



As razões dos outros: sobre o contato de antropologia e psicanálise

Tales Ab'Sáber¹

Resumo: *Os modos, epistemologias, objetos e problemas diferenciais de psicanálise e antropologia tendem a distanciar os dois campos. No entanto, eticamente e em alguns parâmetros de problemas de fundo de enunciação das duas disciplinas, elas também se aproximam. Este artigo investiga essas dissociações e articulações. Por fim, ele propõe uma utilização mais consequente e própria da psicanálise por antropólogos, no nível da investigação e partilhamento dos próprios sonhos com os outros, fontes humanas de suas observações.*

Palavras-chave: *antropologia, psicanálise, estruturalismo, antropologia política, sonhos.*

The reasons of the others: on the contact of anthropology and psychoanalysis

Abstract: The modes, epistemologies, objects, and differential problems of psychoanalysis and anthropology tend to distance the two fields. However, ethically and in some parameters of fundamental problems of enunciation of the two disciplines, they can also be closer. This article investigates these dissociations and articulations. Finally, it proposes a more consistent and proper use of psychoanalysis by anthropologists, at the level of investigation and sharing of one's own dreams with others, human sources of research.

1 Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – São Paulo – Brasil – tsaber@unifesp.br – Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0068191762253620> – ORCID: 0000-0003-1761-6111.

Keywords: *anthropology, psychoanalysis, structuralism, political anthropology, dreams.*

Las razones de los otros: sobre el contacto de la antropología y el psicoanálisis

Resúmen: *Los modos, las epistemologías, los objetos y los problemas diferenciales del psicoanálisis y la antropología tienden a distanciar los dos campos. Sin embargo, éticamente y en algunos parámetros de problemas fundamentales de enunciación de las dos disciplinas, también pueden estar más cerca. Este artículo investiga estas disociaciones y articulaciones. Por último, propone un uso más coherente y adecuado del psicoanálisis por parte de los antropólogos, en el plano de la investigación y de comparar los propios sueños con los otros, fuentes de las propias investigaciones.*

Palabras clave: *antropología, psicoanálisis, estructuralismo, antropología política, sueños.*

Através da dissociada e íntima relação existente entre psicanálise e antropologia, ambas *ciências do outro*, pode-se observar seus processos e desdobramentos históricos, suas formas de compreensão das coisas próprias ao sentido das experiências e das vidas humanas estrangeiras. Se, em linhas gerais, a antropologia se dedica à decodificação dos vínculos interiores a uma sociedade ou cultura particular, mas com sua inscrição necessária em verdadeiras individualidades, em que os “informantes” comunicam seu mundo ao etnógrafo, operando então entre o comum e o particular, a psicanálise, por sua vez – essa experiência teórica e prática gestada na modernidade “tardia” dos Séculos XIX e XX – faz o contrário: dedica-se plenamente à radicalidade da singularidade de um indivíduo, de algum modo “perdido” e incongruente em relação ao seu próprio mundo comum. Na psicanálise, o *indivíduo* verifica coisas que lhes são particulares, *produções* que o atravessam de modos não inteiramente determinados nos termos de sua própria cultura.

Enquanto o grande universo da antropologia parece, a princípio, conceber *múltiplas culturas*, nas quais os indivíduos – se é que naqueles mundos a singularidade pode ser chamada assim – são mais marcados *pela lógica do comum simbólico*, do todo sobre o particular, de um postulado próprio desse tipo de sociologia que se aventura *na própria diferença*, a psicanálise, por seu lado, é oriunda de sua *única cultura*, mesmo que instável e sempre mutável, a

modernidade urbana avançada, cosmopolita e de vida industrial, tendencialmente liberal ou ainda “crítica”, para se dedicar intensamente à existência e aos problemas do que descobriu serem *múltiplos indivíduos*. Ela se dedicaria às verdadeiras modulações no âmbito singular e radical do desejo, configurando a sua modalidade própria de psicologia nessa tensão: a diferença marcante existente entre indivíduo e cultura.

Entre indivíduos e cultura, varia-se, em psicanálise e antropologia, o foco da atuação sistemática de alguma forma de razão: do indivíduo para o mundo, em psicanálise, coisa moderna; e do mundo, sempre antes e sempre junto ao indivíduo, em antropologia, esse conjunto de razões dedicado a vidas e coisas que não participam, ou participam de modo tenso ou oblíquo, da modernidade na qual a ciência se baseia. Aprofundando esses sentidos interiores e um pouco iminentes a cada *continente epistemológico*, de alguma ideia de ciência possível, que também sempre carregam algo de incompleto ou *não criticado*, a psicanálise vai mergulhar na real dissociação produtiva do indivíduo moderno com sua cultura pressuposta, também sempre presente; a ponto de, em uma de suas versões, chegar a confundir *sujeito* com *um efeito puro de linguagem*, marca única da diferença expressa na singularidade de um *significante* em busca de *um mundo próprio qualquer de significados*. Nessa tendência, do indivíduo, chega-se à estrutura universal e vazia da linguagem como a chave do particular, abstraindo-se a sensibilidade de qualquer razão cultural mais forte determinante. Nesse mundo individual linguístico, problemas sociais comuns não apareceriam de modo significativo o suficiente, como se *cultura, política e história* não existissem como formas *objetivas*, problemáticas *reais* articuladas àquele tipo de sujeito, o essencial daquele tipo de psicanálise. Ao contrário, o antropólogo tende a encontrar *o todo*, *o mito* e *o social* em cada um dos membros de uma sociedade dada, em suas construções e experiências, revelando sempre as inter-relações fortes das formas sociais como formas de sujeito. De fato, como Durkheim estabeleceu nitidamente nas origens do entendimento das formas sociais, a psicologia individual e seu imaginário não pertencem à sociologia, a não ser que se expresse claramente como fato social.

Variando o ponto de vista em que se fixam os objetos das ciências, e a própria estrutura histórica dos objetos, muita coisa distancia psicanálise e antropologia. Fazendo articular as *pulsões e formas* existentes entre indivíduo e cultura, e cultura e indivíduo, mesmo que em mundos distantes, mas com alguma *percepção ética de razão de fundo* comum, alguma coisa ainda pode aproximá-las. No limite extremo, poderíamos dizer, como certa vez Eduardo Viveiros de Castro me comunicou, que a psicanálise poderia ser pensada, entre tantas

coisas, *como a antropologia do indivíduo moderno*, uma boa ideia e hipótese, que pretendo explorar um pouco mais neste estudo. Inversamente e assimetricamente, a psicanálise *não é* – mas, em alguma medida autocrítica especial que lhe é própria, *também pode ser* – alguma coisa da *psicologia* envolvida no homem não moderno. As assimetrias de tempo e espaço, e *transformações*, próprias do objeto mais íntimo da psicanálise, o sempre reescrito *inconsciente*, não anulam uma lógica de *não identidade* das coisas do sentido, de correspondência e não correspondência simultâneas à natureza do objeto, quando se trata de humanos tratando de viver. Como grande especulação sobre a estrutura interna de um sujeito do acontecimento do sentido, a psicanálise pode acompanhar pontualmente outros modos e problemas de história e de cultura.

Podemos aproximar os dois campos de estudos por ainda outra perspectiva, mais comum e evidente, mais ampla e geral, mas não menos instável: ambos trabalham com *o outro, a diferença e o estrangeiro* como problema de fundo de suas construções e reflexões. Nesse ponto, psicanálise e antropologia também têm algo em comum com a construção racional e científica de um outro campo das coisas modernas: *a ciência da história*. De fato, são todas disciplinas de investigações *da diferença*. Para essas formas de conhecer, e seus compromissos e posições nos mundos em que interferem, desenvolver a sua ciência implica modos possíveis de relativizar a própria posição, *o lugar*, histórico e ideológico (*epistemológico?*) próprio ao cientista. Mas, novamente, se o problema é comum, os objetos e os princípios de acesso ao *outro* são outros. O estrangeiro da antropologia é um desconhecido concreto, habitante *de outro mundo inteiro*, de certa percepção das coisas em geral existente com evidência, de forma imediata. Sua cultura se destaca nitidamente da nossa e do observador, “evidente como a natureza”, como dizia Aristóteles sobre as coisas que existem. Esse objeto da antropologia só pode ser problemático pelo caráter pressuposto, oculto, de sua própria *realidade*, evidente em sua *outridade*. Por outro lado, em sua própria ordem de mundo, o estrangeiro da psicanálise é um tipo de *presente ausente*, coisa vivida problemática. Ponto de sentido instável de sua própria cultura, ele implica um ato hermenêutico de fundação forte e de reconhecimento que não é óbvio. Ele é *quase uma invenção*, uma construção, mesmo que invenção e construção *correspondentes a fatos psíquicos* do indivíduo: é o estrangeiro, uma espécie de outro, *em si mesmo*

Como não se trata de submeter, nem de colonizar o outro de forma alguma – dimensão missionária e convocação política fundante da antropologia, como pensava Lévi-Strauss –, mas de *conhecê-lo em alguma verdade de sua própria diferença*, então, trata-se, em ambos os casos e construções, de suspender

algo à própria razão que esclarece pelo *verdadeiro valor do outro*. Ou, indo mais fundo na política do assunto, trata-se, em ambas as ideias, antropologia ou psicanálise, de criticar as suas próprias *pulsões de domínio e de penetração mimética no objeto*, de modo que, sem perder o direito ao pensamento e ao saber, não se tem o direito de *suprimir*, de *influir* ou de *desejar* a diferença nessa ou naquela direção. Isso deve ser comum, em antropologia e psicanálise, configurando fortemente seus problemas éticos de *técnica*, de *modo de ser do pesquisador* e de sua *política do objeto*.

Essa ética se apresenta como uma prática com a diferença, caso de fato o analista e o antropólogo se concebam dessa forma. É uma tarefa humana que implica contato vivo com o não idêntico, o não correspondente, não inteiramente simples de se produzir em sua *política de fundo*, considerando-se o mundo de epistemologia política mais amplo em que se fundamenta. Pressupõe-se que tal trabalho não se baseia nos próprios trunfos gerais da *fantasia de submissão* e de domínio *da natureza pela ciência*, que mascara imposição com conhecimento. Tais práticas recusariam assim a sociedade geral do ganho de poder pela objetificação das diferenças, a simples exploração instrumental das coisas no mundo, o ganho bem medido de valor (de troca). Por isso, ambos os saberes *protegem seus sujeitos diferentes, seus objetos que são vivos e que são outros*, estrangeiros em mundo de rebaixamento generalizado de toda diferença.

Psicanálise e antropologia, cada uma a seu modo, tentam resguardar os seus sujeitos – pacientes e indígenas (ou outros), psicanalistas e antropólogos (os trabalhadores dos outros) – tanto da circulação social e ordenada previamente da vida de mercado, eixo central da modernidade, quanto de reais destinos pré-estabelecidos por sistemas culturais, hegemônicos ou não, de formas vigentes e de poder. É nessa região que se situa a famosa narrativa – com foros de mito fundador – que Freud *ouviu*, descobrindo o sentido das coisas em chave nova, àquelas que, no fim do Século XIX, eram tratadas como coisas, como *loucas* (sujeitos de desrazão), ou como *mentirosas* (falhas moralmente), da experiência social da então chamada *histeria*. Ele *as protegeu* da própria violência de sua cultura, nelas inscrita. Ou então, passando a palavra ao antropólogo:

O ensino e a pesquisa não se confundem com o aprendizado de um ofício. Sua grandeza e sua miséria consistem em ser, ou um refúgio, ou uma missão. // Nessa antinomia que opõe, por um lado, o ofício, e por outro um empreendimento ambíguo que oscila entre a missão e o refúgio, participando sempre de um e de outra, sendo também ou uma ou outra, a etnografia ocupa certamente um lugar privilegiado. // É a forma mais extrema que se possa

conceber do segundo termo (missão). Mesmo querendo-se humano, o etnógrafo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista suficientemente elevado e afastado para abstrai-lo das contingências particulares a tal sociedade ou tal civilização (Lévi-Strauss, 1957: 52).

Há coincidência com a psicanálise.

Aqui caberia, desde já, a indicação de um valor característico da psicanálise, prática e teórica, que poderia servir e ser complementar aos modos próprios do antropólogo se mover e criticar os próprios móveis e valores diante de seus outros e estrangeiros, do seu *refúgio* e de sua *missão*: os psicanalistas sabem e praticam em profundidade o exercício de que só o reconhecimento sistemático e constante *do outro em si mesmos*, ou *do próprio inconsciente*, como se costuma simplificar, permite-lhes estar em contato com os valores da sua ciência. Abertos e sensíveis à alguma verdade em trabalho, algum *efeito de verdade do Outro no outro*, os psicanalistas se exercitam permanentemente nos elementos significativos da distância de si a si. Apenas ao tratarem das condições de adesão, de compromissos e desejos, de identificações e de cultura, de seu próprio sistema de referências e existência em seu mundo como sujeito, e mantê-los idealmente sempre em trabalho – “a psicanálise como *autocrítica* burguesa”, dizia Adorno a respeito –, o psicanalista pode exercitar o que se convencionou chamar de *seu saber*.

Antropólogos também pensam muito a dificuldade, imanente e de postulado de seu campo de conhecimento, de *se livrarem de si mesmos* no aprendizado da diferença. Sem perderem a própria capacidade de refletir e registrar, é necessário contatar qualidades e formas de existência que, no limite, são avessas a essas próprias capacidades. Porém, na grande maioria das vezes, com exceções importantes, não consideram a psicanálise como possibilidade dessa espécie de verdadeiro *trabalho infinito*. Eles se utilizam para isso – a abertura necessária das próprias razões, das várias indagações do jogo de sujeito e de objeto *subjetivos* – do saber com a verdade e o significar próprio da *filosofia ocidental* e de suas hipóteses metafísicas auto-evidentes: tanto Lévi-Strauss quanto Pierre Clastres, ou outros contemporâneos como Marshal Sahlins ou Clifford Geertz, fazem sempre acompanhar os entendimentos de possíveis diferentes povos e mundos de sérias discussões sobre as naturezas epistemológicas e políticas, e, portanto, metafísicas e críticas, do seu próprio lugar de entendimento do mundo e no mundo.

Os antropólogos parecem preferir a especulação de fundo do que *organiza* os seus *pensamentos* para virtualmente se livrarem dele, sem nunca

abandoná-lo, em vez do tipo de especulação dialética e concreta, com o corpo e com a própria vida, mais própria à experiência psicanalítica. Porque uma dessas autocríticas trabalha com a especulação *reflexiva*, racionalizante, enquanto a outra *vive* com uma especulação associativa, de sínteses surpreendentes, oníricas e imaginárias, também poéticas, articuladas *a um outro em mim mesmo*.

Em grandes linhas, na medida do que me foi possível lê-los, os antropólogos culturais parecem se mover ao redor de dois pontos organizadores de seus pensamentos, os quais discutem muito. Trata-se do reconhecimento da marca que faz penetrar, com um *momento de razão comum*, a estruturação do sentido na diferença, conhecendo-a como *um outro que também sou eu*, mesmo que grande produtor de outros mundos; ou, em outra pulsão de sua *missão*, a singularização irreduzível de situações da diferença, culturais, epistêmicas e políticas para confrontar e desfazer com a maior força *o lugar teórico e de poder no qual* a própria antropologia e seu mundo se baseiam. Há assim o universalismo, com fé no comum, já dado como crítica interna da razão que distingue e diferencia, ou a particularidade da diferença, que sempre também é nomeada de algum modo, desejada como crítica viva, exterior ao mundo da própria razão. Desde Montaigne, a vida do pensamento antropológico oscila por aí: entre o prazer de compreender na própria linguagem e a experiência de se perder em outros mundos, pondo o seu em estado de dúvida.

Os antropólogos se perguntam por que há traço comum entre sua razão e a de seu objeto *tão outro*, como pressupôs Lévi-Strauss, de forma que o mundo mítico é modo de pensamento que tem fronteiras de contato com o modo de pensamento moderno, ou científico, como *a sombra, sendo outra, tem relação com o corpo*², e assim, podemos perceber as *razões* operando realidades indígenas mediante um sistema total de oposições estruturais míticas, a princípio enigmático, mas não inteiramente por fim? Ou, ao contrário, dizem outros antropólogos, deve-se dotar e reconhecer de forma radical o indígena em seu virtual poder *crítico* o valor da *antropologia reversa*, como propõe

2 “Entre magia e ciência, a diferença primordial seria, pois, desse ponto de vista, que uma postula um determinismo global e integral, enquanto que a outra opera distinguindo níveis, dos quais apenas alguns admitem formas de determinismos tidas como inaplicáveis a outros níveis. (...) [A magia para a ciência], mais como uma sombra que antecipa a seu corpo, ela é, num sentido, completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade, quanto o ser sólido por ela simplesmente procedido. O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado; forma um sistema bem articulado; independente neste ponto desse outro sistema que constituirá a ciência, exceto quanto a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Em lugar de opor magia e ciência melhor seria colocá-las em paralelo” (Lévi-Strauss, 1970: 31).

Eduardo Viveiros de Castro³, com Roy Wagner, Marylin Strathern e Bruno Latour (Castro, 2015: 28-29), e sustentar a disjunção de que, se há encontro e há sentido no encontro das diferenças, também há forte *dissenso*? Uma vez que os índios (como Viveiros de Castro os prefere chamar) e seu mundo de imensa longa duração – de economia de equilíbrio ecológico, de específica *abundância* e não de subsistência, de comunidades responsáveis materialmente e simbolicamente por seus membros identificados, de sonhos e de práticas permeados por espíritos, animais e plantas, de saberes de espaço, de tempo e de investigação natural que não se separam dos mitos, e sua poesia, de toda essa cosmologia que se baseia no fato *metafísico outro* de que *a cultura antecede e permeia* a natureza de modo que lhe é indissociável como simultaneidade, de sociedades que desprezam relativamente o poder político individual que se destaque como soberania sobre os demais membros e virtualmente recusam a emergência de algum tipo de Estado, entre tantas outras possibilidades – são tão estrangeiros que alteram *os parâmetros de nossas próprias ordens* em toda raiz das coisas?

De um lado, a antropologia se vê diante da codificação comum de uma *metafísica algo kantiana*, sempre evocada no horizonte do estruturalismo, que se pergunta *em que tipo de real* homens tão diferentes *são o mesmo*, e como, com mito ou sem mito, eles *conhecem* as coisas ao seu modo, encontrando-os na *meta-razão* estrutural das conexões de pensamento que habitam os mitos. Por outro lado, ela se depara com o *espanto* da diferença (até a *diferença*) absoluta de *cosmologias, ontologias, economias, onírica e política* indígenas, que nos põem em reais apuros não por falta de qualquer natureza, ou por minoridade projetada, mas por próprio desvio das possibilidades e por outra sofisticação – a virada final da antropologia cultural em *antropologia política* em nosso próprio mundo – como formas críticas fortes à nossa cultura, uma *cultura que também as deseja, mas não as consegue alcançar*, encaminhando o mundo indígena para o campo daquilo que chamamos de *utopia*, infantilizando não o outro, mas a nós mesmos. Esse quadro parece então oscilar as posições de epistemologia e de crítica da própria antropologia.

3 “O objetivo (...) é ilustrar a tese segundo a qual todas as teorias antropológicas não triviais são versões das práticas de conhecimento indígenas; essas teorias se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural, portanto) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em ‘posição de objeto’ relativamente à disciplina. (...) Pensar ‘outramente’, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (Castro, 2015: 24-25).

Porque, para falarmos como um poeta – como dizia o psicanalista Wilfred Bion, um tipo de *nosso xamã*, já desencantado em um *vértice estético* das coisas – : “*um índio descerá de uma estrela colorida e brilhante; de uma estrela que virá em uma velocidade estonteante; mais avançado que a mais avançada das tecnologias...*”; contudo, “aquilo que nesse momento se revelará aos povos”, surpreenderá a todos *pela negatividade absoluta*, do óbvio – (neste caso, a velha poesia romântica brasileira, já configurada como discurso de eficácia pop, do índio Peri, de Bruce Lee, de Muhammad Ali, refaz o ideal epistemológico e político do encontro, festivo, como é próprio de um fundo cultural e neo-antropológico profundo do país do genocídio permanente, de origem colonial, escravista, e de cultura marcada pela estratégia negra de sobrevivência no erotismo, na sedução e na luta, da *música preta brasileira*, a MPB)⁴.

Estamos no campo da projeção, do desejo utópico de nossa própria *terra sem mal*, nos indígenas, de tão longa duração histórica, ou no plano de um saber que reconhece a diferença *como forte tecnologia crítica* do outro, frente a nossa sociedade que “preza” de fato a crítica, mas também *ama ainda mais a reificação* e a constante destruição programada, no sistema geral da sua forma mercadoria? Sobre esses dois mundos da antropologia, o que nos faz comuns, por razão e por localização de funções humanas compreensíveis no outro, e o que nos põe de fato em apuros e desequilíbrio – dialético? – por que os outros tem *sonhos, economia, política e natureza*, enfim, cosmologias monistas tão outras e tão sérias quanto a nossa, com vantagens *negativas* frente aos descaminhos catastróficos de nosso mundo – do qual, ao menos, desde Benjamin, Adorno, Horkheimer e Marcuse, temos a notação interna ao próprio processo da razão do ocidente da plena catástrofe –, há muitas formulações dos grandes teóricos da coisa. Por exemplo, a da referência Claude Lévi-Strauss:

Quando vim a conhecer as teorias de Freud, elas me pareceram com a maior naturalidade a aplicação ao homem individual dum método de que a geologia representava o cânone. Nos dois casos, o pesquisador é colocado em cheio diante de fenômenos na aparência impenetráveis; nos dois casos, ele deve, para inventariar e aquilatar os elementos de uma situação complexa, aplicar qualidades de finura: sensibilidade, faro

4 Ver a respeito dessa formação estratégica *antropológica* em território de contradições *escravistas modernas* nacional o meu trabalho *O soldado antropofágico, escravidão e não pensamento no Brasil* (Ab’Sáber, 2022).

e gosto. E, entretanto, a ordem que se introduz num conjunto à primeira vista incoerente, não é nem contingente, nem arbitrária. (...)// (...) Nas pegadas de Rousseau, e sob uma forma que me parece decisiva, Marx ensinou que a ciência social se constrói tão pouco no plano dos acontecimentos quanto a física a partir dos dados da sensibilidade: o fim é construir um modelo, estudar suas propriedades e as diferentes maneiras pelas quais reage no laboratório, para em seguida aplicar essas observações na interpretação do que se passa empiricamente e que pode estar muito distante das previsões. // Em nível diferente da realidade, o marxismo, me parecia proceder do mesmo modo que a geologia e a psicanálise entendida no sentido que lhe dera o seu fundador: os três demonstram que compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a verdadeira realidade jamais é manifesta; e que a natureza da verdade já transparece no cuidado que ela procura esconder-se. Em todos os casos, o mesmo problema se apresenta, que é o das relações entre o sensível e o racional, e o fim procurado é o mesmo: uma espécie de *super-racionalismo* visando integrar o primeiro ao segundo sem nada sacrificar das suas propriedades. (...)// Entre o marxismo e a psicanálise que são ciências humanas de perspectiva social, para uma, individual para a outra, e a geologia, ciência física, – mas também mãe e ama da história, simultaneamente pelo seu método e por seu objeto – a etnografia se estabelece espontaneamente no seu reino: porque essa humanidade, que encaramos sem outras limitações se não as do espaço, atribui um novo sentido às transformações do globo terrestre legadas pela história geológica: indissolúvel trabalho que segue ao longo de milênios, na obra de sociedades anônimas como as forças telúricas e o pensamento dos indivíduos que proporcionam outros tantos casos particulares à atenção do psicólogo. A etnografia me traz uma satisfação intelectual: como história que toca por suas duas extremidades a do mundo e a minha própria, ela desvenda ao mesmo tempo sua razão comum. Propondo-me a estudar o homem, ela me liberta da dúvida porque nele considera essas diferenças e essas modificações que tem um sentido para todos os homens (...). // Se eu encontrasse uma linguagem para fixar essas aparências a um tempo instáveis e rebeldes a qualquer esforço de descrição, se me fosse dado comunicar a outrem as fases e as articulações de um acontecimento entretanto único (...), então, pensava, eu teria de um só golpe atingido os arcanos do meu ofício: não haveria experiência estranha ou particular a que me expusesse a

pesquisa etnográfica e cujo sentido eu não pudesse um dia fazer que todos apreendessem (Lévi-Strauss, 1957: 55-56).⁵

Nesse caso, guardando as reais diferenças dos mundos das pesquisas, das experiências e dos problemas, o antropólogo reconhece o verdadeiro fundo comum, das *críticas estruturais e teóricas*, que desvendam realidades sensíveis e geram *mediações reais* compreensíveis, de marxismo, da psicanálise e do tipo de etnografia e antropologia teórica que ele viria a fazer. A razão sensível, que desdobra os enigmas incompreensíveis do sintoma em alguma mediação significativa, tornando-o compreensível, própria à psicanálise, era a mesma e da mesma forma como o antropólogo pretendia descobrir o contato inteligível da diferença total *do mundo do outro*. A *super-racionalidade* é também uma espécie de *super-linguagem*. Sem ceder da diferença, o trabalho do pensamento a produz de fato como *mediadamente comum*: “propondo-me a estudar o homem, a etnografia me liberta da dúvida porque nele considera essas diferenças e essas modificações *que tem um sentido para todos os homens*” (Lévi-Strauss, 1957: 56).

Mas a perspectiva do encontro com o outro pode ainda *ser outra*:

A meu ver, a missão da antropologia é tentar, juntamente com outras ciências, mas usando os seus próprios métodos, tornar inteligível a forma como os organismos de um tipo particular encontram um lugar no mundo, adquirem uma representação estável dele e contribuem para a sua transformação forjando com ele e entre si vínculos constantes ou ocasionais e de uma diversidade notável, mas não infinita. Antes de construir uma nova carta para o futuro em gestação, precisamos primeiro mapear essas ligações, compreender a sua natureza mais claramente, estabelecer os seus modos de compatibilidade e incompatibilidade, e examinar como eles tomam forma nas suas maneiras claramente distintas de estar no mundo. (...) O

5 E mais: “O período de 1920-1930 foi o da difusão das teorias psicanalíticas na França. (...) [*Elas mostram que*] antes de mais nada, além do racional existia uma categoria, mais importante e mais válida, a do ‘significante’, que é a mais alta maneira de ser do racional, mas da qual os nossos professores (mais ocupados, sem dúvida, em meditar o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* que o *Curso de linguística geral* de Saussure) não pronunciavam nem mesmo o nome. Além disso, a obra de Freud me revelava que essas oposições não o eram de fato, visto serem precisamente as condutas em aparência as mais afetivas, as operações menos racionais, as manifestações declaradas pré-lógicas, as que são, ao mesmo tempo, as mais significativas. (...) O conhecimento não repousa sobre uma renúncia ou sobre uma barganha, mas consiste numa seleção dos aspectos *verdadeiros*, isto é, os que coincidem com as propriedades do meu pensamento. Não como pretendem os neo-kantianos, por exercer este último sobre as coisas uma inevitável pressão, mas antes porque o meu pensamento é, ele próprio um objeto. Sendo ‘deste mundo’, participa da mesma natureza que ele” (Lévi-Strauss, 1957: 53).

nosso objetivo deve ser deixar claro que o projeto de compreensão das relações que os seres humanos estabelecem entre si e com os não-humanos não pode basear-se numa cosmologia e numa ontologia tão estreitamente ligadas como as nossas a um contexto particular (Descola, 2013).

Então, o mesmo amplo movimento de conhecer o outro, saber da diferença, situar seu sentido mais radical – de suas *ligações* que precisam ser *mapeadas*, ter suas *naturezas compreendidas e examinadas como tomam forma nos modos claramente distintos de estar no mundo* –, deve agora ser conjugado mais fortemente a uma deriva do próprio lugar no mundo do observador. A descrição e o entendimento devem considerar simultaneamente o fato epistemológico, ético, de *poderem se basear* em um sistema geral de saberes e ordens das coisas, *linguísticas, psíquicas e políticas*, tão fortemente ligadas a *cosmologias e ontologias como as nossas*; ou seja, marcadas, desviadas do outro pela raiz, *estritamente ligadas a um contexto particular* da formação do sentido. O paradoxo se instala e o antropólogo *tanto mais pode saber do outro quanto menos souber desde si*. Aqui o saber da vida alheia aponta para a necessidade, uma ética transcendente da indeterminação, de *esquecer mais fortemente os parâmetros próprios*, do próprio mundo do próprio saber, um mundo cujo princípio filosófico metafísico primeiro é exatamente a afirmação do *querer saber*. Um tanto como, nos anos de 1960, Wilfred Bion completou com força a ideia longamente construída do que é o método psicanalítico – em Freud, a *associação livre do paciente articulada à escuta equiflutuante do analista*, para a sensibilidade à diferença e aproximação ao inconsciente –, insistindo fundamentalmente *que o psicanalista deveria trabalhar sem desejo e sem memória e, até mesmo, sem compreensão* (Bion, 1990: 30). O antropólogo parece agora querer se aproximar desse ponto virtual *potencial* de produção humana em que o verdadeiro sentido só poderia ser percebido se o universo de referências do próprio observador for anulado, *no limite de deixar-se tomar pela coisa viva das formas estrangeiras*. Essas formas falariam verdadeiramente *mais nesse vazio do observador* e não exatamente no exercício objetivo, mesmo que dialético, da sua razão. Uma razão que, diante de tudo isso, tornar-se-ia figura parcial e situada da humanidade, que pressupõe equivocadamente a própria universalidade.

Evidentemente, em seu campo tão múltiplo e tão vivo de experiências estrangeiras de todo tipo e natureza, em todos os lugares do mundo, *ilhas de história* e múltiplas conflitivas de comunidades de diferenças com os vários extratos e princípios da modernidade, de onde partem os cientistas, os antropólogos

sabem e dizem dessas tensões internas ao seu mundo. Assim, Clifford Geertz se dedica a elas:

Podíamos pensar nos “primitivos” (“selvagens”, “nativos”, etc.) como pensávamos nos marcianos – como modos possíveis de sentir, raciocinar, julgar, conduzir-se e viver que eram descontínuos dos nossos, alternativos a nós. Agora que esses mundos e essas mentalidades alheios, em sua maioria, não estão realmente em outro lugar, mas são alternativas para nós, situadas bem perto, “lacunas [instantâneas] entre mim e os que pensam diferentemente de mim”, parece haver necessidade de um certo reajuste de nossos hábitos retóricos e nosso sentimento de missão. // Os usos da diversidade cultural, de seu estudo, sua descrição, sua análise e sua compreensão, têm menos o sentido de nos separarmos dos outros e separamos os outros de nós, a fim de defender a integridade grupal e manter a lealdade do grupo, do que o sentido de definir o campo que a razão precisa atravessar, para que suas modestas recompensas sejam alcançadas e se concretizem. O terreno é irregular, cheio de falhas súbitas, e passagens perigosas, onde os acidentes podem acontecer e de fato acontecem, e atravessá-lo ou tentar atravessá-lo contribui pouco ou nada para transformá-lo numa planície niveladora, segura e homogênea, apenas tornando visíveis suas fendas e contornos (Geertz, 2001: 81).

Então, considerando ao extremo a situação de destruição e de dissolução permanente das chamadas *sociedades frias* de Lévi-Strauss, os mundos humanos comprometidos profundamente com a reprodução sistemática de suas economias, políticas, ecologias, ontologias, onírica, mitológicas e cosmologias outras, mas que hoje e agora estão em contato constante e sem fim com um mundo de capitalismo hiper-técnico e generalizado, globalizado nos fluxos materiais econômicos e na cultura instantânea de excitações gerais da rede mundial de computadores e celulares, nosso mundo colonial e extrativista sempre que liberado, e sabendo sempre liberar-se para o mais-valor, ainda mais veloz do que podemos imaginar, os antropólogos realizam uma última virada, um último esforço de crítica e autocrítica – que ainda deve inspirar mais os psicanalistas –, caindo no fluxo da reconstrução possível ou impossível de mundos por meio da *existência problemática*, para os indígenas e para os não indígenas, dos próprios indígenas no mundo *em dissolução permanente* dos pós-modernos, dos globalizados, dos brancos. Consideram-se, como no famoso *espaço potencial e nos fenômenos transicionais* do psicanalista Donald Winnicott,

possíveis *espaços de correlações, invenção* e tensionamento por vir dos sentidos culturais, nos quais os indígenas existem, deslocados, enigmas propositivos, testemunhos, herdeiros, mesmo que não se saiba exatamente do que, como *participantes produtores* do mundo por vir (*um índio descerá...*, *antropofagia global* etc.) se assim o mundo hiper-existente de fato os reconhecer, ao menos uma vez. Segundo James Clifford:

A etnografia moderna aparece em diversas formas, tradicionais e inovadoras. Como prática acadêmica, não pode ser separada da antropologia. Vista de forma mais geral, trata-se simplesmente de diversas formas de pensar e escrever sobre cultura do ponto de vista da observação participante. Neste sentido ampliado, um poeta como William Carlos Williams [*escrevendo sobre o impacto de uma indígena trabalhando como empregada em seu apartamento pequeno burguês de Nova Jersey, em 1922*] é um etnógrafo. O mesmo acontece com muitas das pessoas que os cientistas sociais chamam de “informantes nativos”. Em última análise, meu problema é uma condição generalizada de descentralização em um mundo de sistemas de significado distintos, um estado de estar na cultura enquanto se olha para a cultura, uma forma de autoprodução coletiva. Esta situação – não limitada a acadêmicos, escritores, artistas ou intelectuais – responde à sobreposição de tradições sem precedente própria do Século XX. Uma “etnografia” moderna de conjunturas, em constante movimento entre culturas, não aspira, como o seu alter-ego ocidental da “antropologia”, a examinar toda a gama da diversidade ou do desenvolvimento humano. É perpetuamente deslocada, tanto focada regionalmente como amplamente comparativa, uma forma tanto de habitação como de viagem num mundo onde as duas experiências são cada vez menos distintas. (...) Comecei a ver essas questões como sintomas de uma crise pós-colonial generalizada de autoridade etnográfica. Embora a crise tenha sido sentida mais fortemente pelos discursos ocidentais anteriormente hegemônicos, as questões que levanta são de importância global. Quem tem autoridade para falar pela identidade ou autenticidade de um grupo? Quais são os elementos e limites essenciais de uma cultura? Como o eu e o outro se chocam e conversam nos encontros da etnografia, das viagens e das relações inter-étnicas modernas? Que narrativas de desenvolvimento, perda e inovação podem explicar a atual gama de movimentos de oposição locais? Essas questões assumiram uma urgência mais do que teórica. (...) Intervindo num mundo interligado, somos sempre, em vários graus, “inautênticos”: presos entre culturas, implicados noutras. Dado que

o discurso nos sistemas de poder globais é elaborado face a face, um sentido de diferença ou distinção nunca pode ser localizado apenas na continuidade de uma cultura ou tradição. A identidade é conjuntural, não essencial. (...) Se a autenticidade é relacional, não pode haver essência exceto como uma invenção política, cultural, em uma situação tática. (...) É mais do que nunca crucial que diferentes povos formem imagens concretas e complexas uns dos outros, bem como das relações de conhecimento e poder que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou postura ética pode garantir a verdade de tais imagens (Clifford, 1988).

Por fim, a multiplicidade das formas possíveis, estudadas em si mesmas e em seus vetores de vida e política, ocupa o lugar da ideia de um *método científico*, e até da ética da missão, no encontro entre mundos diferentes.

Voltemos à psicanálise e vejamos um pouco mais de perto a sua própria evolução interna – imanente junto ao seu objeto, seus pacientes –, se não quisermos ainda chamá-la de crítica ou de crise permanente.

A disciplina de Freud, organizada na última década do Século XIX – o mesmo momento da emergência das primeiras sistematizações antropológicas de Frazer e de Tylor, muito eurocentradas –, tinha como fundamento o campo geral das razões e da linguagem das *Naturwissenschaften* alemãs: a variação da epistemologia kantiana na direção das *ciências da natureza*, da nova química e da inquirição biológica materialista que avançava, da moderna medicina científica. De fato, Freud foi um discípulo da escola médica científica de *Helmholtz-Brücke* – este último seu tutor em seu laboratório de pesquisas de fisiologia da Universidade de Viena, no início da carreira do jovem médico –, linhagem de investigação anátomo-fisiológica que tinha como postulação, epistemológica e política, a ideia de que “*qualquer coisa referente à vida e ao corpo humano é resultado e deve ser pensada como efeito de forças químicas físicas comuns, presentes no universo, conhecidas e testáveis*” (Assoun, 1983: 165). Era a transcendência ideológica primeira do *universal* da ciência positiva, que impactava amplamente toda a vida moderna, cada vez mais dependente da *técnica*. Essa ciência, em uma acumulação permanente de hipóteses e demonstrações racionais, *teorias do real* e novas aberturas de paradigmas, movidas pelas mesmas propriedades universais da razão, deveria finalmente descer à realidade concreta do corpo humano, abandonando toda fantasia poético-mítica “antiga”, espiritualista e supersticiosa, em última instância *mágica*, a respeito de sua natureza.

Desse campo amplo, essencialmente moderno, da correspondência das ciências demonstrativas da natureza mais finas e precisas, a química e a física,

ambas formalizáveis pela pureza lógica da matemática, com o novo corpo que ele inventava e confirmava como medicina *científica*, Freud destacou *a sua própria nova ciência*, baseada nas mesmas premissas. O seu primeiro grande problema e desafio foi o da *concepção, definição e construção* de seu objeto, o seu *próprio objeto*, por assim dizer, analisado e trabalhado por aquela mesma razão geral, de forma a fundar o território de axiomas fundamentais de um campo. Construindo *o objeto da psicanálise*, funda-se a cadeia primeira das suas razões, sempre configurando a teoria da coisa próxima à sua percepção. Isso se dá em conjunto com a própria criação, ainda mais complicada, do *campo de observação*, do *laboratório* do novo tipo de *cientista e médico*, o futuro psicanalista: a constituição do *espaço analítico*, estado de *clínica*, lugar de vida empírica e de nova ordem inventada de fenômenos, terapia, formalmente correspondente *ao novo corpo psicanalítico* que emergia, percebido em seus atos significativos e imaginarizado, teoricamente, como coisa real.

De fato, muitos antecederam e foram contemporâneos ao primeiro Freud nessa empreitada. Dois pesquisadores tocaram os pontos fundamentais, e os transmitiram diretamente a ele, da constituição original do que viria a ser a psicanálise: Jean-Martin Charcot, e a percepção cientificamente construída *de que o braço paralisado da histérica não correspondia ao braço anatomo-patológico*, mas, de outra forma, igualmente “patológica”, funcionava antes *em bloco* como se a paralisia do braço fosse paralisia de algo próprio “à palavra braço”; e o muito importante Josef Breuer, o fundador verdadeiro do *espaço analítico original*, em sua realização *conjunta com sua paciente*, Bertha Pappenheim, ou, para a posteridade, *Anna O*. Essa experiência articulou pela primeira vez de modo novo a palavra, a memória, os afetos, a história de vida, com a *transformação* real da consciência e do sintoma somático de alguém, *junto* ao seu médico, o psicanalista original (Freud e Breuer, 2016: 40), em 1881, quase vinte anos antes de *A interpretação dos sonhos* e quando o jovem Freud ainda dissecava gônadas de enguias no laboratório de fisiologia de Ernst Brücke. Muito mais tarde, em 1925, Freud diria que *Breuer foi o primeiro que resolveu o segredo milenar da histeria*, porque o resolveu criando o *espaço clínico* da coisa.

Na verdade, aqueles médicos estavam resolvendo e observando o *segredo da histeria ao modo moderno das representações epistemológicas do Século XIX*, ao mesmo tempo em que eram obrigados a pensar objetos e subjetividades que iam muito além dele, a partir do acontecimento social da clínica psicanalítica. Aí começou a psicanálise, reconhecendo no campo da medicina uma complexidade subjetiva de formas que, com muito esforço epistemológico e simbólico, ganhavam *objetividade*, com suas produções, correspondências,

sentido de angústias e de sintomas somáticos, em um grau de complexidade *clínica e teórica* que apenas os investigadores da vida burguesa avançada do grande romance realista, como Balzac, Flaubert, Maupassant, Dostoiévski e Tolstói (ou Machado, no país periférico escravista), chegarem a articular com tamanha precisão. Mas os romancistas não buscavam uma tábua teórica geral de mediação para o fenômeno humano, visando a uma prática ordenada. Já a psicanálise só se desenvolvia com base em tal artefato.

A primeira psicanálise se pensava como articulada ao campo médico de seu tempo, fundada na ideia científica da *lógica de um real* a ser encontrada no mundo objetivo. No caso, era a *realidade psíquica humana*, como instituiu Freud. E essa situação, epistemológica teórica, do fundo científico realista de um corpo simbólico complexo, psicossomático e sexual, patológico, que tem lastro objetivo e algo *natural* (as famosas *pulsões* infantis freudianas originais são *coisas psíquicas do corpo*, emanação de sentido a partir de zonas de sensibilidade existentes, oral, anal, uretral, genital, visual), essa carga *natural* de uma ciência psíquica que é do corpo mesmo, articulando a metafísica epistemológica das ciências da natureza *e sua química e física* (a *energia* libidinal, a *tópica de sistemas*, a *dinâmica* e a velocidade dos múltiplos *processos*, o *deslocamento* e a *fusão* de elementos psíquicos, o *trabalho* do sonho, o prazer como princípio regulador de *equilíbrio de forças* e de *descarga*), toda essa *lógica das coisas* estará presente como teoria fundante de prática naquilo que seria a ampliação espetacular da própria *lógica do sentido*, da hiper-hermenêutica, que de fato gera existência na modernidade, da psicanálise de Freud. Ao seu ver, e na sua concepção da coisa, esse seria o mundo “da presença do *soma* no psíquico”, da *coisa corpo* como vida simbólica múltipla e estrangeira, como ele explicitamente anotou em *A interpretação dos sonhos*.

Esse seria o universo principal, da presença *da ciência* na vida da linguagem e nas entidades psíquicas, que estaria em jogo em toda a sua psicanálise, ao menos até 1920. Com esse princípio primeiro de fundo, Freud construiu o seu sistema lógico *de aproximação do inconsciente*, a famosa *metapsicologia freudiana*, e incluiu (hermeneuticamente) o sonho na cadeia de fatos psíquicos de exceção dos sintomas psicanalíticos, históricos, obsessivos e paranoicos, concebendo essas *formações* como efeito da estrutura de *um sujeito psíquico universal*. Ele aprofundou o sentido das fontes psíquicas primeiras no corpo infantil, e sua lógica de prazer e formas psíquicas derivadas, e passou a pensar a cultura como momento formativo, *negativo*, do sujeito do inconsciente, em sua lógica dialética da luta permanente entre um ser de pulsões, de prazer e de desejos, e um ser de culpabilidade, de linguagem e de sintomas, no mundo do

outro. O que mais ou menos Freud conceberia, tardiamente, como parte do seu teórico *complexo de Édipo*, um dispositivo simbólico vivo, no limite do infantil com a cultura.

Acho que o que importa para nossa discussão aqui é a *metafísica da ciência*, e seu tipo de verdade, universalizante, capaz de desentranhar das coisas outro nível de realidade, não imediatamente ofertada ao sensível, e sua projeção de uma lógica necessariamente comum, derivada daquele princípio, do que seria o sujeito produtivo dos efeitos de angústia e de psiquismo, de sonho e de linguagem, reconhecido pela psicanálise. Freud trabalhava *com objetividade como princípio epistemológico*, com a universalidade da razão analítica e sintética – uma das figuras do que Foucault chamaria de *representação clássica* –, com linguagem e apoio em uma metafórica moderna de ciências realizadas, *energia, forças, sistemas, dinâmicas, aparelho*. Fundamentado nesse *modo de produzir verdade*, ele necessariamente pensava em um *sujeito universal do inconsciente*. Como Freud organizava a sua aproximação do inconsciente, uma novidade histórica de imenso impacto social na modernidade tardia, ele diria que *o sujeito do inconsciente era um sujeito humano geral*, realizando sua crítica dos efeitos de desejo sobre o corpo e sobre a vida na mesma chave que Kant realizou sua crítica *da razão pura*, forma universal das coisas humanas.

No entanto, como sabemos agora, *essa própria pureza da razão* não é coisa universal e, nesse sentido, a paradoxal *universalidade da razão do desejo*, de Freud, com sua conjugação impura entre *lógica da identidade* e a realidade concreta do *irracional* e *do contingente*, leva certa vantagem sobre os modos de ser fundamentais, de longa duração, da *filosofia do conhecimento* ocidental.

Ao mesmo tempo, o *sujeito universal do inconsciente* era matriz de enquadramento, uma metafórica geral, chamada *metapsicologia*, que permitia seguir de perto a singularidade mais radical da experiência humana. Era o evanescente, o fragmentário, algo na fronteira da existência e da representação, o fluxo permanente, mas que ainda guarda a unidade do eu em seu limite, *do sonho*; no qual existimos como enigma e o próprio espaço da representação de si mal existe, desaparecendo, nesse grande outro, fenômeno e experiência, sentido e irrelevância do sentido ao mesmo tempo, o sonho; exatamente na sua dissipação, possibilidade aberta, vida hermenêutica *infinita*, dúvida sobre si mesmo e sobre ser sob o seu quase nada, nesse ponto da linguagem, da imagem e do eu em que tudo se trama, se lança e se dissolve, Freud situou sua outra concepção do humano. Entre o hiper-possível do sonho, realidade presente ausente e experiência íntima e social do humano (do homem? do eu?), e a *grade* analítica de uma máquina maravilhosa de conceituação ordenada, de uma teoria *aberta*,

bem definida racionalmente, ele legou a ciência da subjetividade, da linguagem, da angústia, do estranho e do heteróclito em si mesmo, a toda uma cultura que de fato necessitava dela.

Se a metapsicologia dá a ilusão de um saber ordenado, povoado de entes teóricos mais ou menos necessários, que diriam respeito ao geral, noutra direção, *o modo de reconhecer o sonho em análise*, o sujeito em contato e em distância radical de si mesmo, da infinita multiplicação da narrativa de si e da poesia da imagem, ancorava-o na multiplicidade do vivido e no mistério do que nunca se deixa penetrar para além de algumas camadas de superfície, *que podem*, talvez, *tocar mais fundo*. A psicanálise ficaria conhecida, na chave das ansiedades e desejos multiplicados do homem moderno, de vida administrada, atravessada por grandes fetichismos próprios à ordem da produção, *como aquela que explica*, já que dotada de um quadro racional científico de ordenação dos afetos e da linguagem que daria conta da permanente presença da *exceção* na vida humana, o *pathos*, o sintoma como *a verdade do sujeito*. Mas ela seria de fato, para ela própria, um espaço permanente de descoberta e de deslocamentos, de acumulação de experiências e de refundação de princípios, de *evolução* como própria ciência, ou de *revolução teórica* como própria crítica.

Foi essa primeira psicanálise, que situa com clareza sua tábua de objetos teóricos – pulsões sexuais parciais, libido, deslocamento e condensação, inconsciente, recalçamento, narcisismo, super-ego etc. – e refaz o sentido de *sonho*, *sujeito* e *cultura*, que interessou tanto a Lévi-Strauss, como modo *meta-teórico* de lidar com a diferença e o estrangeiro.

Desde já, porém, podemos dizer que o próprio Freud, antes mesmo de outros psicanalistas, em conjunção com ele, ou em disjunção contra ele, como Winnicott, Bion ou Guattari, chegou ao limite das possibilidades desse modo de conceber a vida psíquica total e o seu inconsciente. Em 1920, em *Além do princípio do prazer*, profundamente impactado pelos efeitos históricos da Primeira Guerra Mundial sobre a consciência europeia, Freud necessitou pensar *para além dos princípios da própria teoria, da própria metapsicologia originária* e – baseado nos sonhos dos que agora sonhavam com a repetição do momento de perigo e de risco de morte *na guerra (nada prazerosos, ou realização do desejo)* – produziu uma série de especulações ensaísticas, entre a filosofia, a arte e uma cientificidade que ele reconhecia como fantástica, para alcançar, por fim, a sua hipótese paradoxal da vida de uma certa *pulsão de morte*. Uma verdadeira força regressiva *que não se deixa representar*, que perde toda mediação imaginável, mas que *existe*, essa ideia, construída em um ensaio em forma de fluxos, de aproximações permanentes, tem a característica teórica de ser

absolutamente instável, verdadeiramente *paraconsistente*, aparecendo como um objeto psicanalítico *necessário ou não*.

Freud encerra o seu espantoso ensaio sobre os efeitos do que seria a força de *não viver* sobre o sujeito total do inconsciente e da vida simplesmente dizendo *não ter certeza alguma sobre a realidade de suas próprias ideias*:

Talvez me perguntem se e até onde estou convencido das hipóteses aqui apresentadas. A resposta seria que eu próprio não estou convencido nem peço que os outros nelas acreditem. Ou, mais precisamente, não sei até onde creio nelas. Parece-me que o fator afetivo da convicção não precisa de forma alguma, ser considerado aqui. Podemos nos entregar a um curso de pensamento, acompanhá-lo até onde ele for, somente por curiosidade (...). Não discuto que o terceiro passo na teoria dos instintos, que aqui empreendo, não pode reivindicar a mesma certeza dos dois anteriores, a extensão do conceito de sexualidade e a tese do narcisismo. Essas inovações foram transposições diretas da observação para a teoria, sem maiores fontes de erros do que as inevitáveis nesses casos. É certo que também a asserção do caráter *regressivo* dos instintos baseia-se em material observado, isto é, nos fatos da compulsão à repetição. Mas talvez eu tenha superestimado o significado deles. De toda maneira, só é possível levar adiante essa ideia combinando repetidamente o factual e o apenas excogitado, assim afastando-nos da observação. Sabemos que quanto mais isso é feito, enquanto se constrói uma teoria, menos confiável é o resultado final, mas não há como especificar o grau de incerteza. Podemos nos sair bem ou equivocarmo-nos vergonhosamente. Em trabalhos deste tipo, não confio muito no que chamam de intuição; o que dela pude ver pareceu-me antes o produto de uma certa imparcialidade do intelecto. Mas infelizmente é raro ser imparcial quando se trata das coisas últimas, dos grandes problemas da ciência e da vida. Creio que cada um é aí dominado por preferências bastante enraizadas interiormente, cujo jogo faz, sem o saber, com sua especulação. Havendo tão bons motivos para a desconfiança, a atitude para com os resultados de nosso empenho intelectual terá de ser uma fria benevolência (Freud, 2010: 232).

O que nos importa é que Freud abriu e liberou a psicanálise *de seus próprios fundamentos*. O discurso psicanalítico ganhou sua maturidade teórica com uma nova complexidade limite, na qual o mapa anterior de conceitos, que entendia o inconsciente como uma linguagem específica, movido a coisas como forças e mediado por alguma meta-metafórica – a sexualidade infantil e o Édipo –, portanto, sempre significativo, passa a ser referência para a sua própria

problematização, para a invenção do seu *além*, o *além de seu princípio*. Agora, a psicanálise está simultaneamente *dentro e fora de si mesma*.

Voltando ao nosso ponto, foi de fato a primeira psicanálise, incorporada como coisa real dos efeitos do corpo sexual sobre a formação do psiquismo, aprendendo a ler o sentido do desvio, do heteróclito, do estranho estrangeiro em si mesmo, que impressionou tão radicalmente o pensamento estruturalista. Ela permitiu o estabelecimento de “uma linguagem para fixar essas aparências a um tempo instáveis e rebeldes a qualquer esforço de descrição”, de modo que fosse possível “comunicar a outrem as fases e as articulações de um acontecimento entretanto único”. Diante do mistério humano concreto, e suas manifestações culturais no sintoma, “fenômenos na aparência impenetráveis”, ela uniu razão e singularidade sobre a égide da primeira, encontrou a medida comum *na diferença absoluta de si a si* e aprendeu a “compreender, reduzindo um tipo de realidade a outro, já que a verdadeira realidade jamais é manifesta, e que a natureza da verdade já transparece no cuidado que ela procura esconder-se”.

Para Lévi-Strauss, a *super-racionalidade* da lógica freudiana que fundou seu objeto, e seus objetos mediadores teóricos, desbaratando e revelando o sentido no absurdo, era o princípio verdadeiro das coisas da aproximação do *outro*. Não devemos nos espantar, portanto, que o próprio Freud pudesse se confundir ideologicamente com a potência de sua *mágica teórica real* – realizada entre modernos e seus sonhos, com sua abertura dialética à tensão da diferença em si mesmo, e da diferença *produtiva* em seu mundo de permanente conflito histórico – e pensar que, sendo científica, como ela deveria ser para ele, a psicanálise poderia de fato ser aplicada, usada como instrumento, e se poderia trabalhar a diferença radical cultural *também* por ela. Assim, ele buscou pensar com sua *psicologia universal* aspectos impressionantes da força de imposição e de vida *psico-política* do *tabu*, e do *totem*, nas sociedades não ocidentais. Para ele, ilusoriamente ou não, tais formações pertenciam *ao psiquismo geral humano*, certamente se esquecendo das relações cosmológicas totais com a estrutura do mito, que os situavam inteiramente em outro tipo de realidade. Para Freud e sua época – considerando toda a complexidade do caso e dados que lhe escapavam por todos os lados, como ele deixou anotado em seu famoso ensaio sobre os *selvagens* –, não era um crime de lesa conhecimento mediar a diferença cultural por um instrumento de verdade, que a razão e a ciência lhe demonstravam ser verdadeiro. Esse espírito de transcendência mediadora da razão, com a suposição teórica da neutralidade de suas bases, a grande metafísica racional do conhecimento também alimentou um dos braços maiores da própria antropologia e chegou ao limite de falar por ela.

Deixemos claro nossa posição: sabemos que, se Freud nada tem a dizer sobre os indígenas na faceta de seu trabalho que olha do alto e vê a diferença de mundos como uma fase para o seu próprio, e a sua singularidade de equações subjetivas como referida aos seus próprios objetos teóricos, de um próprio mundo histórico, do indígena como *neurótico obsessivo* e sua cultura como sendo a de uma espécie de *criança psicanalítica*, talvez possamos saber que os indígenas *dizem muito respeito* à psicanálise, como Freud indiretamente também demonstrou. Freud *reconhece a sua psicanálise (o que para ele existia) na experiência indígena que comentou em um dos seus mais trabalhos escritos. Mas, por outro lado, não reconhece o mundo próprio dos não modernos*. Assim, nesta dialética sempre de pé quebrado entre mundos tentando se conhecer:

Percurso [psicanalistas]: Você faz uma distinção entre o processo de conhecimento da ciência ocidental, que depende da objetivação do objeto, e o conhecimento do xamã, que subjetiva o objeto. E, nesse sentido, você diz que a psicanálise estaria no limite entre duas formas de conhecimento. Como você pensa esse caso limite da psicanálise? Ela também buscaria esse ideal ocidental de objetivação da subjetividade?

Viveiros de Castro: É a ideia de que aquilo que chamamos de “Isso”, eles chamam de “Ele”. E eu acho que eles têm razão, porque o Id são eles. Nós sabemos disso. O universo causal indígena é o que chamamos de paranoia. O mundo inteiro está cheio de subjetividades que te olham – o que faz com que, por exemplo, não haja nenhuma morte natural. As mortes em geral, são causadas por feitiçaria de outrem, pelo desejo de outrem. Isso significa que todas as relações que se estabelecem com o Universo são razões políticas, semelhantes às que nós estabelecemos com outros seres humanos. (...) A impressão que tenho é que, se numa leitura assim popular da psicanálise, o inconsciente é o nosso lado animal, as pulsões etc., eu diria que para os índios, o inconsciente dos animais é o humano, porque eles são humanos por baixo da roupa de animal. Assim como nós somos animais por baixo de nossa roupa humana: nos vestimos para esconder o nosso lado animal e colocamos uma roupa cultural para esconder nossas pulsões assassinas e mortíferas. Queremos matar todo mundo, mas temos que disfarçar. Talvez nos animais seja o contrário, talvez o inconsciente deles seja humano. Eles têm uma roupa animal, mas a sua verdadeira essência, que procuram reprimir e que, talvez, nem saibam que tenham, é o lado humano. (...)

Percurso: A psicanálise tem sido bastante questionada ultimamente enquanto saber colonizado em relação a questões de gênero, etnia, cor... Nesse sentido, que questionamentos o perspectivismo ameríndio ou a antropologia indígena colocam para a psicanálise e que poderiam contribuir para o alargamento do seu saber e da sua prática?

Viveiros de Castro: Eu não me arrisco a responder, por várias razões. Bom, primeiro não sei se a psicanálise tem conserto. Segundo, não sei se ela tem que ser consertada. Então, a resposta seria as duas coisas ao mesmo tempo: nem tem conserto, nem precisa consertar. Agora, é certo que quanto mais os psicanalistas tiverem consciência, e acho que eles sempre tiveram, mas se cada vez mais considerarem que a psicanálise é produto de uma história específica do Ocidente, e toda pretensão à cientificidade precisa ser relativizada, tanto quanto qualquer outra disciplina científica, ou até mais, porque se trata de como você administra a subjetividade. E isso está num terreno onde a inventividade cultural é imensa, em que, a determinação pelas instituições historicamente dadas, em cada sociedade é enorme. A questão da história da paranoia que estávamos falando, da morte... tudo isso. O que não quer dizer que não se encontre pontes. Eu posso imaginar o que seria o inconsciente para os Araweté. E pode ser que isso funcione muito bem, por exemplo, em uma eventual clínica de um eventual Araweté. Pode ser que o caminho para acessar o inconsciente do sujeito seja esse, do desejo, dos espíritos, da morte que ronda... Por outro lado, certamente o que eu teria a brigar com a psicanálise é a teoria do narcisismo primitivo, que acho fundamentalmente errada. (...) [Neste caso da mitologia de Totem e tabu de Freud,] estamos falando de um pensamento produzido no auge do imperialismo europeu, em 1914, quando a Europa estava às vésperas de decair. Não dá para achar que Kopenawa está apenas atualizando uma estrutura psíquica arcaica (Castro, 2021: 111-112; 117-118).

É o que pensamos e o que sabemos por hoje. Mas cabe ressaltar com intensidade que a *decadência* da Europa do auge da própria arrogância epistêmica, metafísica e política – que também se pode entrever em algo da chamada psicanálise da época – desde 1914 ou 1918, fez Freud aceitar plenamente os novos termos da história e *abrir a psicanálise ao seu desconhecido*, ao ter que refundá-la sobre uma nova mitologia – como por vezes ele mesmo desconfiava que sua *metapsicologia*, que chegou a chamar de *feiticeira*, fosse, em alguma medida. Com a catástrofe absoluta da autodestruição de um mundo que se tinha por infinito, de progresso linear rumo à sua “utopia”, e seus efeitos nos sonhos e nos desgraçados “humanos” de então – afinal, é isto um homem? –, Freud

estabeleceu outro plano de pesquisa e de indagações, que nunca mais fechou a psicanálise em uma ordem certa de medida das coisas.

Com razão. O inconsciente *pulsional* positivo, e seu conjunto de razões *em que o animal cai sob o recalque e formata o humano como um ser segundo*, de cultura, de problemática permanente *consigo mesmo*, interior e exterior – *inconsciente*, racional, objetificante, dialético e político – que é o que informa na maioria das vezes a discussão dos mais sofisticados antropólogos com a psicanálise, foi *ele próprio posto para além, ou para alguém*, de si mesmo, por ainda outro pensamento freudiano. Esse pensamento definiu o horizonte mais radical de pesquisa *sempre aberta* da psicanálise desde então. Ao menos desde aí, a psicanálise tinha que se haver com o mundo sem fim, e nem começo, a transcendência em dúvida permanente sobre os destinos *da administração da subjetividade*, do então chamado *além do princípio do prazer*.

De fato, os efeitos do infernal e sempre novo reinício da psicanálise freudiana de 1920 não cansaram de se produzir e reproduzir em tudo que importaria na psicanálise por vir, multiplicando-a em muitas frentes e modalidades de saberes, praticamente tornando-a polifônica e *perspectivista*, operando agora seus múltiplos estágios de entendimento e subjetivação portadores de *lógicas diferenciais* na vida de *um* mesmo sujeito, sempre a ser localizado: os *múltiplos vértices a serem produzidos, constelações relevantes*, das quais se enuncia a *coisa em si* do inconsciente, como disse Bion a respeito disso tudo (Bion, 1973a: 36-37). A psicanálise se tornava plural e potencial, definitivamente *paraconsistente*, viva investigação sobre *seus próprios múltiplos caminhos possíveis*.

Freud certamente preparou o caminho para muito além de si mesmo e, no regime territorial da psicanálise *significante e contratual*, como dizia Deleuze a seu respeito, ele deixou bem aberta a porta crítica para a psicanálise *dos múltiplos mundos*. Assim, na psicanálise contemporânea, podemos encontrar de fato construções tão outras, e tão afeitas às coisas da singularidade das equações de verdadeiros e reais mundos outros, como estas:

Estamos tentando falar a respeito de um assunto obscuro, as partes mais fundamentais e primitivas da mente humana. Poderíamos tentar fazer incidir uma iluminação brilhante e permanente sobre essa coisa obscura de maneira a revelar o espaço escuro tão claramente, que mesmo algo obscuro e difícil de ver se tornaria visível. Freud ofereceu o indício de outra aproximação quando disse: “Tento amiúde ofuscar-me artificialmente, a fim de examinar esses lugares obscuros”. (...) Ao invés de tentar trazer uma luz brilhante, inteligente, compreensível para incidir sobre problemas obscuros,

sugiro empregarmos uma diminuição da “luz” – um penetrante fecho de escuridão; uma réplica do holofote. A peculiaridade desse raio penetrante é que ele poderia ser dirigido sobre o objeto de nossa curiosidade, e esse objeto absorveria qualquer luz que existisse, deixando a área de luz exaurida de qualquer luz que possuísse. Desse modo, se houver qualquer objeto, mesmo tênue, apareceria bem claramente. Assim uma luz muito tênue se tornaria visível em condições máximas de escuridão. Tal mecanismo poderia ser descrito como uma versão do pensamento sofisticado. (...) Suponham que estamos observando uma partida de tênis, olhando-a sob uma escuridão que aumenta. Amortecemos a iluminação e a luz intelectuais, esquecendo a imaginação ou a fantasia ou quaisquer atividades conscientes; primeiro, perdemos de vista os jogadores e, aí, aumentamos gradualmente a escuridão até que somente a rede seja visível. Se conseguirmos fazer isso, ser-nos-á possível ver que a única coisa importante visível para nós é uma quantidade de buracos juntos, coletados numa rede. Do mesmo modo, poderíamos olhar um par de meias e ser capazes de ver uma soma de buracos tricotados juntos. Freud descreveu algo desse tipo, mas referiu que o paciente tinha uma fobia que o impossibilitava de usar meias. Sugiro que o paciente não tinha fobia de meias, mas que podia ver aquilo que Freud pensava serem meias era um conjunto de buracos tricotados juntos. (...) O que, à luz de minha inteligência, capacidades, conhecimento, experiência, eu penso que seja um par de meias, *ele* pode ver que não é. Deveríamos considerar esse domínio do pensamento, porque, como psicanalistas, devemos ser capazes de ver que isso é um par de meias, ou uma partida de tênis, e, ao mesmo tempo, ser capazes de amortecer a luz, apagar a brilhante intuição, e ver esses buracos, inclusive o fato de estarem eles tricotados juntos. Gostaria de considerar a categoria “psicótico” e sugerir que ela é demasiado ampla, muito macroscópica (Bion, 1973b: 46).

Ou, noutra direção do princípio das coisas:

Este esquema do ser humano em desenvolvimento leva em consideração o fato de que, no início, o bebê não separou aquilo que é Eu daquilo que é não-Eu, de modo que, no contexto especial dos primeiros relacionamentos, a atuação do meio-ambiente é tanto uma parte do bebê quanto o é o comportamento dos seus impulsos herdados no sentido da integração, da autonomia e do relacionamento com objetos, e de uma associação psicossomática satisfatória.// A parte mais precária do complexo que é denominado um bebê é a sua experiência cumulativa de vida. Faz realmente diferença se

nasci de uma beduína num local onde a areia é quente, de uma prisioneira política na Sibéria, ou da esposa de um comerciante na úmida mas bela região ocidental da Inglaterra. Posso ser convencionalmente suburbano, ou ilegítimo; ser um filho único, o filho mais velho, o do meio entre cinco filhos; ou o terceiro de quatro meninos nascido de enfiada. Tudo isso importa e faz parte de mim.// (...) Observarão que os estou conduzindo a um terreno no qual a verbalização não possui significado.// (...) Embora a psicanálise das pessoas adequadas baseie-se na verbalização, todo analista sabe no entanto que, junto com o conceito das interpretações, a atitude por trás da verbalização possui sua própria importância, e que esta atitude se reflete nos matizes, na hora exata, e em mil outras maneiras que podem ser comparadas à infinita variedade da poesia (Winnicott, 1972: 36).

Como o antropólogo pensa em tornar inteligível “as formas como os organismos de um tipo particular encontram um lugar no mundo, adquirem uma representação estável dele e contribuem para a sua transformação forjando com ele e entre si vínculos constantes ou ocasionais, de uma diversidade notável, mas não infinita”, o psicanalista contemporâneo trabalha com *uma multiplicidade de possibilidades teóricas*, entre a variação absolutamente singular de uma subjetivação, com sua percepção de delírio complexa e única das suas coisas, até a inscrição antropológica vivida das singularidades como parte de si mesmo. Tais perspectivas, no entanto, podem habitar *até em uma rede de sentidos invisíveis*, que não se revelam exatamente no regime das palavras e das ideias próprias à linguagem referencial, ou teórica. Se os mundos estruturados em política, onírica, economia e saberes dos outros da modernidade são tantos, e tão particulares que, falando desde sua experiência, temos os limites reais indicados e criticados, *de nosso mundo*, o mundo *dos múltiplos outros* que habitam nosso próprio mundo multiplica radicalmente os saberes da alteridade. Essa é de fato a situação da psicanálise hoje.

Por isso tudo, por essas questões, que são semelhantes aos problemas da ética da diferença na psicanálise – a *antropologia do homem moderno* –, caberia sim, como sugestão amistosa e *epistêmica clínica* ao antropólogo, que talvez ele pudesse checar com mais trabalho e método diante de um outro e de um *estrangeiro concreto de seu próprio mundo*, que é o psicanalista para a antropologia, as balizas e as adesões que o fazem ver, o fazem sentir, sonhar e talvez até mesmo delirar, a realidade do outro que habita.⁶ Seria essa a *psicologia da*

6 Ver a respeito do *delírio como psicanálise com antropologia*, ou o contrário, a excepcional leitura da obra-vida de Arthur Bispo do Rosário de Tania Rivera em “A *a(re)presentação* de Arthur Bispo do Rosário” (Rivera, 2023: 251).

psicanálise própria à antropologia? Talvez. E, do ponto de vista da psicanálise, assim como cabe ao psicanalista sem dúvida se perguntar pela profundidade de contextos históricos e *antropológicos na situação psíquica inconsciente de um indivíduo*, também caberia ao antropólogo, em algum momento, *levar seus sonhos (a matéria/coisa viva por excelência da psicanálise) ao xamã* de sua comunidade de estudos, considerando a sério a troca correlativa de mundos lá onde todos sabemos e não sabemos o que é: o próprio sonhar. Como um dia fez a psicanalista (antropóloga?) Lucila de Jesus Mello Gonçalves, em seu estudo *dos múltiplos do sonhar* indígena,⁷ e também a antropóloga Anna Limulja, em sua *etnografia onírica* junto aos Yanomamis (Limulja, 2022): *ser sonhado* por outro universo de referências e sentido total das coisas, *pensando no nível dos sonhos*, como propõem os psicanalistas desde Freud, e não só trabalhando nas estruturas analíticas da razão e sua pressuposta propriedade intuitiva sintética, sempre demonstrada como *a razão* de todas as coisas. Porque os sonhos são, a um tempo, dialéticos e enigmáticos, verdadeiros e estrangeiros, exigem movimento do sentido das coisas e são o que são, *reconhecendo-se e diferenciando-se permanentemente*. Os sonhos não mentem, enquanto mentem todo o tempo.

No fundo no fundo, os psicanalistas – que se acostumaram a pensar a si mesmos abertos ao estrangeiro de um outro, e com um outro lá: o psicanalista do psicanalista, ou o trabalho analítico dos grupos de analistas, muito produtivo entre inconsciente e pré-consciente grupal – e os antropólogos habitam o mesmo fundo falso do humano: para ambos, saber do outro é correlato de saber *do outro em si*. Como política, essa possibilidade implica suspender a destruição do outro, substituindo-a por sua incorporação. Essas disciplinas são construções em abismo de subjetividades e mundos, em que o movimento da

7 “Tobie Nathan nomeou essas sociedades que tomam o sonho como comunicação ‘sociedades do sonho’; [na aldeia *Ipavu*] também pude aprender que o sonho de uma pessoa pode revelar um conteúdo intersubjetivo, de uma família, de um grupo ou da própria comunidade. As pessoas acordam, contam seus sonhos umas às outras, e muitas vezes tomam decisões com base em uma narrativa composta pelos vários sonhos, ou mesmo por um sonho que lhes chama a atenção. Aprendi também algo da dimensão do sagrado, pois para os Kamaiurás há uma dimensão do sonhar que atravessa a dimensão do psíquico: o pajé Takumã, a pajé Mapulu e a pajé Mupualu explicaram que alguns sonhos são de dentro da pessoa, têm a ver com a vida delas, mas muitos outros sonhos vem de fora, do ‘espírito’, que eles denominam *mamaè*. (Os *mamaè* são elementos do mundo invisível, mas estão presentes nos animais, nas plantas e nos sonhos) (Gonçalves, Moreia e Barbalho, 2023: 268).” E mais: “Talvez os desafios estejam também na postura de abrir os olhos e ouvidos, na ampliação e qualidade da escuta, em conhecer as diferenças, flexibilizar a sensibilidade, reconhecer os múltiplos universos existentes e estar disposto a, de forma contínua, encontrar formas de coexistências, se reconhecendo e diferenciando permanentemente. Se pudermos aceitar o que propôs Winnicott, colocaremos nossas teorias, cada uma delas, em uso, no sentido de fazê-las se movimentar, em abertura e confronto com o que o presente/ambiente nos traz, de modo a ‘criar’ a teoria que encontramos, em permanente atualização” (Gonçalves, 2021: 135).

localização do sentido pode ser a localização da disjunção do sentido, e a pesquisa do outro é sempre *crítica de si mesmo*. É crítica subjetiva, crítica dialética e, sendo assim, crítica política do mais amplo espectro.

Referências

- AB'SÁBER, Tales. *O soldado antropofágico, escravidão e não pensamento no Brasil*. São Paulo, N-1 Edições; Hedra, 2022.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.
- BION, Wilfred Ruprecht. *Atenção e interpretação*. Rio de Janeiro, Imago, 1973a.
- BION, Wilfred Ruprecht. *Conferências brasileiras 1*. Rio de Janeiro, Imago, 1973b.
- BION, Wilfred Ruprecht. Notas sobre memória e desejo. In: SPILLIUS, Elizabeth Bott (Org.). *Melanie Klein hoje, volume 2: artigos predominantemente técnicos*. Rio de Janeiro, Imago, 1990, pp. 30-34.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais*. São Paulo, Cosac Naify; N-1, 2015.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Pergunte aos indígenas. *Percurso*. São Paulo, n. 67, dez. 2021, pp. 95-118.
- CLIFFORD, James. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. v. 14. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. (Obras Completas).
- FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*. v. 2. São Paulo, Companhia das Letras, 2017. (Obras Completas).
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.
- GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. Carta ao dr. Unique Cosmofobique. *Jornal de Psicanálise*. São Paulo, v. 56, n. 105, 2023, pp. 265-276.
- GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello; MOREIRA, Priscila Ambrósio e BARBALHO, Thiago. Tudo vive em nós. *Percurso*. São Paulo, n. 66, jun. 2021, pp. 131-135.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo, Itatiaia, 1957.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Edusp, 1970.
- LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo, Ubu, 2022.

RIVERA, Tania. *Lugares do delírio*. São Paulo, N-1; Sesc, 2023.

WINNICOTT, Donald. As comunicações entre o bebê e a mãe e a mãe e o bebê, comparadas e contrastadas. In: JOFFE, Walter (Org.). *O que é a psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago, 1972, pp. 35-53.

DATA de recebimento: 23/07/0/24

DATA de aceite: 06/11/2024

Como citar este artigo:

AB'SÁBER, Tales. *As razões dos outros: sobre o contato de antropologia e psicanálise*. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-29, e141349, 2024.
DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1349>