção assimétrica.

Essa torção implica uma concepção pluralista da noção de metafísica, divergindo de toda uma tradição filosófica ocidental, para a qual haveria apenas a metafísica ocidental, caracterizada por ser antropocêntrica e antropogenética, calcada na excepcionalidade do homem como “estado de exceção ontológico” em relação às outras espécies (Viveiros de Castro, 2014, p. 161). Para o antropólogo, haveria outros mundos, outras metafísicas, com os quais deveríamos dialogar, ao invés de confrontar, visando uma aproximação com as metafísicas indígenas que indicam a continuidade ontológica da humanidade com “os demais existentes do universo” (Viveiros de Castro, 2014, p. 162). Desse modo, os povos ameríndios, diferentemente da cultura ocidental, etnocêntrica, são cosmocêntricos, delimitando um campo sociocósmico em que natureza e cultura são indissociáveis e indistinguíveis.

As contribuições teóricas de Viveiros de Castro para a síntese conceitual do perspectivismo ameríndio podem ser situadas pelas articulações entre as noções de pessoa (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979), de corporalidade (Viveiros de Castro, 1979; 2002) e de multinaturalismo (Viveiros de Castro, 1996; 2002; 2015a). Esta última configura um dos principais eixos da proposta do antropólogo sobre as cosmologias dos povos ameríndios, os quais assumem que os seres do cosmos possuem uma continuidade metafísica e uma descontinuidade

física, “a primeira resultando no animismo [...] a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia” (2002, p. 382). Dessa inversão do par mononaturalismo-multiculturalismo hegemônico se derivam as afirmações de que “o perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 382), ou ainda, da ideia de “uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável - o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação [...] as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo” (p. 379), estando a natureza referida à multiplicidade operante no agenciamento da subjetividade.

O perspectivismo ameríndio não seria apenas mais um objeto de estudo para uma teoria antropológica definida previamente, mas um modo de colocar em questão a própria constituição teórica da antropologia mediante o problema central desta disciplina, a saber, o modo de abordar o ponto de vista do outro. Trata-se de um aspecto fundamentalmente metodológico de como melhor se apresentar esse(s) ponto(s) de vista, dado que esbarra no problema do tipo de simetria ou assimetria que se supõe entre antropólogo e nativo, e, em última instância, do modo como o saber nativo se apresenta, seja visando uma pretensa conservação fidedigna de sua forma e articulando a dimensão compreensiva-explicativa nos termos e conceitos originalmente empregados (nativos), ou elaborados em categorias filosóficas-antropológicas modernas. Mais do que isso, com o perspectivismo, Viveiros de Castro assimila essa incongruência no âmago de sua antropologia, fundamentando-a numa relação de “deslocamento reflexivo”. Para o antropólogo, “o perspectivismo ameríndio é uma estrutura intelectual que contém uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – pois ele é uma outra antropologia, uma contra-antropologia disposta transversalmente à nossa” (Viveiros de Castro, 2015a).

Em suma, ao aliar o problema do transitivismo assimétrico presente no canibalismo com aquele dos animais e entidades sobrenaturais, o perspectivismo ameríndio se constitui como “uma teoria geral da alteridade” (Viveiros de Castro, 2014, p. 155). Trata-se de uma teoria relacional da identidade calçada por uma alteridade produtora de uma diferença posicional irreduzível. Nas palavras de Viveiros de Castro, “a afinidade potencial é uma interpretação da socialidade ameríndia a partir [...] da alteridade ou diferença enquanto horizonte da socialidade – uma alteridade predominantemente concebida, no caso do pensamento indígena, em termos de afinidade ou aliança matrimonial” (2014, p. 158).

Para os povos ameríndios, não se pressupõe uma relação simétrica especular com o outro desconhecido. O estrangeiro é geralmente chamado de “cunhado”, muito diferentemente do termo usualmente empregado em nossa cultura ocidental: o “irmão” e suas variações, como “colega”, “amigo”, “parceiro”. Enquanto nosso modelo de relação social se baseia no ideal de fraternidade que pressupõe igualdade ou simetria de relação de duas pessoas em relação a uma terceira, classicamente, dois(uas) irmãos(ãs), porquanto filhos(as) do(a) mesmo(a) pai(mãe), o modelo indígena se baseia na afinidade potencial, na diferença entre duas pessoas em relação a uma terceira (irmão/marido), o que permitiria estabelecer uma relação de troca que se dá entre opostos, entre polos dissimétricos (Viveiros de Castro, 2014). O perspectivismo ameríndio se apoia nessa noção de afinidade potencial estabelecendo uma perspectiva diferencial com relação a um referente na fundamentação das relações sociais e de troca. Essa relação não estaria colocada apenas na relação entre humanos, mas também na inter-relações com os animais<sup>4</sup>.

O modo de abordar essas relações específicas entre os povos indígenas e transpô-las para a antropologia de modo a proporcionar um tipo de compreensão do fenômeno só pode se dar mediante um efeito de “equivocação controlada” do que estaria originalmente colocado pelo contexto ameríndio para sua tradução em termos ocidentais. A equivocação controlada parte da “consciência teórica de que se nosso modelo de relação é a fraternidade, para os índios é a afinidade [...]” (Viveiros de Castro, 2014, p. 159), o que produz situações conflitantes causadas por um equívoco ineliminável, exemplificando: “se você chamar um índio de ‘cunhado’ estará forçando sua própria ‘língua’ sociológica, mas se chamá-lo de irmão está violando a língua sociológica dele” (p. 159).

Ao abordar a questão acerca de qual seria um modelo de tradução cultural convergente com aquele apresentado pelo perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro menciona a operação chamada pelo filósofo Gilbert Simondon de transdução, a qual — em oposição ao processo indutivo que indica o privilégio atribuído aos pontos comuns em detrimento das diferenças e ao processo dedutivo que visaria “aplicar a priori um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado” (Viveiros de Castro,

---

4 De acordo com Viveiros de Castro: “A afinidade potencial, então, tem a ver com uma teoria da diferença enquanto fundamento da relação, assim como o perspectivismo. Se você imaginar que aquilo que eu (humano) chamo de sangue você (onça) diz que é cerveja, isso é igual àquele que diz ‘ela é minha irmã’ e você diz ‘ela é minha esposa’. É, na verdade, quase a mesma coisa que está sendo dita, nestes dois exemplos: pois eu não posso beber sangue, assim como não posso dormir com a minha irmã – o cru e o cozido... A mesma relação pela diferença constitui tanto o perspectivismo quanto a afinidade potencial” (2014, p. 159).

2018, p. 262) — funcionaria como a inversão do negativo em um positivo, de modo que precisamente aquilo que determina a não-identidade entre os termos seria integrado ao sistema de resolução e se tornaria a condição de significação. O resultado da operação de transdução seria, por conseguinte, a obtenção de um tecido concreto contendo todos os termos originais, de forma que a diferença se mostraria como uma condição, e não um obstáculo, para a significação (Viveiros de Castro, 2018).

Adentrando ao exame da questão no âmbito da psicanálise, desde o início de seu ensino, considerado a partir do marco de sua enunciação de seu programa de retorno a Freud, Lacan introduz um radical questionamento da dimensão ontológica. O exame dos matizes desse questionamento se faz necessário para, a partir de suas nuances, vislumbrar o delineamento do problema do ser atrelado à significância.

Destaca-se que, embora a formulação do problema em termos filosóficos se imponha a Lacan, trata-se de uma questão eminentemente prática, ou seja, inerente à questão da direção do tratamento que norteia a práxis analítica. Portanto, mais do que um tópico reservado aos especialistas em filosofia clássica, a questão do ser se faz presente na *doxa* contemporânea e, no que tange à psicanálise, aos analistas e analisandos, quer estejam cientes ou não. Lacan (1978) chegou a dizer que “em todo analisante há um aluno de Aristóteles”, a saber, que o modo de se conceber a realidade advém de um discurso ontológico que se perpetua através dos séculos, designando essências e estabelecendo relações de causalidade.

Cabe à psicanálise, em sua ambição de se constituir como uma práxis — o que não significa um saber-fazer regido pela mera experiência vivencial ou intuitiva, mas a relação indissolúvel entre o campo de atuação e o saber constituído, sem que o primeiro tenha precedência sobre o segundo — levar em consideração essa dimensão do ser que, não somente se apresenta no discurso do analisando como também está presente na formação do analista. Não se trata, portanto, de fazer filosofia no sentido de uma divagação puramente especulativa sobre o Ser, tampouco de sua aplicação numa espécie de antropologia ou psicologia que poderia finalmente definir o ser do ente humano. Esse aspecto “prático” apresenta uma simetria ou convergência fortuita com o que encontramos nas elaborações antropológicas em torno do perspectivismo ameríndio, pois, como vimos, trata-se de um modo de reformular uma questão metodológica crucial acerca das práticas etnológicas, de como conceder o devido peso aos etnosaberes sem convertê-los em meras representações ou traduzi-los para uma linguagem especializada na qual se dissolveriam as incongruências inerentes ao procedimento de tradução.

Por outro lado, uma importante assimetria entre a guinada ontológica em antropologia e a psicanálise de Lacan pode ser situada pela assunção da condensação entre “conhecer” e “ser” estabelecida pela primeira, conforme abordamos previamente, o que não se verifica na segunda. Ainda que nos primórdios de sua incursão pela psicanálise Lacan tenha buscado fundamentá-la epistemologicamente como apropriação do objeto de conhecimento em uma psicologia, logo no início dos anos cinquenta descarta essa visada, voltando-se para um equacionamento estrutural da lacuna ontológica inerente ao sujeito.

Para Lacan, conhecer definitivamente não é ser. A impossibilidade em tomar o inconsciente enquanto objeto de um conhecimento, de uma teoria, é o que leva o psicanalista a buscar seu equacionamento através de formalizações lógico-matemáticas. Afirma-se que o inconsciente é, no entanto, sem poder indicar o que é. Se o conhecimento é a apreensão do objeto/referente pelo conceito, o inconsciente é o que resiste à conceitualização, é um saber sem sujeito e não um reservatório de representações, tampouco uma instância regida por forças fisiológicas ou instintuais.

A subversão do *cogito* cartesiano proposta por Lacan acerca do inconsciente indica nitidamente seu posicionamento quanto a essa questão: “Penso onde não sou, logo sou onde não penso” (1957/1998, p. 521). O inconsciente emerge no tropeço da razão consciente, por um lapso no domínio egóico, lá está o ser do sujeito — ou melhor, a questão de ser sujeito, o que não se traduz enquanto ser-em-falta, mas como falta-a-ser do sujeito do desejo —, e não nas identificações imaginárias em que o indivíduo se reconhece. Ainda que se possa argumentar que conhecimento e pensamento não sejam exatamente a mesma coisa para Lacan, ambos de certo modo convergem para uma apreensão imaginária do objeto/referente, enquanto a dimensão ontológica do ser-sujeito é coextensiva à dimensão simbólica do dizer.

Lacan identifica a dimensão desejante constitutiva do sujeito do inconsciente enquanto correlata de uma falta-a-ser, balizada pelas coordenadas simbólico-imaginárias da fantasia como relação ao objeto causa do desejo. Essa dimensão (pré-)ontológica do ser-sujeito não somente se constitui enquanto um norte para o processo analítico em um primeiro momento do ensino de Lacan, visando a realização do sujeito em uma nítida convergência com as reflexões heideggerianas, como permanece um eixo central de uma reflexão acerca do estatuto do sujeito e do inconsciente, em estreito debate com a filosofia, ao longo de todo seu ensino.

Essa discussão remete diretamente à problemática da realidade em psicanálise. Para Freud, há uma realidade psíquica e uma realidade empírica-objetiva, e à prática clínica psicanalítica interessaria somente a primeira. Há que se

identificar que o representacionismo, enquanto conjunto de conjecturas epistemológicas, é inerente ao paradigma da psicanálise freudiana, a qual se assenta no postulado ontológico de uma “substância” psíquica integrada por representações e moções de afeto. Para Lacan, a questão não se coloca da mesma forma, porquanto não visa uma compreensão do aparelho psíquico, mas do sujeito da linguagem, produzindo esse deslizamento da configuração da questão, saindo do plano epistemológico da representação (psíquica) para o plano (pré-)ontológico do sujeito como falta-a-ser

A questão colocada aqui não é da restrição da atuação e interesse da psicanálise às realidades subjetivas ou da indiferenciação entre relato “delirante” ou “fantasioso” e realidade objetiva — abordada por Freud acerca dos delírios de Schreber e com Lacan em relação ao *acting-out* do paciente de Ernst Kris —, mas da impossibilidade de se pensar o problema da realidade pré- ou para-discursiva, pois, no que tange ao campo psicanalítico, o problema da realidade é inerente à questão do sujeito. Lacan é taxativo ao afirmar que “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (1972-1973/2008, p. 37).

Com isso, de forma alguma se está advogando por algum tipo de idealismo, afinal, não se trata de que haja infinitas realidades particulares e incomensuráveis entre si, pois, o sujeito não se confunde com o indivíduo, não se trata da multiplicidade de representações, mas da pluralidade discursiva. Lacan define o campo da psicanálise como sendo o do “discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito” (1953/1998, p. 259), e o inconsciente enquanto “a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (p. 260).

Deve-se evitar um entendimento ingênuo do estatuto atribuído à negatividade referente à posição do sujeito em Lacan, pois, concebê-lo no patamar ontológico, ou seja, como uma aceitação da vacuidade do ser, é supor uma natureza pré-determinada ao ser do sujeito — e lê-lo sob a rubrica de uma ontologia insubstancial não ameniza o caráter objetivante de tal empreitada. Para Lacan, a dimensão ontológica está posta pelo ser da significância, instaurada pelo imprevisível do ser-sujeito e seu deslocamento metonímico.

A subversão operada por Lacan na psicanálise visa um novo encaminhamento da problemática do sujeito, a qual se mostra inabordável no campo epistemológico e deriva para a dimensão ontológica, sem que lá possa repousar, devendo, em última instância, se elaborar em uma ética que dispensa qualquer recurso à transcendência. Ao afirmar que “o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético” (1964/1988, p. 37), Lacan ressalta

que a dimensão propriamente ontológica, por só se articular por um dizer, requer ser equacionada pela dimensão ética, ou seja, deve ser tomada em sua performatividade enunciativa — redefinindo retroativamente o sentido pela ação sincrônica da estrutura, como uma enunciação advinda do campo do Outro que perfaz a realidade e produz a cisão do sujeito, sendo jamais atribuível à ação volitiva de um indivíduo. Ou seja, ao perfazer-se dizer, perfaz-se ser: há sujeito sendo, única e exclusivamente, se há uma enunciação.

Desse modo, a recusa por parte de Lacan em assentar os fundamentos da psicanálise em uma ontologia não é uma recusa da dimensão ontológica que insiste em se fazer presente no discurso, atravessando a prática analítica e devendo ser ouvida como tal, mas justamente a condição ética mínima exigível para que se possa abordá-la enquanto múltipla, variável, transindividual. Somente nesse sentido é cabível o paralelo entre a psicanálise de Lacan e as elaborações do perspectivismo ameríndio, pois nisso parece haver uma consonância com a ideia de que a construção da pessoa, no caso ameríndio, é correlata e solidária da constituição de um cosmos ou, em outros termos, de uma configuração ontológica.

A própria noção de ponto de vista do perspectivismo poderia ser remetida àquilo que Lacan desenvolveu acerca da fantasia inconsciente, especificamente em sua relação com a pulsão escópica, indicando a esquizo entre a visão e o olhar. Com a noção de fantasia inconsciente, Lacan visa abarcar aquilo que configura a moldura do quadro da realidade que se apresenta ao sujeito. Formalizada pelo matema ( $\$&a$ ), a ser lido como recorte das relações entre sujeito e objeto causa do desejo, a fantasia configura o enquadramento que comanda as relações de significação e norteia o posicionamento do sujeito mediante a questão do desejo do Outro. A fantasia é correlata de uma encenação que não se dirige ao ponto de vista do indivíduo, mas serve para aplacar o olhar do Outro. Assim, frisa-se que a noção de fantasia em Lacan não deve ser lida por um prisma tradicional-freudiano, mas enquanto cristalizações discursivas constituintes de realidades compartilhadas. Desse modo, as articulações do ponto de vista definidor de relações de predação ou aliança interespecies no perspectivismo ameríndio encontram um forte correlato no âmbito psicanalítico das elaborações de Lacan: de um lado, o gozo do Outro; do outro, o desejo do Outro, respectivamente.

Poder-se-ia dizer que tanto em Lacan quanto no perspectivismo ameríndio se parte de um solo em comum que consiste na derrelição da fundamentação naturalista de um materialismo ingênuo, se seguindo do desenvolvimento de argumentos que permitem o estabelecimento de paralelos importantes, contendo certos pontos de contato em acordo, porém, chegando a conclusões distintas: (i) no perspectivismo se admite uma pluralidade de naturezas correlatas

a ontologias tomadas enquanto cosmologias, no entanto, conserva seus termos iniciais, atendo-se a uma espécie de recombinação dual entre natureza e cultura — ainda que faça surgir termos intermediários ou produtos dessas operações que incorporem tal dualidade, como no caso da noção de sobrenatureza/sobrenatural —; (ii) em psicanálise se trata da admissão de uma pluralidade discursiva-fantástica que implica na produção ontológica de mundos, e, justamente por esse fato, resguarda-se da adesão a uma discursividade específica capaz de atribuir significado, ou seja, resguarda-se de adotar uma fantasia particular para si, sob pena de não mais poder exercer sua práxis com certa neutralidade indispensável para a condição ética que se impõe — e por essa razão insiste na suspensão, e não na multiplicação, do referente real/natural, evitando o risco de ser colonizado por um discurso de maestria.

## O corpo no perspectivismo ameríndio e na psicanálise de Lacan

Dentre a ampla série de binômios tradicionalmente estabelecidos para se pensar o humano, o perspectivismo não somente subverte as relações ortodoxas entre natureza e cultura, universal e particular, como também entre o corpo e a alma. Neste último caso, se trataria, para Viveiros de Castro, de desidentificar a subjetividade da substância metafísica que há muito se conhece como alma para situá-la no polo oposto, no corpo. Ao se questionar acerca da razão para a centralidade do corpo na cosmologia ameríndia, o antropólogo chega à conclusão de que o corpo seria “o lugar onde você inscreve a perspectiva humana. A pertença a um grupo é marcada por uma intervenção sistemática sobre o corpo: pinturas, tatuagens, escarificações, perfurações, depilações, plumária, etc.” (Viveiros de Castro, 2014, p. 154). Desse modo, Viveiros de Castro argumenta que o que distingue os seres na cosmologia ameríndia não seria a suposição de continuidade ontológica de uma interioridade, a qual se poderia chamar de alma ou espírito, e sim o corpo.

Quanto ao estatuto da dimensão corporal no perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro indica que “uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo” (2007, p. 12). No entanto, a seguir o autor ressalta que “ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma [...], mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma” (2007, p. 12). Trata-se de uma articulação entre o ponto de vista enquanto potência da alma e sua encarnação corporal, pela qual se constitui enquanto produtor de diferenciação. Já de acordo com Lima, para a cosmologia juruna:

A alma é, pois, uma parte do corpo ou um componente da pessoa. Dentre essas partes, porém, e juntamente com a pele, a alma destaca-se como tendo com o corpo uma relação adicional àquela entre parte e todo que a define somente em seu aspecto de princípio vital. Pois é também um duplo da pessoa [...] Por sua vez, a pele [...] é um invólucro que unifica as partes e confere ao corpo uma identidade específica. É ela que atua como um princípio de individuação e que fundamenta a transformação interespecífica de que falam os mitos e os discursos xamânicos: é possível um homem transformar-se em onça ou arara na medida em que é possível vestir uma outra pele. Enquanto a pele corresponde a um princípio de individuação, a alma atua como um princípio de subjetivação [...] Ser uma pessoa não é, com efeito, uma condição distintiva da humanidade. [...] o que um corpo é, depende intrinsecamente, fundamentalmente, de uma perspectiva (Lima, 2002, p. 12-13).

Nota-se como a pele, como correlata da noção de corpo, está longe de se restringir a epiderme fisiológica, sendo uma espécie de referente da aparência, do que se dá a ver. A autora ainda ressalta que “enquanto duplo, a noção de alma, naquele domínio particular da experiência humana em que consiste a vida onírica ou póstuma, é um princípio de individuação tão eficiente quanto a pele o é na vida desperta” (Lima, 2002, p. 14-15), ou seja, adiantando a temática onírica que abordaremos adiante, a alma que vaga no plano dos sonhos assume características de aparência e diferenciação.

Viveiros de Castro indica que a noção de corpo em jogo não se refere às diferenças fisiológicas, e sim aos “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo” (2007, p. 12), apresentando uma caracterização mais apurada do estatuto deste no perspectivismo:

O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal (Viveiros de Castro, 2007, p. 12).

Caberia uma análise mais detida acerca do que exatamente o antropólogo compreende por “maneirismo corporal” e suas implicações. Parece-nos que se trataria de uma concepção bastante interessante e profícua de uma corporeidade performática, dos atos e gestos que se inserem em uma encenação, com

a condição de dela subtrair qualquer conotação volitiva autodeterminante. Fazemos apenas uma ressalva de que esse entendimento maneirista do corpo, ao que nos parece, não deve ser confundido com uma instrumentação voluntarista de um ego narcísico, pois, o uso de plumagens, pinturas, adereços e escarificações não seria o que caracteriza o aspecto primário da fabricação do corpo, sendo derivado do agenciamento de Outra perspectiva que o interpela.

De modo similar, o corpo que interessa à psicanálise é o corpo “desnaturado”, o corpo erógeno enquanto constituído através do recorte significante, não o corpo orgânico-fisiológico. Libido e pulsão, reformulados por Lacan e preservados enquanto conceitos por uma decisão sobretudo política, não se referem a uma substância “natural”, tampouco decorrem de fatores orgânicos e independentes da linguagem.

É através do cuidado parental, cuja dependência advém da precariedade do fator instintual, que se constitui, para o recém-nascido, uma relação afetiva mediada pelo significante, a qual se consoma como demanda de amor. A inscrição significante do corpo é o que produz sua mortificação, entendida enquanto desvitalização ou desnaturalização de sua vitalidade, e o condiciona a uma lógica acéfala, em busca de uma satisfação mítica que reitera a exigência do sacrifício ao Outro — o que implica em uma perda de parte de si que se traduz enquanto virtualidade da perda de si. Essa exigência incessante de encontrar uma satisfação que extrapola o princípio do prazer é abordada pelo psicanalista com a noção de gozo. De acordo com Lacan, “é efetivamente como ligado à própria origem da entrada em ação do significante que se pode falar de gozo” (1969-70/1992, p. 168), ou seja, não cabe em psicanálise a assunção de um gozo enquanto puramente orgânico. O psicanalista complementa que o gozo é correlato “da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é marca para a morte [...]. É a partir da clivagem, da separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado [...] que a questão se coloca” (1969-70/1992, p. 168-169).

É a partir da mortificação do corpo, isto é, da incidência do significante que instaura a dimensão do ser humano enquanto ser sexuado e, daí, por conseguinte, ser mortal, que surge a dimensão do gozo. Lacan retoma essa vertente de reflexão em outra ocasião, indicando que: “Onde é que isso habita, o gozo? Do que ele precisa? De um corpo. Para gozar, é preciso um corpo. [...] Por quê? Porque a dimensão do gozo, para o corpo, é a dimensão da descida para a morte” (Lacan, 1971/2011, p. 28). Em última instância, o gozo se refere à instauração da ordem simbólica como coextensiva a um equacionamento da finitude.

O psicanalista argumenta que o que distingue o ser falante do animal seria justamente a existência nele de uma hiância através da qual “Ihe seria permitido

operar sobre o corpo ou os corpos, o seu ou os de seus semelhantes, ou os dos animais que o cercam, para fazer surgir, em benefício deles ou do próprio, aquilo que é propriamente chamado de gozo” (Lacan, 1971/2011, p. 29). Nesse ponto é patente que o pensamento psicanalítico, no caso, de Lacan, fiou-se demais na tradição etnocêntrica judaico-cristã, de certo modo reforçada pela filosofia grega, que supõe uma descontinuidade ontológica entre o homem e as demais espécies de seres vivos. Ainda que se admita que um certo uso da linguagem enquanto ferramenta de comunicação pode ser um fenômeno natural encontrado entre animais, apenas o homem estaria separado de uma imanência pelo simbólico, instaurando a dimensão da verdade (e a mentira) e interditando a exatidão — o que implica na suposição de uma relação privilegiada com o criador (Deus). O pensamento ameríndio aponta na direção contrária da ontologia mononaturalista, tomando como solo comum entre homem e reino animal não a suposta animalidade persistente no homem, mas na humanidade “perdida” do animal, ou seja, haveria no animal, em perspectiva, uma possibilidade de o supor sujeito e, portanto, em termos psicanalíticos, mostrar que o solo comum não é o instinto, mas a pulsão (enquanto articulação significativa).

A irredutibilidade do gozo ao paradigma biológico, organicista, é reafirmada por Lacan em diversas ocasiões, por exemplo, indicando que a noção de gozo “não é de modo algum redutível a um naturalismo. O que há de naturalista na psicanálise é, simplesmente, o nativismo dos aparelhos chamados pulsões, e esse nativismo é condicionado pelo fato de que o homem nasce num banho de significantes” (1968-9/2008, p. 208).

No nível elementar, a noção de pulsão e suas variantes dadas pelos objetos parciais — seio, fezes, olhar, voz —, diferentemente do que se acredita, não se condicionam aos apoios fisiológicos que essas funções prestam ao recorte pulsional, sendo eles secundários e, sobretudo, contingentes. Lacan indica isso explicitamente ao distinguir os quatro objetos parciais das pulsões enquanto modos de relação ao Outro: demanda ao Outro, demanda do Outro, desejo do Outro, desejo ao Outro, respectivamente aos objetos mencionados (Lacan, 1962-3/2005).

Lacan se refere à pulsão enquanto uma montagem surrealista, procedendo a uma desmontagem da pulsão que, em última instância, trata de uma descaracterização do próprio estatuto metapsicológico, o qual não encontra lugar em seu programa. Em sua dissecação da pulsão, Lacan indica que o componente da pressão, enquanto força constante, seria melhor apreendida por uma fórmula matemática, o teorema de Stokes que trata do cálculo vetorial, e não mais pela estimulação somática que requereria um trabalho psíquico; o alvo é elaborado em termos de gozo, satisfação mais-além do princípio de prazer; o objeto da

pulsão é concebido enquanto um vazio, o “boucle” significante, daí o matema da pulsão enquanto (§&D), corte, resíduo da relação do sujeito à demanda enquanto repetição significante, não um objeto empírico; a fonte é situada no corpo enquanto Outro e não mais no “isso” freudiano ancorado no instinto indomável, último reduto de um naturalismo (Lacan, 1964/1988).

Se o naturalismo é rapidamente descartado por Lacan, tampouco seria pertinente se enraizar em alguma espécie de culturalismo que promulgasse o entendimento da lógica inconsciente por uma concepção pragmática da linguagem enquanto fenômeno social:

Precisemos que essa promoção da relação do homem com o significante como tal nada tem a ver com uma posição ‘culturalista’ no sentido corrente do termo, aquela em que sucedeu a Karen Horney, por exemplo, antecipar-se na querela do falo por sua posição, qualificada por Freud de feminista. Não se trata da relação do homem com a linguagem como fenômeno social, e nem mesmo de uma questão de algo que se pareça com a psicogênese ideológica que conhecemos e que não é superada pelo recurso peremptório à noção totalmente metafísica, por sua petição de princípio de apelo ao concreto, que é derrisoriamente veiculada sob o nome de afeto. Trata-se de encontrar, nas leis que regem essa outra cena (eineandere Schauplatz) que Freud, a propósito dos sonhos, designa como sendo a do inconsciente, os efeitos que se descobrem no nível da cadeia de elementos materialmente instáveis que constitui a linguagem: efeitos determinados pelo duplo jogo da combinação e da substituição no significante, segundo as duas vertentes geradoras de significado constituídas pela metonímia e pela metáfora; efeitos determinantes para a instituição do sujeito (Lacan, 1958/1998, p. 695-696).

Aqui vemos uma argumentação de Lacan que poderia servir como resposta àqueles que imputam um idealismo significante à sua teoria, atribuindo-lhe um posicionamento culturalista ou representacionista. Posição semelhante é reafirmada em outra ocasião, negando o rótulo de nominalista e indicando não tomar a escuta analítica enquanto dispositivo de subjetivação, pois não se trataria de tomar a fala dos analisantes enquanto meramente representações da realidade ou ideias:

Aquele que o analista tem em análise, ou seja, o sujeito, ele o toma pelo que ele é, efeito de discurso. Peço-lhes observarem, de passagem, que ele não o subjetiva. Isto não quer dizer que tudo isso sejam suas ideiazinhas, mas sim que, como sujeito, ele é determinado por um discurso do qual provém desde longa data, e é isso que é analisável. O analista, esclareço, de modo algum

é nominalista. Não pensa nas representações de seu sujeito, mas tem de intervir no discurso dele, proporcionando-lhe um suplemento de significante. É o que chamamos de interpretação (1971-2/2012, p. 149).

Esse suplemento significativo que seria provido pela intervenção do analista não visa, portanto, um acréscimo de conhecimento, tampouco uma elucidação do sentido absoluto, mas uma transformação da estrutura que, em última instância, possa escrever algo que não cessava de não se escrever, cessando a repetição enquanto insistência de irrupção de um gozo êxtimo. Nas palavras de Lacan, “não há interpretação que não se refira à ligação entre aquilo que se manifesta de fala, no que vocês escutam, e o gozo. [...] uma interpretação analítica é sempre isso. Quer o benefício seja secundário ou primário, o benefício é de gozo (Lacan, 1971/2011, p. 26). Poder-se-ia ainda dizer que se a interpretação incide no gozo inerente ao deslizamento da cadeia significante, inexoravelmente atinge o recorte significativo do corpo enquanto sede do gozo do Outro, dissipando as amarras do ser subsumidas na mortificação do corpo, sacrificado ao desígnio do Outro.

A problemática inerente à interpretação psicanalítica constitui um tradicional e extenso tópico de investigação, tendo sido abordada em diferentes perspectivas, dentre elas, algumas privilegiando a formulação do problema em termos de tradução. Allouch (2007) apresenta uma das perspectivas mais interessantes quanto ao tema, desenvolvendo a hipótese de que em psicanálise se trataria de uma operação específica de transliteração, em distinção à tradução propriamente dita e à transcrição. De acordo com o autor, se trataria, resumidamente, de uma escuta e intervenção que, diferentemente da tradução, não visa preservar o sentido original, mas sim a polifonia, de modo a decantar a materialidade significativa em uma escrita literal, uma espécie de invariante subjacente às inesgotáveis formações inconscientes que constituiria o cerne da produção sintomática. A proposta de Allouch, no contexto de nossa discussão, proporciona uma dupla articulação, absolutamente crucial: primeiro, possibilita uma retomada da discussão acerca do estatuto do significante em psicanálise e sua articulação enquanto letra ao corpo, tomado como superfície de inscrição factual da diferença, o que se relaciona diretamente com as considerações advindas do perspectivismo ameríndio sobre a disposição relacional do corpo na constituição do ponto de vista; segundo, permite uma aproximação com a noção de transdução apresentada por Viveiros de Castro acerca do perspectivismo ameríndio.

As elaborações de Lacan acerca do estatuto do significante constituem uma temática fundamental em psicanálise, sobre a qual até hoje paira uma espécie de incompreensão, expressada pela persistente tendência a tomá-lo como uma

noção abstrata derivada da linguística, quando em realidade se trata de uma noção, tal qual a noção de estrutura, que carrega intrinsecamente uma materialidade presumida — bem ilustrada pelo neologismo “materialism” empregado por Lacan, ou seja, um materialismo da palavra. A escotomização desse ponto leva a uma obnubilação do raciocínio que acaba por replicar a dualidade cartesiana, oscilando entre leituras idealistas e realistas (no sentido ingênuo) da psicanálise de Lacan, ambas derivadas de um mesmo prisma — enquanto cristalização imaginária —, que conserva um arrazoamento pautado pela geometria concêntrica, delimitando um dentro e um fora.

Desse modo, escamoteia-se um ponto crítico das elaborações de Lacan acerca da ação delimitativa do significante, impensável se apartada do corpo enquanto superfície de inscrição, a qual, por uma espécie de inversão da causalidade ingenuamente elaborada, só ganha corpo mediante esse recorte. De acordo com Bairrão,

[...] o estatuto do significante costuma ser apresentado, no quadro de uma reorientação da teoria psicanalítica do âmbito do psíquico para o campo semiótico, muitas vezes reduzido ao estruturalismo linguístico. Lacan joga com a homofonia (em francês) entre ser e letra e esta, em termos lacanianos, pode ser simplesmente compreendida como a ampliação da noção de figura, já presente em Freud, a qualquer qualidade sensorial, emancipando-a de uma conotação atida à imagética visual (ao modo como se apresenta em sonhos e possibilitou a Freud a sua interpretação). Não há uma boa razão para manter esta restrição histórica e as considerações relativas à figurabilidade podem ampliar-se a outros modos de apresentação estética da significância, não apenas de natureza visual, mas também olfativa, auditiva, tátil, gustativa, proprioceptiva e todas as suas nuances e sinestésias. Uma leitura que privilegie um entendimento do simbólico que o identifique ao verbal é insuficiente e não é a única interpretação possível do estatuto do significante psicanalítico, nem a melhor, nem a mais útil. De uma perspectiva psicanalítica, o que se deve sublinhar no significante é a sua dimensão de ato. [...] (Bairrão, 2011, p. 170).

Ainda que essa hipótese da rearticulação da dimensão da figurabilidade em termos de “letra” ou de escrita matemática não seja explicitamente indicada por Lacan, a pertinência de tal convergência parece se sustentar na medida em que remete ao que Bairrão chama de “estética da significância”, convocando os

sentidos<sup>5</sup>. A proposta de Bairrão visa o alargamento dessa noção de figurabilidade como escrita, irredutível a uma metodologia de investigação estritamente “teórica”, por assim dizer, tomada em seu duplo aspecto: enquanto escrita matemática, cujo equacionamento topológico-estrutural é requerido, coextensivamente à explicitação da figurabilidade de tal escrita nos corpos empíricos; e enquanto afetação que atravessa os múltiplos sentidos e sensações, instaurando uma dimensão estética.

De acordo com Bairrão, usualmente a “noção de significante tende a ser pensada em abstrato, como incorpórea, o que é absurdo e sacrificaria a acepção de sentido como sensação, sentimento, afeto (a ambiguidade do termo ‘sentido’, entre sensação e significação, é valiosa por precisar o pulsional)” (Bairrão, 2003a, p. 43). A partir dessa ampliação e “desobjetivação” da noção de significante visa-se, não somente o adensamento da prática analítica, como a possibilidade de “aplicá-la como dispositivo de escuta não restrito a uma época e cultura e no limite a um grupo social, que pode auxiliar a resgatar etnoteorias implícitas a enunciados de natureza não estritamente verbal” (Bairrão, 2011, p. 170).

Parece-nos que essa vertente de exploração em etnopsicanálise alicerçada nas contribuições psicanalíticas de Lacan encontra ressonâncias relevantes na obra de Viveiros de Castro, tanto no que se refere à importância atribuída pelo perspectivismo ameríndio à função do corpo, irredutível ao organismo, de agenciamento do ponto-de-vista, quanto em relação a uma certa concepção da experiência estética-sensorial que configura um eixo central da socialização dos povos ameríndios — conforme veremos a seguir acerca dos sonhos, na medida em que se caracteriza como uma espécie de onirismo especulativo, para o qual “a imagem tem toda a força do conceito” e cujo delineamento não nos parece extravagante aproximar da noção de figurabilidade.

Ainda que a escolha em adotar o conceito de alma, seja, ao menos a partir de uma abordagem psicanalítica, questionável, justamente por depender de um conceito metafísico, parece-nos que as asserções de Viveiros de Castro encontram um paralelo inaudito na psicanálise de Lacan no que se refere à articulação do psicanalista entre o significante e a letra, entre a cadeia significante

---

5 Outro autor do campo da psicanálise que parece convergir em relação a retomada da problemática da figurabilidade freudiana no âmbito do ensino de Lacan é Porge, para quem “os desenhos topológicos de Lacan não devem ser tratados como problemas de representação, *Vorstellung*, mas de figurabilidade, *Darstellung*, para retomar uma distinção freudiana. A figurabilidade constitui uma modalidade de escrita. É a existência de uma *Darstellung* no sonho que conduz Freud, trás os passos de Champollion, a defini-lo como uma escrita hieroglífica. Os desenhos topológicos constituem uma escrita na medida em que diferenciam o aplainamento, a imersão, a submersão das figuras” (Porge, 2014, p. 99-100).

que vincula o sujeito em seus intervalos e a letra que decorre da localização do significante, constituinte da diferenciação que instaura a combinatória da estrutura enquanto real. De acordo com Bairrão, “como a posição é determinante da significação, o significante o é plenamente, concretamente, como letra. Só tem valor pela sua posição, concretamente inserido num contexto. Em síntese, a essência (formal) do significante é a diferença. Mas factualmente acontece como letra” (2003b, p. 236).

Ainda de acordo com o autor, “a fim de resguardar as diretrizes epistêmicas lacanianas, a única alternativa é resguardar-se de divorciar o diferenciar do localizar. E para tanto, na medida em que a posição diferencia, tem de se conceber o diferencial no âmago do situacional” (Viveiros de Castro, 2003b, p. 238). A inextricabilidade da relação entre diferenciação e localização remete à noção crucial de estrutura, enquanto articuladora da diferencialidade através da relação posicional dos elementos uns aos outros. Todavia, a estrutura não deve ser concebida enquanto potencialidade transcendental, mas em sua imanência atual, pois “não há como geneticamente antecipar o sistema de diferenças à sua situação concreta” (Bairrão, 2003b, p. 238). Argumento que remete ao próprio dispositivo perspectivista enquanto calcado no relacionalismo estrutural impulsionado pela diferença e assimetria inantecipáveis, e que deve ser transposto do âmbito estritamente teórico em direção a uma reconfiguração da territorialidade da práxis psicanalítica, pois é sobretudo nas margens, na periferia, no que ficou historicamente excluído do formato padrão nuclear da prática clínica, que se encontram outras formas de estruturação dos costumes e das relações sociais e afetivas.

## O sonhar ameríndio e a interpretação dos sonhos na psicanálise

A importância dada aos sonhos, tão característica da psicanálise freudiana, é destacada por Viveiros de Castro como uma característica crucial dos povos ameríndios. Segundo o autor, “o sonho, particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, tanto para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios” (Viveiros de Castro, 2015b, p. 38). Ainda de acordo com o antropólogo, a filosofia yanomami, e, possivelmente, toda a filosofia amazônica, “é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditação” (Viveiros de Castro, 2015b, p. 40).

A relevância da temática dos sonhos para os povos ameríndios está articulada ao fato de que “o sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos)” (Lima, 1996, p. 28). É no plano onírico que o animal pode se transformar em humano para alguém, sendo identificado como pessoa por outra pessoa, o que possibilita que estabeleçam uma aliança, cuja duração pode se estender a outros encontros. Desse modo, há toda uma metafísica da caça que se desdobra em torno e através do plano onírico (Lima, 1996).

Primeiramente, há que se esclarecer o que se define e compreende como sonho ou sonhar, seja no sentido comum, ou seja, ocidental, para o perspectivismo ou para a psicanálise. De acordo com Shiratori, haveria um impasse de definição categorial a ser precisado, pois o que chamamos de “sonho” é preciso ou insuficiente para descrever o fenômeno que ocorre entre os ameríndios. Para a antropóloga, o uso do termo restrito a atividade interiorizada do período de sono, caracterizada por imagens irreais e incoerentes, assim como sua referência ao sonho “desperto”, enquanto uma espécie de analogia para exprimir um desejo irrealizável ou inalcançável, é um indicativo de que, para nós, que temos a “psicanálise como a principal orientação teórica para a análise dos sonhos, toda atividade noturna é desprovida de interesse público. De maneira que nossa concepção exclui do fenômeno o acesso ao domínio social, para o qual a existência desperta é soberana” (Shiratori, 2013, p. 11). Nesse sentido, a autora argumenta que “o campo semântico da noção precisa ser alargado no caso dos sonhos ameríndios, uma vez que o termo recobre uma extensão maior de acontecimentos, com consequências que a nossa ideia de onirismo não comporta” (2013, p. 11), indicando como exemplos a embriaguez, as enfermidades, as visões despertas, as alucinações e o transe.

É evidente a discrepância entre a concepção ocidental corrente do sonho como atividade onírica individual, privada e inacessível à consciência, a não ser de forma fragmentada e desprovida de sentido, e a concepção ameríndia do sonho como vagar da alma que permite a comunicação entre mundos e interessa diretamente à comunidade. Um dos pontos destacados por Shiratori que merece nossa atenção é de que “a existência dos eventos oníricos independente de sua interpretação, mais ainda, se ‘desprendem’ até daquele que os sonhou” (2013, p. 11). Esse argumento indica a dimensão ontológica do sonhar ameríndio, irreduzível à experiência e interpretação do indivíduo que sonha.

Nesse caso, parece legítimo nos perguntar quem é o agente do sonhar, o que não faria sentido algum no senso comum: trata-se do indivíduo ou do Outro?

Parece-nos que não estaria errado dizer que o indivíduo é sonhado, quer ele saiba disso ou não.

Shiratori apresenta a concepção freudiana do sonho, ainda que de forma sintética, destacando que Freud “subverteu a temporalidade das onirocríticas precedentes, ao invés de os sonhos predizerem o futuro, eles são o retorno de um desejo constituído na infância ou a realização desse desejo infantil recalcado que se atualiza” (2013, p. 164). Desse modo, para a psicanálise freudiana, “sem qualquer valor preditivo, portanto, os sonhos são regressivos e destituídos de qualquer valor prático” (2013, p. 165). Assim, conclui-se que a elaboração onírica psicanaliticamente concebida e a operação interpretativa da psicanálise se constituem enquanto opostos simétricos, a primeira sendo cifração do desejo inconsciente e a segunda sua decifração, “transpondo as barreiras impostas por todas as interdições e fazendo emergir o desejo, antes oculto pelo discurso” (Shiratori, 2013, p. 164).

Nosso interesse em resgatar os argumentos da autora reside em apresentar o que nos parece ser a concepção corrente em antropologia acerca da psicanálise, na qual se indica uma incompatibilidade incontornável. Os dois principais argumentos são: 1. Para a psicanálise, os sonhos são individuais, apresentam uma lógica regressiva e são destituídos de qualquer valor prático, enquanto para o pensamento ameríndio os sonhos são preditivos e de valor prático central para a comunidade; 2. Na psicanálise, a elaboração onírica e a interpretação seriam opostos simétricos, cifração e decifração, enquanto para os ameríndios o sonhar parece remeter mais a um estado hipnagógico, entre vigília e sono, desconsiderando a distinção entre sonho e relato do sonho ou entre elaboração onírica e interpretação.

De uma perspectiva freudiana, poderia se argumentar que: os sonhos possuem valor prático, pois expressam uma tentativa de elaboração de conflitos atuais evocados por situações contingentes que mobilizam a dimensão do desejo inconsciente e sua interdição, ainda que esses conflitos sejam tomados enquanto atualizações de experiências infantis recalçadas – o que se refere à constatação da atemporalidade do inconsciente, indicativa de sua atualidade incessantemente reivindicada; os relatos de sonhos colhidos em uma sessão de análise são *a priori* destinados ao analista, ou seja, atribui-se a razão dos sonhos se produzirem por já possuírem um remetente específico; ainda assim, os sonhos não são completamente decifráveis, havendo neles um núcleo que permanece opaco, o que Freud chamou de “umbigo do sonho”.

A partir da psicanálise de Lacan, se dirá que: os sonhos não são de forma alguma regressivos, pois se constituem a partir de uma lógica do “après-coup” ou *a posteriori*, do *terá sido*, que remete ao irrealizado, à virtualidade de algo que

ainda não se realizou, e não a uma experiência de satisfação da infância; o relato do sonho consiste em si em uma interpretação do desejo inconsciente em sua origem, dessa forma, a tarefa do psicanalista tem menos a ver com revelar o sentido oculto/latente do que com indicar o não-sentido [*non-sense*] a partir de uma operação que visa isolar o significante que comanda determinada significação.

A temporalidade significante formulada por Lacan acerca da lógica inconsciente opera um rompimento com a linearidade temporal da causalidade, tradicionalmente concebida, pois se trata justamente do estabelecimento de uma temporalidade circular, caracterizada pela repetição, que age retroativamente sobre o sentido. Essa breve argumentação visa mostrar uma possível aproximação entre a concepção ameríndia do sonhar e aquela da psicanálise. Antes de articular como isso poderia se dar, vejamos mais alguns detalhes acerca da especificidade do sonhar para os povos ameríndios.

A dinâmica do sonhar ameríndio não se resume àquela de uma concepção estritamente premonitória, na medida em que “o sonho não é um espelho onde o caçador veria o seu futuro, mas uma linha paralela de tempo onde a alma do caçador se engaja em um acontecimento novo. Não há nem encontros acidentais, nem encontros determinados pelo destino” (Lima, 1996, p. 40). A metafísica da caça articulada pelo sonho envolve uma intrincada temporalidade através da qual o caçador traça sua estratégia, envolvendo, dentre outros recursos, sua paralisação, pois, se ausentando “o inimigo não passará. Seu medo, além de prudência, por meio da suspensão das atividades que definem a linha temporal do caçador, é uma imobilização do tempo outro, ruptura do acontecimento que se desenha ao longe para ele” (Lima, 1996, p. 40).

Os sonhos são descritos como “experiências de fracionamento da pessoa similares às doenças e à morte” (Shiratori, 2013, p. 47). Essa fragmentação tornaria a alma “susceptível aos seres com os quais interage, dada sua assimetria reflexiva [...] [produzindo] transformações que fogem ao seu controle, por isso a reversibilidade não simétrica entre as perspectivas do corpo, na vigília, e aquela da alma, no sonho” (2013, p. 47). De acordo com Shiratori,

Vigília e sonho se entrecruzam como as perspectivas do corpo e aquela da alma, donde as inegáveis consequências práticas dos acontecimentos oníricos para a vida desperta. Os efeitos das transformações urdidas no sono se fazem sentir com considerável atraso temporal, uma vez que corpo e alma estão em descompasso. Finalmente, por não se restringirem ao domínio privado, os sonhos não são exclusivos do sonhador, eles constituem um meio de falar sobre o mundo, um modo de produzir acontecimentos e adquirir saberes, ainda que

seu valor performativo/transformativo – e não preditivo – provenha de um plano não totalmente acessível para o sonhador comum (2013, p. 47).

Sublinha-se a caracterização do valor performativo/transformativo atribuído ao sonho ameríndio, o qual remete ao estatuto do significante em Lacan, conforme argumentamos previamente. Trata-se de uma questão de acontecimento, de um ato produtor de sentido que rearranja a temporalidade estabelecendo uma causalidade retroativa.

Outra questão abordada pela autora se refere ao estatuto atribuído à “realidade bastante peculiar dos sonhos”, caracterizada pela “vulnerabilidade reflexiva da alma” enquanto condição para o sonhar — similar ao “encontro solitário na floresta entre um caçador e um ser sobrenatural” — e pela assimetria na “reversibilidade entre os pontos de vista do corpo e da alma” (2013, p. 48). Asserções que versam sobre o vagar das almas possibilitado pelo estado onírico e destacam uma concepção da agência apartada do corpo fisiológico do sonhador. Essa noção de errância das almas no plano onírico ampliado encontra um paralelo na ideia de uma pulsionalidade extracorpórea — fora do corpo no sentido ingênuo, fisiológico — que vem sendo explorada no âmbito desta etnopsicanálise lacaniana mediante uma explicitação epistêmica dos pressupostos teóricos de Lacan concernentes à pulsão e ao gozo, reformulados em relação ao paradigma freudiano calcado na noção de apoio (*Anlehnung*).

Tratar-se-ia de levar às últimas consequências a desvinculação operada por Lacan entre pulsionalidade e fisiologia e seu remanejamento por uma topologia das articulações significantes que implica em uma renovação da noção de corporeidade enquanto *locus* de inscrição de traços. Faz-se necessário desconstruir a absorção do sujeito do inconsciente ao ego, assim como a distorção do psicanalítico ao psicológico, desfazendo as pressuposições ontológicas e etnocêntricas acerca da natureza do anímico. Desse modo, também reverter a deturpação que toma o anatômico enquanto fonte do pulsional, quando se trata apenas de seu ponto de chegada, pois o pulsional parte do Outro enunciante e o corpóreo se compõe pela experiência sensível, como recorte significativo que constitui a borda de uma superfície pela qual o sujeito se desloca no contínuo da sensação do mundo.

Não se trata de sobrepor essa concepção ampliada do sonhar ao que designamos meramente como estados alterados da consciência, ou, em termos psicanalíticos tradicionais, como sentimento de perda da realidade, dissolução egóica ou estado dissociativo. Trata-se de como essa concepção do sonhar poderia ampliar e reestruturar o arcabouço teórico psicanalítico. Não apontaria ele a uma forma de lidar diretamente com o sonhar, ultrapassando a distinção

entre a experiência do sonho e seu relato, entre o sonho, a pessoa do sonhador e aquele(s) a quem o sonho se destina? Poder-se-ia abordar tal problemática do sonho na chave das articulações feitas por Lacan acerca do tempo lógico: o instante de ver do sonho propriamente dito, o tempo para compreender de seu relato e o momento de concluir da interpretação estariam condensados na concepção ameríndia do sonhar ampliado.

Com isso, não se descarta a pertinência das elaborações psicanalíticas precedentes, mas se as relega ao plano de um caso particular de uma concepção ampliada do sonhar e suas abordagens. O sonho como mensagem, cifrado e textual, não deixa de ter pertinência em determinada vertente da psicanálise, especialmente no plano da prática clínica conservadora. Já a experiência do sonhar ameríndio mostra de forma acentuada a transindividualidade da qual falava Lacan, em seus diversos aspectos, pois não se refere à intimidade de um indivíduo, mas à alteridade que atravessa a todos de um determinado coletivo.

De certo modo, a caracterização ontológica do sonhar pelos estudos contemporâneos em antropologia nos alerta para uma questão de rigor epistêmico-metodológico acerca da inadequação em circunscrever um dado fenômeno cuja riqueza e vastidão extrapolam o delineamento restrito tradicionalmente empregado em sua abordagem. Haveria que se admitir que, no âmbito da psicanálise, a análise do sonho se restringe a exploração da lógica inconsciente que opera na transformação de seu conteúdo textual a partir de certos princípios — tal como formulado por Freud acerca do processo primário operante no inconsciente, caracterizado pelas operações de condensação e deslocamento que visam burlar a censura superegóica e agem na transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto, operações identificadas por Lacan à metáfora e à metonímia, respectivamente —, no entanto, com exceção de alguns apontamentos quanto ao endereçamento e atualidade das produções oníricas, pouco se atentou à pluralidade contextual e estético-sensorial que condiciona sua expressão factual, tomando-a como presumida pelo quadro estático do relato no âmbito da clínica individual. Trata-se da pretensão de ir além do sonho enquanto relato, narrativa, mensagem cifrada, visando testemunhar sua eclosão em ato e colher seus efeitos inauditos: seu desabrochar se faz sentir, suas ramificações entrelaçam indivíduos ao coletivo, seus frutos agradam ao paladar e seu florescimento contempla a ancestralidade com sua beleza.

Para uma apreensão dessa dimensão ampliada do sonhar se faz necessário uma prática coerente com o que se enseja abordar, afinal, a dimensão do encontro na mata — estado de vulnerabilidade reflexiva da alma no sonhar — dos povos ameríndios não pode ser apreendida de forma puramente

conceitual e simplesmente transposta para o ambiente asséptico dos consultórios particulares. Nada está mais distante do encontro na mata do que o pacto contratual estabelecido entre analista e analisante — antes que nos acusem de tomar a questão de forma “imaginária”, pontuamos que obviamente não se trata necessariamente da “mata” em si, mas do tipo de relação transferencial e implicação do sujeito neste processo. O encontro na mata é caracterizado justamente pela dimensão da alteridade que implica a falência da pactuação contratual e faz emergir uma razão antropofágica, passando do contratualismo ao canibalismo. Um Outro sob o qual os “outros” não estão para si em uma relação simétrica como irmãos, mas como “cunhados” ou “inimigos”, numa torção assimétrica irreduzível.

A discussão com o perspectivismo ameríndio enseja a necessidade de reformulação dos limites de um modelo restrito da clínica psicanalítica. Trata-se menos de reformular a diagnóstica clínica a partir de uma revisão da antropologia psicanalítica mediante a assimilação do perspectivismo ameríndio — como propõe Dunker (2015) — do que de repensar o delineamento clínico individualista da psicanálise, rechaçando a concepção sobrepairante do inconsciente como último reduto da individualidade.

## Considerações finais

Retomando os três eixos abordados, sobre as questões epistêmico-metodológicas e suas derivações éticas e ontológicas, por assim dizer, sublinhamos que a abstinência ontológica reafirmada por Lacan quanto ao estatuto do inconsciente se deve a uma condição ética exigível para sua operacionalidade enquanto práxis, de modo a evitar compromissos etnocêntricos que inviabilizariam sua abertura à escuta da alteridade que se manifesta através do Outro. Em última instância, a guinada ética em psicanálise não apenas é condizente com a derrelição do universalismo ontológico, como também configura um modo de se precaver da cooptação por outros discursos de mestria. Ainda que o delineamento da questão do sujeito através de um enquadramento fantástico da realidade não coincida plenamente com a pluralização ontológica da noção perspectivista de multinaturalismo, a interlocução com o perspectivismo ameríndio em torno da problemática ontológica poderia contribuir para uma renovação da vocação original da psicanálise de suspensão do juízo valorativo e da razão classificatória, possibilitando a escuta do inconsciente como enunciação da alteridade que nos constitui e nos interpela a responder nos termos em que se formula, impossibilitados de encontrar subterfúgio em um referencial teórico exterior.

No que concerne a uma questão metodológica da psicanálise enquanto condição de possibilidade de uma abordagem do sujeito do inconsciente, haveria um possível paralelo com a prática etnográfica balizada pelas noções empregadas por Viveiros de Castro de equivocação controlada e de transdução, que direcionaria uma abordagem de investigação que visa preservar e explorar, e não ignorar ou rechaçar, as dificuldades de tradução e compreensão do linguajar do outro. Desse modo, a escolha por frisar as diferenças irreduzíveis e impossibilidade de tradução consiste em solo comum entre psicanálise e antropologia perspectivista, encontrando nos tropeços e ressonâncias da plurivocidade das línguas uma matéria bruta preciosa que requer uma escuta afiada e um tratamento rigoroso para se constituir enquanto enunciado elucidativo de determinado aspecto. Essa “matéria bruta”, por assim dizer, é uma espécie de índice de um dizer interdito, cujo tratamento consiste na assimilação das tentativas falhas, dos “des-dizeres”, dos ditos-que-não, enquanto apagamento de traços que deixam marcas indeléveis.

Em relação ao corpo, psicanálise e antropologia partilham de um posicionamento anti-naturalista — contra a natureza no sentido comum, do mononaturalismo de substância única, contínua, homogênea —, de desnaturalização do corpo, ressaltando o aspecto “fabricado” do corpo. Destaca-se que a noção de ponto de vista que qualifica o perspectivismo enquanto uma espécie de relationalismo estrutural apresenta certo paralelo com a noção de fantasia inconsciente, especialmente nas elaborações de Lacan que a articulam com a pulsão escópica enquanto suporte do enquadramento da realidade, em ambos se esboçando um tipo de agenciamento da realidade que se impõe ao sujeito. As noções do perspectivismo ameríndio de um maneirismo corporal e da pele enquanto vestimenta, por exemplo, inferem que é a partir do ponto de vista de Outrem que se agencia e se determina as inscrições que constituem o corpo da pessoa. No âmbito da psicanálise, argumentamos que há elementos no ensinamento de Lacan que permitem avançar justamente na direção contrária a uma neutralização do corpo, da qual psicanalista é acusado, pois se esboça uma expansão para além dos limites fisiológicos do indivíduo, alçando as bordas daquilo que situa experiência estética do sujeito no mundo.

A interlocução com o perspectivismo ameríndio poderia ainda fornecer elementos que contribuam para uma desnaturalização do antropocentrismo do qual padece a psicanálise. A assunção de que animais e espíritos podem assumir o ponto de vista enquanto agenciamento da realidade, ou, em termos psicanalíticos, que uma encenação fantástica situe tal pessoa enquanto objeto dos caprichos de um ser ou entidade sobrenatural, permitiria alargar o horizonte das experiências que a psicanálise poderia acolher.

Salienta-se que esses paralelos são permitidos mediante a constatação inequívoca das contribuições de Lacan para a psicanálise, nomeadamente: o significante irrestringível à dimensão puramente verbal, cuja inscrição, sob forma de letra, se precipita no corpo, campo do Outro; o inconsciente irredutível à representação, ao psiquismo, ao indivíduo, ao privado, remetendo a relação do Outro ao sujeito transindividual; as formações do inconsciente como derivadas de uma enunciação cujo sujeito é indeterminado, o que nos permite pensar o sonho, mais-além da dimensão linguística de mensagem cifrada, como acontecimento que se faz ouvir a partir da alteridade.

## Referências

- ALLOUCH, Jean. *A clínica do escrito*. Rio de Janeiro, Cia. De Freud, 2007.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Corpo e inconsciente. *Revista Olhar*. São Carlos, ano 5, v. 8, 2003a, pp. 41-49.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *O Impossível Sujeito*, volume I: implicações da irredutibilidade do inconsciente. São Paulo, Edições Rosari, 2003b.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*. Natal, v. 10, n. 3, 2005, pp. 441-446.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Nominção e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: R. Simanke; F. Caropreso & F. Bocca (Orgs.). *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzan*. Curitiba, CRV, 2011, pp. 155-172.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 2005.
- DEVEREUX, Georges. *Ethnopsychanalyse Complémentariste*. Paris, Flammarion, 1972.
- DOMICIANO, João Felipe. O mito e sua estrutura: contribuições da antropologia lévi-straussiana para a formalização da clínica psicanalítica. Dissertação de mestrado, Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, 2014.
- DOMICIANO, João Felipe. Corpos que escutam: função e campo do corpo do analista na experiência psicanalítica. Tese de doutorado, Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, 2021.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma: Uma Psicopatologia do Brasil Entre Muros*. São Paulo, Boitempo, 2015.
- LACAN, Jacques. Le revê d'Aristote. Conférence à l'Unesco. Colloque pour le 23e centenaire d'Aristote. In: *Pas-Tout Lacan*. 1978. Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em: 20 de julho de 2024.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988. (Seminário proferido originalmente em 1964)

- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992. (Seminário proferido originalmente em 1969-1970)
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise. *In: J. Lacan. Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. (Trabalho original publicado em 1953).
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *In: J. Lacan. Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. (Trabalho original publicado em 1957).
- LACAN, Jacques. A significação do falo [Die Bedeutung des Phallus]. *In: J. Lacan. Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. (Trabalho original publicado em 1958)
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005. (Seminário proferido originalmente em 1962-1963)
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 16: De um Outro Ao Outro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008. (Seminário proferido originalmente em 1968-1969)
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. 3. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008. (Seminário proferido originalmente em 1972-1973)
- LACAN, Jacques. Saber, ignorância, verdade e gozo. *In: J. Lacan. Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011. (Conferência proferida originalmente em 1971)
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 19: ...Ou Pior*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2012. (Seminário proferido originalmente em 1971-1972)
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, pp. 21-47.
- LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, 2002, pp. 9-19.
- MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo ameríndio. *In: Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2019. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso em: 20 de julho de 2024.
- MALINOWSKI, Bronisław. *La Vie Sexuelle des Sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot & Rivages, 2000.
- MENDES, Tássia Nogueira Eid. Quando o Completo Encontrou A Falta - Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia. Tese de doutorado, Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.
- PORGE, Erik. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Campinas, Mercado das Letras, 2014.
- RÓHEIM, Géza. *Psychoanalyse et Anthropologie*. Paris, Gallimard, 1967.
- SALES, Lea Silveira. Determinação Versus Subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana. Tese de doutorado, Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2008.
- SEEGER, Anthony; da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*. Rio de Janeiro, n. 32, 1979, pp. 2-19.

- SHIRATORI, Karen. O Acontecimento Onírico Ameríndio – O Tempo Desarticulado e As Veredas do Possível Dissertação de mestrado, Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional do Rio de Janeiro, 2013.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*. Rio de Janeiro, n. 32, 1979, pp. 40–49.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, pp. 115–144. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 20 de julho de 2024.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio, 2007.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. Entrevista: Contra Antropologia. *Revista HABITUS | IFCS – UFRJ*, v. 12, n. 2, 2014.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para Uma Antropologia Pós-Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 2015a.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. Prefácio — O recado da mata. In: D. Kopenawa e B. Albert. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015b.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. Cuiabá, v. 5, n. 10, 2018, pp. 247–264.
- ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss Ou o Retorno A Freud (1951–1957)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.
- Data de recebimento: 22/07/2024  
Data de aceite: 21/11/2024

### Como citar este artigo:

AFFONSO, Pedro Henrique Bedin; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Corpos fabricados e almas vagantes: interlocuções entre psicanálise e perspectivismo ameríndio. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-31, e141347, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1347>