



Centro Universitário de Brasília – UniCEUB
Faculdade de Ciência da Educação e da Saúde – FACES
Curso de Psicologia

LUIZ ALBERTO DE SOUZA JUNIOR

**LACAN COM KRENAK:
PERSPECTIVISMO ENQUANTO LAÇO SOCIAL**

Brasília

2022

LUIZ ALBERTO DE SOUZA JUNIOR

**LACAN COM KRENAK:
PERSPECTIVISMO ENQUANTO LAÇO SOCIAL**

Monografia apresentada à Faculdade de Ciências da Educação e Saúde (FACES), do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) como requisito básico à conclusão do curso de Psicologia.

Professor-orientador: Prof. Dr. Juliano Moreira Lagoas

Brasília

2022

LUIZ ALBERTO DE SOUZA JUNIOR

**LACAN COM KRENAK:
PERSPECTIVISMO ENQUANTO LAÇO SOCIAL**

Monografia apresentada à Faculdade de Ciências da Educação e Saúde (FACES), do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) como requisito básico à conclusão do curso de Psicologia.

Brasília, julho de 2022.

Banca examinadora

Prof.Dr. Juliano Moreira Lagoas-Orientador- UniCeub

Prof. Dr. Tiago Iwasawa Neves- UFCG

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza- UnB

*Ao meu Tio Zé, quem primeiro me
contou que havia um camarada que
explicava a pobreza e um outro que
interpretava sonhos.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a meus pais, Luiz e Marylene, pelo irrestrito apoio em todas as decisões e mudanças ao longo da minha vida. Mesmo muitas vezes sem entenderem motivos, sempre estiveram ao meu lado. Amo vocês.

Em segundo, agradeço a todo o corpo docente do curso de psicologia do UniCEUB pela dedicação e esforço de sustentar o compromisso com a formação de futuros psicólogos, mesmo em situações extremas, como as que vivemos nos últimos anos. Pela impossibilidade de nomear todos, cito, representando os demais, três valiosos mestres: Tania Inessa que, com seu engajamento inabalável com a saúde mental, coloca cotidianamente em prática a preciosa lição de Freud de que toda psicologia individual é fundamentalmente social; Guilherme Henderson e sua generosidade em dividir conosco sua escuta apurada, bem com as angústias da profissão; e meu querido orientador, Juliano Lagoas, um privilégio de ter tido como barqueiro na travessia, por vezes bastante turbulenta, desse rio da psicanálise. Muito obrigado.

Eu sou grato também pelo companheirismo e amizade de todos os meus colegas de curso ao longo desses anos, alguns importantíssimos em momentos localizados, outros que ficarão para toda a vida. Agradeço a meu irmão, se não por sangue, mas por escolha, Isac Pamplona, um psicólogo já veterano, mas sempre atencioso para escutar, aconselhar e ajudar um outro ainda em formação. Não há saúde possível sem laços sociais.

RESUMO

O presente trabalho busca possíveis aproximações entre a psicanálise de Freud e Lacan e o perspectivismo ameríndio conforme descrito por Viveiros de Castro. Tomamos a noção de laço social, nos dois campos do saber, como conceito privilegiado e mediador. Optamos por uma metodologia de trabalho de conceito e de natureza exploratória, na qual mapeamos pontos conceituais de convergência, mais abrindo que concluindo debates. Desse contato psicanalítico e ameríndio, ambicionamos pensar possibilidades de resistência ao neoliberalismo, sendo este nosso horizonte político. Argumentamos que um laço social ampliado e uma psicanálise potencializada pelo perspectivismo são formas potenciais de oposição ao neoliberalismo. Concluímos que a psicanálise pode ser compreendida e posta em prática de maneira mais afim da forma de vida comunitária dos povos indígenas do que de uma ética neoliberal do individualismo e competitividade.

Palavras-chave: Psicanálise; Perspectivismo; Indígena.

ABSTRACT

The present work seeks possible approximations between Freud and Lacan's psychoanalysis and Amerindian perspectivism as described by Viveiros de Castro. We take the notion of social bond, in both fields of knowledge, as a privileged and mediating concept. We opted for a methodology of concept and of exploratory nature, in which we mapped conceptual points of convergence, opening rather than concluding debates. From this psychoanalytic and Amerindian contact, we aim to think possibilities of resistance to neoliberalism, that being our political horizon. We argue that an expanded social bond and a psychoanalysis powered by perspectivism are potential forms of opposition to neoliberalism. We conclude that psychoanalysis can be understood and put into practice in a way more akin to the indigenous way of life than to a neoliberal ethic of individualism and competitiveness.

Keywords: Psychoanalysis; Perspectivism; Indigenous.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Posições dos discursos	20
Figura 2 - Matema dos discursos do mestre e do capitalista	21
Figura 3 - Matema do discurso do analista.....	31
Figura 4 - Banda de Moebius	68

SUMÁRIO

Introdução	9
1. Laços Sociais e Neoliberalismo	18
1.1 Discursos e Laços	18
1.2 Do mestre ao capitalista	21
1.3 Neoliberalismo, um sexto discurso?	28
1.4 Discurso do analista como resistência	31
2. O laço social e o perspectivismo	38
2.1 Perspectivismo, um laço social em extensão	38
2.2 Totemismo, um laço social em restrição	43
2.3 Antropologia enquanto modelo	48
3. Psicanálise e Perspectivismo – alianças (im)possíveis	53
3.1 A (des)naturalização do mundo	53
3.2 A natureza (in)familiar	57
3.3 Sentimento oceânico e topologia	62
3.4 Laços psicanalíticos, laços ameríndios	70
3.5 A forma de vida neoliberal, laços e sofrimento	75
Considerações Finais	84
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

A metafísica ocidental é a fonte de todos os colonialismos.

Viveiros de Castro

“Mecê vem cá, vem ver meu rastro, feito rastro de onça, eh, sou onça!”. A frase, pertencente ao protagonista de Guimarães Rosa em *Meu tio o Iauaretê* (1962, p. 198), nos inquieta, nos causa estranheza por não conseguirmos discernir, precisamente, quem se exprime. O conto é uma narração em primeira pessoa de um onceiro (um caçador de onças) arrependido que partilha sua história de vida e suas reflexões a um viajante durante um (des)encontro. O onceiro parece a todo momento não saber se situar, transitando discursivamente entre homem e onça.

O personagem, inicialmente, é apresentado como um sertanejo, filho de uma indígena com um branco e que, ao mesmo tempo, se refere às onças como as suas parentes. Sua condição de ser humano é colocada em questão progressivamente ao longo do texto, gestando uma dúvida sobre quem ou o que é, de fato, o personagem.

Poderíamos fornecer uma primeira explicação à tal inquietação, argumentando que parece haver uma não-coincidência entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação, ideia privilegiada no pensamento lacaniano (1960/1998) – e que nos desconcerta toda vez que nos debruçamos sobre. Nessa não-coincidência, reside o impacto da fala, retirando sua força de um efeito de indeterminação, de uma produção de angústia que nos compele, em última instância, a perguntar: quem fala? Homem ou animal? Além disso, parece lançar um desafio ao leitor: siga meu rastro e descubra quem eu sou.

Esse desafio não está muito distante do que ocorre em um processo de análise, no qual o sujeito do inconsciente vai se revelando a quem segue seus lapsos, sonhos, sintomas, atos falhos. Guimarães Rosa nos coloca na posição do visitante que interpela o onceiro, convocando-o a narrar sua história, posição que guarda certas semelhanças à de um analista e sua escuta flutuante. Contudo, ainda à feição da clínica psicanalítica, nem a indeterminação do personagem, nem a angústia do leitor são respondidas e preenchidas

completamente. O onceiro, no decorrer de sua prosa, afirma gradativamente sua afinidade e parentesco com as suas presas de caça e, ao cabo, se metamorfoseia em onça, confrontando o visitante e borrando em definitivo as fronteiras entre humanidade e animalidade, homem e natureza. Assim, ficamos com uma profunda dúvida sobre o seu estatuto de ser humano.

Uma das possíveis chaves de leitura da obra rosiana é o regresso do homem à natureza ou, em termos psicanalíticos, um retorno do recaiado. Como sustentaremos, a psicanálise, tradicionalmente, coloca a natureza como algo que deve ser conquistado, superado; logo, qualquer atributo considerado mais natural do que cultural, dicotomia que problematizaremos, deve ser recaiado pelo bom funcionamento da sociedade e do psiquismo do sujeito.

No conto, o conteúdo de um estado primeiro do homem, que deveria ter sido ultrapassado e contido pela sociedade, reemerge. O onceiro, inversamente ao suposto progresso civilizatório ocidental, “[...] vai gradativamente rejeitando o civilizado e aceitando o animal” (GALVÃO, 2008, p. 11). Conteúdo que ameaça uma inequívoca demarcação de fronteiras entre o mundo humano e não-humano.

A angústia causada por uma suposta ambiguidade da natureza humana faz pleno sentido em nossa forma ocidental de vida organizada totemicamente – isto é, baseada na lei e na determinação de posições e classificações –, pois coloca nossa estrutura psíquica e organização social em xeque. Tal problema não passou despercebido por Freud em sua análise presente no clássico texto *Das Unheimliche*¹ (1919). O onceiro de Guimarães Rosa nos conduz à mesma pergunta que a autômata Olímpia, em *O Homem da Areia* (1815), de Hoffmann: isto é um ser humano? Contudo, existem outras formas de estar no mundo as quais adotam como fundamento justamente essa questão e a indeterminação que ela porta em si.

Os povos ameríndios tomam a humanidade como condição originária para todos os seres e objetos: desde animais, passando por itens e acidentes geográficos, até mortos e espíritos. O que ocorre é um percurso singular, na qual essa posição humana inicial decai, se eleva e/ou se modifica. Porém, independente da direção do movimento, tudo e

¹ A despeito da grande querela sobre a tradução do termo, acompanhamos Chaves e Tavares (2019) com a opção por “o infamiliar”.

todos permanecem dotados de espírito, isto é, animados. A antropologia nomeou classicamente de animistas os povos com tais crenças e comportamentos.

Freud se detém sobre o problema do animismo basicamente em dois textos: *Totem e Tabu* (1912-1913/2012) e *O Infamiliar* (1919/2019), considerando-o como um estágio ultrapassado (ou, ao menos, que deveria ter sido) do desenvolvimento tanto social da humanidade, quanto libidinal do indivíduo. Atentemos para uma preocupante proximidade com a noção de patológico, pensado aqui “como impasse, bloqueio ou suspensão de simbolização, e o sintoma como forma restitutiva, em excesso e não reconhecida, do fracasso de uma experiência.” (DUNKER, 2011, p. 5). Dito de forma direta, o animismo seria um impasse libidinal; logo, um sintoma. Sendo assim, longa e problematicamente, o animismo tem sido pensado pela psicanálise como um tema de neuróticos, crianças ou povos ditos primitivos.

O antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2010) ataca o problema por outro viés teórico-ético e cunha o conceito de perspectivismo para tentar dar conta – obviamente, ainda dentro dos limites dos parâmetros científicos ocidentais – de toda a complexidade da forma ameríndia de estar no mundo. Seu esforço não é o de descrever o pensamento indígena americano em termos evolutivos, como uma crença antiga ou de estado mental em atraso, tampouco como uma tradução antropológica clássica, com bases em fontes locais; mas, sim, o de propor um diálogo em igualdade de condições com outro sistema científico-filosófico tão legítimo quanto o ocidental.

“Ele [animismo] não é uma condição da mente do nativo, mas uma ‘teoria da mente’ aplicada pelo nativo, um modo de resolver [...] o problema eminentemente filosófico das ‘outras mentes’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 18). Ou seja, outras mentes que habitam o mundo em igualdade de condições humanas. Seria adequado dizer, por exemplo, que o iluminismo ou o positivismo são estados mentais ocidentais? Depreendemos, portanto, como o uso do animismo no infamiliar freudiano e no perspectivismo castriano não poderiam ser mais distintos. Nosso intuito, neste trabalho, é pensar as consequências teóricas, políticas e éticas dessa diferença.

Se equiparar o animismo a um sistema de pensamento, como faz a ciência – psicanálise inclusa –, permite a nós, ocidentais, compreender e organizar o mundo de forma unitária, o mesmo não é suficiente para os povos tradicionais. A perspicácia de

Viveiros de Castro reside em perceber esse limite. Sua abordagem não pensa em termos de crença, de uma variação cultural a ser estudada e catalogada, mas, sim, de uma ontologia tão legítima quanto outra. Sua antropologia fala de uma aceitação da natureza ontológica da contingência e da indeterminação por parte dos indígenas americanos; logo, defende o pensador, se é formulada e aceita como ontologia para eles, também deve ser por nós.

Pensando sua proposta em termos metodológicos, bem como políticos e éticos, o autor considera que faz uma contra-antropologia. Ele parte de outra forma de vida para refletir sobre a nossa; saindo da alteridade para a semelhança. Raciocinando simetricamente, seria possível pensar em uma contrapsicanálise? Uma prática e saber psicanalítico menos apoiada no totemismo determinado e mais aberta ao animismo indeterminado, que seja capaz de dar conta de formas de vida divergentes, sem recorrer a uma diagnóstica ou patologização? Ao longo desse nosso exercício crítico-imaginativo, mantivemos como norte conceitual a máxima que “Trata-se sempre é do sujeito enquanto que indeterminado” (LACAN, 1964/1988, p. 31).

Fundamentalmente, Viveiros de Castro (2002) lança mais um desafio que um programa de pesquisa: e se levarmos a sério o pensamento dos povos tradicionais? Sua intenção consiste em tomar as ideias indígenas como conceitos, tornando seu objeto de estudo tais conceitos e os mundos que eles constituem. Tomar as ideias indígenas como conceitos implica em afirmar uma intenção antipsicologista, na qual não se busca uma explicação direta para aquele comportamento ou pensamento. Seu uso do termo “conceito” tem como propósito ler as ideias indígenas como dotadas de uma significação filosófica, ou, minimamente, como uma latência que possibilitaria uma aplicação filosófica.

Diferente de uma antropologia clássica, o objetivo não é formular uma interpretação do pensamento ameríndio, mas empreender uma experimentação em conjunto com o nosso pensamento. Parafraseando Roy Wagner (2018), toda compreensão de outra cultura é um experimento com a nossa própria. Convergentemente, não buscamos explicar nem interpretar o perspectivismo ameríndio psicanaliticamente, e sim experimentar com e multiplicar a psicanálise.

Acreditamos que seria mais proveitoso caso a psicanálise deixasse de perguntar se a ideia de que porcos-do-mato possam ser humanos é uma psicose em curso, e que passasse a refletir sobre o que uma ideia como essa nos ensina sobre outras noções de humanidade e, portanto, laços sociais. Nosso intuito não é deslocar Freud ou a psicanálise, mas reconhecer que há um saber de igual estatura no Xingu e na Universidade. Na Amazônia ou em Viena, o saber está com o outro. Respondendo a essa convocação da antropologia, transpomos e estruturamos a problemática geral do presente trabalho: quais são os pontos de contato e distanciamento entre a forma de vida ameríndia e a psicanálise?²

Um dos corolários da ontologia ameríndia é que nunca sabemos com exatidão quem somos ou com quem falamos. Tal princípio poderia estar facilmente em um livro de psicanálise e se desdobrar em inúmeras discussões, desde manejos técnicos em um processo clínico até debates linguístico-estruturalistas.

De certa maneira, a exploração que fazemos, aqui, se baseia em seguir uma trilha freudiana aberta em seus textos sociais, tais quais: *Totem e Tabu*(1912-1913), *O futuro de uma ilusão*(1927), *O mal-estar na civilização*(1930). Deles, é extraída uma matéria-prima filosófica de povos originários para melhor compreender e, por que não, suscitar problemas e questões da sociedade europeia novecentista. É um recurso a uma ontologia distinta para melhor pensar facetas de nossa própria ontologia.

Contudo, bem de acordo com os paradigmas científicos de sua época, Freud opera em um prisma de evolucionismo social, em que essas ontologias distintas não seriam apenas catalogadas, mas, também, hierarquizadas. O que intencionamos é uma atualização do modelo antropológico ao qual a psicanálise freudiana recorreu, nos ocupando de desenvolver os desdobramentos dessa renovação em uma noção psicanalítica localizada, a saber, laço social.

O que implica o laço social, tal como pensado pela psicanálise, estender a condição humana a tudo e a todos? Freud ataca o problema tendo como estudo de caso o amor de Nathanael para Olímpia, o que leva, em última instância, o protagonista de Hoffmann a avançar da pergunta “ela/isto é um ser humano?” para “que laço me é

² Nos referimos essencialmente a uma psicanálise freudo-lacanianiana e seus comentadores.

permitido constituir?”. Perguntas que conduziriam a respostas e repercussões distintas em sociedades animistas, segundo as quais é mais pertinente perguntar não “quem é”, mas sim, ontologicamente, “o que é?”. Entretanto, tais questionamentos, em sociedades ocidentais de organização advinda da lei totêmica, são produtoras de angústia, pois expõem os limites do laço social e as insuficiências na organização social. O totem e suas fissuras são a herança que Freud legou a seus seguidores.

Penetramos nessas rachaduras buscando implicações tanto psicanalíticas quanto políticas e éticas – se é que são discussões apartadas. Optamos pelo termo “formas de vida” (DUNKER, 2011) para retirarmos do ser humano um certo estatuto privilegiado frente a outros seres e objetos. Movimento estratégico e necessário para nós, ocidentais, debatermos o perspectivismo em toda sua extensão e potência. A atribuição de humanidade é privilégio de alguns ao longo da história ocidental; já o perspectivismo parte do princípio oposto: não há nada que não seja potencialmente humano.

Há também um motivo político por trás dessa escolha, pois, se os povos originários são vítimas de genocídio secular, tendo sua condição de ser humano pleno negada ao longo da história, marcar suas vidas via significante é fazer resistência. Para tirarmos nossas consequências da forma de vida ameríndia, condensada antropológicamente como perspectivismo e seus laços sociais, precisamos de um elemento de comparação, uma alteridade para confrontá-la. Se os laços sociais indígenas se caracterizam pela sua abrangência, heterogeneidade e diversidade, observamos o oposto nos laços (ainda) existentes no seio do neoliberalismo.

Cada vez mais restritos, excludentes, localizados, os laços sociais no neoliberalismo condizem com uma forma de estar no mundo pautada por um crescente individualismo competitivo, no qual a produtividade se torna o objetivo último do sujeito. Há uma precarização em curso dos laços sociais nas sociedades capitalistas contemporâneas. Trata-se de um projeto neoliberal formulado e executado que visa à obsolescência, até mesmo à extinção, de estruturas comunitárias. O sujeito coletivo torna-se anacrônico e, por isso, ameaçador ao sistema produtivo. Nada poderia ser mais distante da forma de estar no mundo ameríndia, não por outro motivo tem sido secularmente colonizada e exterminada. E ainda sim resiste. Dessa diferença e resistência, extraímos nosso objeto.

Propomo-nos a investigar, a partir de uma perspectiva psicanalítica, os laços sociais produzidos pelos povos indígenas brasileiros em contraposição aos laços das sociedades ocidentais neoliberais. Visamos expor suas polaridades discursivas, pois “O discurso é o quê? É o que, na ordem [...] no ordenamento do que pode ser produzido pela existência da linguagem, faz função de laço social” (LACAN, 1972/2001, p. 20).

Trata-se de testar a plasticidade da psicanálise, tensionando seus limites, colocando-a para trabalhar em um objeto distinto de seu original. Julgamos não ser um projeto muito distante, por exemplo, do que Lacan fez quando trouxe filosofia e linguística chinesa para o debate psicanalítico. Pensar organizações sociais e libidinais distintas das nossas nos provocam sobre a nossa experiência particular, fazendo furo, produzindo um *troumatisme* em discursos dominantes. Em que o perspectivismo e seu laço social nos interpela enquanto sujeitos neoliberais?

Nosso projeto se movimenta com uma pergunta em mente: tem a psicanálise dado o mesmo estatuto de sujeito, o mesmo lugar no pacto social, ao indígena e ao ocidental? Adiantamos já a nossa negativa. Tal questionamento busca gerar uma crítica e, conseqüentemente, uma escansão no campo, o que nos levará em seguida a indagar: como fazê-lo?

Ao alargar a estrutura teórica psicanalítica com um pensamento antropológico atual, passamos a refletir quais (re)considerações a psicanálise necessitaria fazer em suas premissas para dialogar com os povos originários e seu laço social perspectivista de forma mais contemporânea e condizente com sua própria ética. O objetivo é tecer considerações a respeito de como a questão do laço social indígena tensiona o pensamento psicanalítico ao mesmo tempo que aponta possíveis caminhos de resistência à vida neoliberal, retomando uma psicanálise enquanto instrumento de emancipação do sujeito.

De forma a armar nosso problema, nos propomos a pensar os laços sociais ameríndios e ocidentais à luz da psicanálise, antropologia e economia política. Assim, manejaremos a teoria dos discursos de Lacan (1969-70/1992; 1970-71/2009) e a noção de *unheimlich* em Freud (1919/2019), conjugando com o conceito de perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2010; 1015) para, então, traçar comparações com a atual razão/forma de vida neoliberal, conforme leitura de Dardot e Laval (2017), e Safatle, Silva Junior e Dunker (2018, 2021).

Organizando sucintamente nosso percurso, descreveremos os tipos de (não) laços que estão em jogo na forma de vida neoliberal, sua origem no discurso capitalista, as modalidades de gozo e as possíveis oposições pelo discurso do analista. A seguir, percorreremos o perspectivismo ameríndio e as especificidades de seu laço social forjado no animismo. Um laço expandido em relação a um laço ocidental cada vez mais restrito, fundado no totemismo e remodelado pelo neoliberalismo. A partir dessas discussões, marcaremos as diferenças entre os laços sociais ameríndios e os neoliberais.

A terceira parte de nossa discussão toma como ponto de partida a oposição natureza-cultura, de onde traçaremos aproximações possíveis entre o pensamento ameríndio e o psicanalítico e, em particular, discussões sobre o infamiliar, maneiras de se relacionar com o mundo exterior e a topologia lacaniana. Se o laço social parece ser um dos campos de batalha escolhidos pelo neoliberalismo para sua estratégia de expansão, pretendemos nos engajar nessa disputa reforçando a noção psicanalítica de laço social com o modelo antropológico do perspectivismo ameríndio. Sucintamente, nossa tese é que fazer laço social é resistir ao neoliberalismo.

O presente trabalho se baseia em uma aproximação entre ideias psicanalíticas e perspectivistas como contraponto e estratégia de enfrentamento a premissas neoliberais. Trata-se de uma escrita de natureza exploratória, na qual, devido ao escopo e à natureza do projeto, não é possível dar o devido espaço a intrincadas discussões conceituais (e nem seria este o objetivo). Nossa pretensão não é propor uma discussão exaustiva teoricamente, mas mapear pontos fronteira entre a psicanálise e o pensamento ameríndio, colocando-os em pauta para debate e escrutínio acadêmico, testando suas potências enquanto resistência ao neoliberalismo. Reconhecendo os limites dessa opção, arriscamo-nos nesse terreno metológico minado, propício a acidentes teóricos e éticos, para pensarmos como a psicanálise pode ajudar a abrir espaço para essas formas de vida que foram invisibilizadas, perseguidas e exterminadas justamente por não se adequarem à lei totêmica e à produtividade ocidental. Tomamos a psicanálise como aliada de sujeitos oprimidos e instrumento de oposição ao genocídio em curso.³

³ De acordo com o IBGE, em 1500, estimava-se entre 2.5 a 5 milhões de indígenas no Brasil. Hoje, haveria menos de 900 mil. No período de escrita desse trabalho, uma aldeia yanomami foi incendiada, com 20 indígenas dados como desaparecidos e uma menina de 12 anos violentada e morta por garimpeiros.

Antes de avançarmos, algumas palavras sobre nosso horizonte ético-político se fazem necessárias. Eticamente, temos e mantemos em mente que a psicanálise é sobre um tipo de sujeito gestado no ocidente ao longo da idade moderna e nascendo no século XIX. Isto é, Freud começa a desenvolver sua ciência escutando um sujeito de matrizes iluministas e românticas, que preza por sua racionalidade e suas conquistas científicas, habitante de um mundo industrial em consolidação e lidando com toda transformação social que veio a reboque. Logo, qualquer transposição do saber e da prática psicanalítica para outra sociedade e outro tipo de sujeito deve ser feita de forma bastante rigorosa teórica, clínica e eticamente.

Não nos propomos aqui a psicanalisar povos ameríndios, visto que, nesse caso, não seríamos muito diferentes dos primeiros antropólogos europeus da virada do século XIX. Estaríamos realizando uma ação opressiva travestida de uma ação com objetivos científicos – um típico gesto colonial. Por isso, falamos do impacto do pensamento e ontologia ameríndios na psicanálise, e jamais o inverso. Como disse Melman (2000, p. 20), “[...] civilizar não quer dizer outra coisa senão impor sua castração ao outro”.

Politicamente, tomando como inspiração a longa resistência indígena, intencionamos pensar oposições ao neoliberalismo, essa besta onipresente que dita as gramáticas desejantes e modula circuitos pulsionais cada vez mais pautados no tripé individualidade, competitividade e produtividade; que oferece e exclui significantes para identificações que lhe sustentem; que gere desde o mercado financeiro até as formas de sofrimento psíquico.

Tomamos a psicanálise como possibilidade de resistência ao neoliberalismo e seu desfazimento de laços sociais. Soler (2016, p. 31) esclarece nossa postura melhor do que conseguiríamos: “[...] desta nossa época de individualismo triunfante no capitalismo [...] cabe a nós [psicanalistas] a responsabilidade de ter o que dizer sobre a questão do laço social”.

Perfilamo-nos com Safatle, Silva Junior e Dunker (2018, 2021) no imperativo de produzir conhecimento para produzir antagonismos ao neoliberalismo. O tamanho e a complexidade do neoliberalismo justificam seu estudo, reflexão e resistência nos mais variados campos. A psicanálise não pode e não tem passado ao largo desse enfrentamento. Nesse sentido, o presente trabalho explicita sua posição crítica e engajada.

O conto de Guimarães Rosa termina com o visitante, ao presenciar a metamorfose final, disparando contra o onzeiro-onça. Mais que não suportar a possível ameaça de uma onça, ele não é capaz de tolerar o encontro com o real da indeterminação e, então, inutilmente, tenta matá-lo. Tiros disparados na tentativa de compensar a falha do simbólico que desvela o real, a violência como sucedâneo das palavras insuficientes. Ironicamente, ao imaginar que se protege, o visitante perde uma oportunidade de alargar seu registro simbólico para que, finalmente, dê conta de tamanha alteridade e contingência. Operação da mais alta centralidade e urgência nos dias presentes.

Ao fim, acaba por defender uma ontologia, um sistema econômico que o explora, que não hesitaria em matá-lo, como o faz cotidianamente, em nome da produtividade. Um sistema que, tal como ele fez com o onzeiro-onça, não o considera genuinamente um ser humano. Nessa verdade com estrutura de ficção (LACAN, 1956-1957/1995), pode a psicanálise evitar esses tiros e, ao invés, oferecer apoio às alteridades existentes, alterando o desfecho da história? Nossa aposta é de que sim.

1. LAÇOS SOCIAIS E NEOLIBERALISMO

A filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber do senhor

Jacques Lacan

1.1 DISCURSOS E LAÇOS

Discurso é o que faz laço, nos ensinou Lacan (1969-70/1991). Desse aparentemente simples ponto de partida, começamos a pensar os laços sociais como estruturados pela linguagem, diretamente relacionados com circuitos de afetos e regime de gozos, como aquilo que expõe e regula vínculos sociais entre sujeitos, bem como objetos causa de desejo. São formas possíveis do sujeito adentrar na sociedade, estabelecendo redes políticas e configurações éticas e maneiras tanto singulares quanto coletivas de se engajar no corpo social, sustentando-o ou questionando-o.

A teoria dos discursos foi pensada por Lacan para formalizar os laços sociais. Em uma leitura freudiana (1912-13/2012), o laço social surge da tentativa dos irmãos se organizarem após o parricídio originário. Trata-se de diferentes formas das fratrias lidarem, ao longo da história, com as consequências e os eventuais retornos dessa violência inaugural (POLI, 2004).

A primeira identificação, totêmica, é com a fratria: unidos pelo banquete, os irmãos se identificam entre si pelo fato de terem devorado o pai, partilhando a culpa que se transforma em lei. Seria um compromisso de cumprimento das leis e organização social, bem como sexual, via uma distribuição equiparada de poder com o intuito de preservar a estabilidade social e prevenir conflitos. Contudo, como debateremos, nessa fátoria, há “irmãos que são mais irmãos que outros”. A sociedade ocidental se forma no seio dessa desigualdade fundante e dela necessita para sua sustentação.

Voltando a Lacan, sua teoria dos discursos é composta de elementos (letras), lugares (quadrantes) e funções (operadores lógicos). Cada um dos discursos tem sua distribuição própria dessas letras nesses lugares e funções (CASTRO, 2009). A tese do autor é a de que as relações entre os seres humanos se sustentam por meio dos discursos; logo, discursos instauram laços sociais. “Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significativa, o aparelho, cuja mera presença [...] domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras” (LACAN, 1969-70, 1991, p. 177). Discurso é, portanto, uma modalidade de estruturação do laço social baseada na ordenação de quatro elementos — a , $\$$, $S1$, $S2$ — alojados em quatro lugares diferentes:

- (i) O lugar do agente, poder ou semblante;
- (ii) O lugar do trabalho, Outro/outro, ou gozo;
- (iii) O lugar da produção, perda ou mais de gozar;
- (iv) O lugar da verdade.

Rabinovich (2001) nos esclarece que o agente é o organizador do discurso, quem domina o laço social; o outro é a diferença, a quem se encaminha o discurso; a produção é o efeito do discurso, o produto fabricado em seu funcionamento; e, por fim, a verdade, nunca dita em sua inteireza, escora o discurso sempre em interdição com a produção.

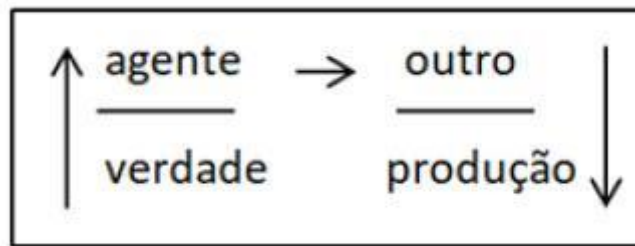


Figura 1 - Posições dos discursos

As posições são ocupadas por quatro elementos. S1 é o significante-mestre, marcando e determinando o sujeito por sua ação o significante pelo qual outros significantes são ordenados. S2 é o saber, o que conecta os significantes, o termo para quem S1 representa o sujeito enquanto efeito de uma cadeia significativa.

“A psicanálise é o descobrimento de um saber que não se sabe – o inconsciente – cuja articulação é a do S2” (COELHO, 2006, p. 110). A letra “a” concerne ao objeto *a*, ou seja, o resto dessa operação que cria o sujeito na cadeia significativa, sendo o condensador de gozo e aquilo que causa o desejo *e*, posteriormente no pensamento lacaniano, o mais-de-gozar. Por fim, \$ revela o sujeito cindido pela barra, barrado pelo significante, pela incompletude inerente, o que permite uma constante a possibilidade de um vir-a-ser. A barra (/) sinaliza a resistência à significação, colocando em movimento a operação do recalçamento.

Os discursos não formam uma configuração exaustiva e rígida mas, na verdade, um esquema móvel, aberto a giros e torções, os quais se dão em torno das quatro posições. A rotação dessas quatro letras em um quarto de giro, mantida inalterada a sua sequência, resulta em quatro matemas (CASTRO, 2009). Dessa rotação, produz-se quatro discursos possíveis: o da histórica, o do universitário, o do mestre e o do analista. Neste trabalho, nos interessaremos pelos dois últimos, na intenção de dar conta de um quinto discurso e sua possível derivação.

O pensamento lacaniano implica que os discursos carregam em si a falta estrutural do sujeito e sua conseqüente incurabilidade, constituindo-se por demandas que se repetem ao buscarem algo perdido, mas que, em realidade, nunca foi possuído. Tal ação move o sujeito, causando o desejo.

Lacan (1969-1970/1992) formula que o significante barra a completude, isto é, entrar na estrutura discursiva é perder algo, pois a linguagem é sempre aproximativa: o sujeito é faltante porque fala e fala porque é faltante. O objeto *a*, por ser o resto da cadeia, resiste ao apossamento significativo, circulando jocosamente entre os significantes, desafiando-os a capturarem-no, tornando patente essa falta do simbólico. O resultado é a impossibilidade de se dizer toda a verdade. “Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam as palavras” (LACAN, 1974/1993, p. 11). Cnicamente, o capitalismo atua nesse impossível da completude, ofertando uma aparente cura.

1.2 DO MESTRE AO CAPITALISTA

Sempre atento às transformações econômicas, sociais e libidinais de seu tempo, Lacan conjectura um quinto discurso que parece contradizer sua premissa inicial ao não realizar a operação que, justamente, o caracteriza enquanto tal – um discurso que não faz laço. Há quase 50 anos, Lacan (1972/2001) formalizava, em seu ensino, o discurso do capitalista, cuja origem é distinta da dos demais, pois não se forma por meio de um quarto de giro, mas se deduz por uma torção do discurso do mestre. Lacan altera o discurso do mestre por meio de uma troca dos termos que ocupam os lugares do lado do sujeito, agente por verdade, *S1* por $\$$; preservando as posições daqueles que estão no lugar do outro, *S2*, e produção, *a*.

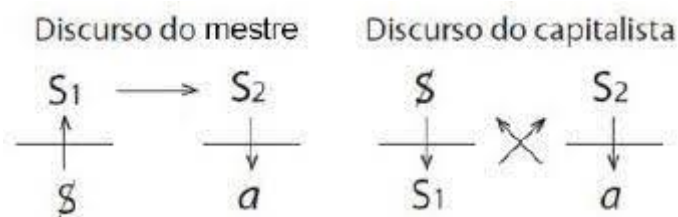


Figura 2 - Matema dos discursos do mestre e do capitalista

Portanto, o discurso do capitalista não se coloca a trabalhar por meio dos movimentos de progressões ou regressões de um discurso anterior.

Ele é uma mutação gerada por uma operação imprevista no discurso do mestre, a saber, a transposição da barra que separa o significante mestre, na posição de semblante, do sujeito barrado, na posição da verdade. Há uma inversão entre significante mestre e sujeito barrado, o que muda a ordem entre os elementos do discurso. (DUNKER, 2019, p. 120)

Comparando as flechas dos dois discursos, percebemos essa falta de movimentação e de ligação entre as posições, uma circulação fechada, enquanto os demais discursos possuem circulações básicas. Fechado em si, o discurso do capitalista é incapaz de forjar laços sociais.

Sua dinâmica é essencialmente um deslizamento⁴ do discurso do mestre, e, mais precisamente, do saber: “[...] o saber, no primeiro estatuto do discurso do senhor, é a parte do escravo, o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32). Lacan afirma que o saber (*savoir-faire*) está do lado do escravo, e lhe pertence. O campo próprio do escravo é o saber, o primeiro é caracterizado como suporte do segundo. “O que descobrimos na experiência de qualquer psicanálise é justamente da ordem do saber, e não do conhecimento ou da representação. Trata-se precisamente de algo que liga um significante S1 a um outro significante S2” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 30).

Ou seja, Lacan parece nos ensinar que o saber é também da ordem da continuidade da cadeia e garante os elos entre seus significantes. Sem o saber, a cadeia é interrompida, logo, o escravo é o fiador da cadeia. O mestre, então, precisa se apropriar desse saber em seu giro discursivo e um de seus instrumentos é a filosofia: “o que designa a filosofia em toda sua evolução? Isto – o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 20).

Há, portanto, uma transição de mestre para capitalista e ela se deve à mudança de posição do saber. O saber passa do escravo para o senhor no discurso do mestre. Em seguida, o discurso capitalista posiciona o saber espoliado do escravo no lugar do agente, sendo esse deslizamento o mecanismo responsável pelo sucesso e pela longevidade de sua dominação. Uma nova posição com relação à ciência se faz condição para essa transformação, a qual ganha autonomia, agência própria. Sucede-se, então, um refinamento do discurso do mestre devido a sua união com a ciência.

A partir de Descartes, o saber, esse da ciência, se constitui sobre um modo de produção do saber. Do mesmo modo que uma etapa essencial de nossa estrutura, que nós chamamos de social, mas que é em realidade metafísica e que se chama o capitalismo, é a acumulação do capital, a relação do sujeito

⁴ Mais especificamente, trata-se de uma derivação lógica do discurso do mestre, feita através da torção da parte lateral esquerda ($S1/\$ \rightarrow \$/S1$).

cartesiano com esse ser que aí se afirma está fundada sobre a acumulação do saber. (LACAN, 1964-65/2006, p. 410)

A demanda por saber torna-se incessante, um imperativo de continuar produzindo ciência para poder se sustentar como capitalista e encobrir a verdade: o saber/ciência não lhe pertence. Estaria Lacan percebendo precocemente um deslocamento do discurso do mestre em função de transformações na economia? (DUNKER, 2019). Em seu estilo particular, Lacan produz tanto a pergunta quanto a resposta:

[...] como é que esse discurso (do mestre), que se escuta tão maravilhosamente bem, pode ter mantido sua denominação? Isto é provado pelo fato de que, explorados ou não, os trabalhadores trabalhem. Jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. Falo dessa mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 178)

De forma geral, todo discurso é, em algum sentido, de dominação, pois certa ação praticada pelo agente do discurso recai sobre o outro e, assim, algo é produzido como efeito dessa relação. Dessa forma, todo discurso funda um poder. Lacan, nesse ponto, faz um retorno a Marx, tal como fez a Freud, e aponta uma miopia na leitura de seus seguidores. Marx já teria compreendido que, tanto no discurso quanto na produção, há algo que permanece velado e por isso pode ser apropriado pelo capitalista. Há um resíduo de valor e gozo que sustenta e move o capitalismo. “E eis que Marx lhes ensinou que a única coisa que está em jogo é a mais-valia[...] A mais-valia é isso[...] é o mais-gozar.” (LACAN, 1972/2001, p. 18). “Só isso faz o sistema funcionar. É a mais-valia. O capitalismo aí recebeu seu salto, seu impulso.” (LACAN, 1972/2001, p. 29).

Ao dispor a mais-valia como causa de desejo, o discurso capitalista põe em funcionamento seu sistema produtivo, tendo como base a exploração do trabalho e do gozo do sujeito. “O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo” (LACAN, 1969-70, p. 84). Marx precocemente constata uma passagem na qual “Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de um certo momento da história [...] a partir de um certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital.” (LACAN, 1969-70, p. 188-189).

Ao ser quantificada, a mais-valia/mais-gozar pode ser acumulada e utilizada na lógica econômica do sistema. Apoderado e transformado em um saber de mestre, o saber

do escravo passa a circular no mercado, transformado ora em produto, ora em capital. Temos, então, o lucro.

É importante notar que lucro não se confunde com mais-valia, o último é condição do primeiro. A mais-valia é o que se produz, o lucro é o que se contabiliza disso que foi produzido. E essa contabilização está justamente condicionada à inversão entre S1 e \$, é preciso que o mestre (S1) assuma o lugar da verdade, de onde poderá articular e se apropriar do produto (S1 → a) e o escravo assumo o lugar de agente do processo produtivo. Em suma, é preciso que ele trabalhe não como escravo, isto é, como subordinado aos ditames do senhor (S1/\$), mas – já em termos neoliberais – como empreendedor, empresário de si.

O capitalista não pode se apropriar por completo do lucro, pois, assim como a verdade a partir da qual ele é contabilizado é meia-dita, o lucro pode apenas ser meio-possuído: o capitalista deve constantemente reinvestir uma parcela para que aconteça uma expansão contínua do excedente mais-valia. O mesmo vale para o circuito de gozo. Tal como a mais-valia, o gozo espoliado é reinvestido para produzir mais gozo, um gozo excessivo do qual ninguém se apossa na íntegra, nem mesmo o capitalista, pois necessita retornar algo para o sistema para mantê-lo em funcionamento. Se capital gera mais capital, isso vale igualmente para o gozo.

O sistema cobra seu quinhão de lucro e de gozo e rapidamente percebemos que, na realidade, a montagem mais-valia/mais de gozar não serve ao capitalista enquanto indivíduo, mas, sim, a essa abstração chamada mercado. Tudo se passa como se o trabalhador não tivesse nenhuma perda, seja de valor produzido, seja de gozo, sendo assombroso como a espoliação do gozo é encoberta. Vejamos como é montada essa farsa.

Há uma derrapagem dos significantes que é inerente a cada discurso, causando giros e permutações. O discurso capitalista busca gerenciar essa derrapagem e colocá-la a seu serviço. Dunker (2019, p. 124), analisando a astúcia do discurso capitalista, constrói a hipótese de que a inversão entre o significante mestre e o sujeito produz a ideia de “[...] ser alguém, no sentido de ter uma identidade, pela qual se fazer reconhecido bem pode ser descrito como um tipo de identificação, no qual, um significante mestre troca de lugar com o sujeito.”

O escravo goza no cumprimento das leis e ordens acreditando que o mestre tem o poder de lhe restituir um gozo total, perdido na castração. Contudo, no discurso do mestre, a barra que separa o S1 do \$ esconde a verdade do discurso, ou seja, o senhor também é castrado, sendo, portanto, incapaz de proporcionar o gozo irrestrito ao escravo. Ao não perceber o escamoteamento, aceita o jugo, sustentando o senhor em sua posição de domínio. É sobre essa alienação de classe e de significante que o marxismo e a psicanálise atuam respectivamente. Neste trabalho, focaremos somente na psicanálise.

Tal como o escravo e o proletário, o mestre e o capitalista são usados, servem igualmente a um senhor, se endereçam a Outro. Por esse percurso, desvelamos um duplo embuste do discurso do mestre e do capitalista: o saber não lhes pertence, nem originalmente, nem quando apropriado, visto que é colocado não a seu próprio serviço, mas ao serviço do sistema.

Acreditar que o saber é de sua posse e está livremente a sua disposição é o engodo do capitalismo sobre o capitalista, do qual encontramos um exemplo paradigmático na atual figura do empreendedor. Essa artimanha atinge seu auge quando muitos ambicionam ou mesmo já se consideram capitalistas, agentes, quando, na verdade, ocupam o termo de outro no discurso, aquele que é colocado para produzir justamente para o agente. O sujeito, desprovido dos meios de produção e do saber, acredita que produz para si, e não para o Outro. O truque é fazer o sujeito se crer agente no discurso capitalista.

Truque que, como veremos, ganha uma escala ainda maior no neoliberalismo e sua doutrina do empresariado de si. O empreendedor se julga capitalista, no entanto, enquanto não for dono do meio de produção/saber, jamais o será. Mesmo os poucos que o são, nos parece que, em última instância, o capitalismo coloca o capitalista para trabalhar sua própria sustentação enquanto sistema. Tal sistema é sempre o agente último, colocando o capitalista como outro. E, ainda assim, os pares espoliados, escravo e mestre, proletário e capitalista, gozam.

Já é largamente debatido na literatura da área o impacto do discurso capitalista sobre os modos de gozo contemporâneos (OLIVEIRA, 2004; LUZTOSA 2009; LIMA, 2013). Se o mestre se apropria do saber do escravo, expropria seu gozo gerando lucro, o capitalista nem esse esforço mais dispense. Coloca o outro para produzir prescindindo de

ordens externas ao formar um sujeito servo não somente do mestre, mas de um imperativo superegótico que lhe impõe um mais-de-gozar impossível e insaciável (LIMA, 2014).

Sua dinâmica interna, a inversão entre significante-mestre e sujeito, conduz a uma busca pela forclusão da castração, criando a ilusão de um sujeito onipotente, já que, agora, não é mais um sujeito barrado (\$) que está no lugar da verdade do discurso, mas sim um significante-mestre. Seu matema pode, então, ser interpretado como uma passagem do Supereu freudiano – esse que exige a renúncia, diz “não” e cerceia o gozo – para o supereu lacaniano, o qual fornece dois imperativos conjugados: goze! (consuma!), “trabalhe!” (produza), e goze produzindo.

À falta de relação entre agente e outro e circulação dos termos no discurso capitalista somamos agora a ideia desse sujeito autônomo que crê ser possível escapar da castração e atingir um gozo completo. Se já não é mais preciso um sacrifício pulsional e a limitação do gozo para viver em sociedade, como fazer laços sociais? Freud provavelmente teria embaraços para responder a essa questão.

O laço social torna-se obstáculo para a completude prometida a esse sujeito na medida em que atua como “[...] um modo de aparelhar o gozo com a linguagem, na medida em que o processo civilizatório exige do sujeito uma renúncia pulsional no estabelecimento das relações. Dito de outra forma, todo laço social implica um enquadramento da pulsão e resulta em perda de gozo.” (BADIN e MARTINHO, 2018, p. 142).

Freud (1927/2014) nos ensina como toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia às pulsões, sendo qualquer vinculação do sujeito à sociedade tributária da negação de demandas pulsionais individuais. A civilização e sua cultura se formam a partir de interditos, renúncias pulsionais em nome da vida em sociedade. Logo, forjar e sustentar laços sociais implicam em ceder no próprio gozo.

O discurso capitalista vai na contramão dessa premissa freudiana ao afirmar que não é preciso prescindir de nenhuma parcela de gozo individual, nos ofertando um gozo ilimitado. Sua mensagem é a de que não precisamos renunciar a nada para o convívio social e, sendo assim, todos os discursos e seus laços são um aparelhamento do gozo, menos o discurso capitalista. Trata-se do individualismo extremado ilustrado bem por

máximas neoliberais como “não há sociedades, há apenas indivíduos” de Margaret Thatcher.

No discurso capitalista, o objeto *a*, antes incapturável pelo significante, passa a ser acessível diretamente ao sujeito sem qualquer mediação simbólica, o que torna a alienação dos explorados cada vez mais intransponível. Temos o capitalismo como uma fantasia da captura do objeto *a*, completude do sujeito e perpetuação de um gozo que se mostrará fatalmente mortífero.

O discurso capitalista, além de não demandar a renúncia pulsional, vai além e instiga incessantemente o auto investimento pulsional, fortalecendo a já predisposta posição sempre demandante do sujeito. Trata-se de ofertar um gozo não singularizado, mediado por objetos de consumo, os quais seriam uma promessa de cura para a falta e o mal-estar. O esforço do sistema vai no sentido do sujeito não ter consciência de sua posição de não idêntico a si, essencialmente indeterminado, exposto a contingências e irremediavelmente faltante para, dessa forma, demandar aquilo que o capitalista oferta.

Entender a demanda como desejo, engano neurótico por excelência, é o cálculo feito para fazer do sujeito um consumidor de seus produtos “[...] elevados à categoria de objetos-tampão da falta estrutural denominados (por Lacan) *latusas* de modo a estimular o excesso de gozo.” (TEIXEIRA e COUTO, 2010, p. 583). *Latusas* seriam suplementos do gozo ofertados pelo capitalismo, prometendo a sutura da falta-a-ser via objetos.

A demanda incessante que o sujeito tem por novas mercadorias e sua insatisfação evidenciam como “[...] o discurso capitalista tem êxito em transformar a insatisfação constitutiva do desejo humano em uma insatisfação comandada pelo mercado.” (LUSTOZA, 2009, p. 47). O capitalismo tenta remodelar a ideia do objeto *a* como objeto perdido, tornando-o possível ao sujeito, o qual passa, então, a vislumbrar um gozo absoluto que (não) sabemos (im)possível. Ao rejeitar a castração, insinua a possibilidade de sermos completos, não faltantes: tenta-se ignorar a divisão e a incompletude inerentes ao sujeito.

O sujeito, alienado e inserido nesse circuito enganoso, passa então a autorizar – e até mesmo defender – os ditames capitalistas e a construir uma fantasia insustentável de onipotência igualitária entre todos, dado que todos os sujeitos podem e devem sonhar em se tornar, eles próprios, os pais da horda primeva. Testemunho maior dessa ilusão é como

a fátoria tem fracassado ao longo da história em sua função de prevenir conflitos. O senhor feudal, o senhor de engenho são réplicas do pai em seus pequenos mundos. Contemporaneamente, o empresário de si, o empreendedor, o *self-made man* aspiram a essa posição de gozo absoluto, como se a sociedade pudesse ser povoada de pequenos pais primeiros em seus diminutos domínios. Este é o discurso do neoliberalismo.

1.3 NEOLIBERALISMO, UM SEXTO DISCURSO?

Marx (1857-1858/1989) indica como os modos de produção são distintos em cada momento da história e como essa diferença marca a sociedade humana. Uma produção rural e artesanal é suplantada por relações industriais, por exemplo, e, assim, novos modos de produção necessitam de novos discursos. Imersos em sua rede, muitas vezes naturalizamos os discursos, tomando-os como dados ou óbvios. Contudo, eles nada têm de naturais, não são imóveis ou estáticos no tempo e são, antes de tudo, históricos.

Como exemplo, podemos ler a transição do mestre para capitalista que Lacan elabora como uma atualização histórica de sua teoria dos discursos à dinâmica do capital que se consolidava em sua época. Tenhamos em mente que ele escreve sua teoria dos discursos ainda na década de 60, isto é, na altura dos primeiros anos do neoliberalismo. Por exemplo, a Conferência de Milão (1972) foi proferida um ano antes do golpe em Salvador Allende que transformou o Chile no primeiro experimento de políticas neoliberais. Se neonato em sua época, o neoliberalismo encontra-se exaustivamente estudado e debatido no momento presente.

Seguindo Dardot e Laval (2017), tomamos como estrategicamente equivocado pensar o neoliberalismo como apenas uma nova etapa do capitalismo. De certa maneira, é verdade; mas não deve se resumir a isso, pois suas constantes mutações já o transformaram em outro tipo de besta. O neoliberalismo estende a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida. Mas, de que lógica estamos falando?

“O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 17). Concorrência que, para o neoliberalismo, ao contrário do pensamento liberal clássico, não se sustenta por si só, não é necessariamente natural na sociedade, mas precisa ser produzida e introjetada tanto no

Estado quanto no indivíduo. Trata-se uma normatividade imposta pelos mais diversos meios, de educação formal à indústria cultural, e também coercitivamente, excluindo da sociedade sujeitos que não se adequam – isto é, que resistem. “Sua norma fundamental é a competição mortífera modelando tudo da vida social introjetada na subjetividade dos indivíduos pelo capital e seu mercado.” (p. 3)

Os autores argumentam como é ingênuo pensar o neoliberalismo como um mero sistema econômico ou somente uma ideologia que mascara interesses e naturaliza processos históricos, tal como foi tradicionalmente considerado o capitalismo. A tese é que

[...] o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. Racionalidade que tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 16).

Trata-se, portanto, utilizando as palavras dos autores, de uma “nova razão do mundo”. Uma nova razão baseada na lógica do capital e da competição aplicada agora ao indivíduo e à sociedade em todas as esferas, inclusive aos seus laços sociais. Trata-se de um sistema normativo baseado em competitividade, produtividade e maximização de lucros que regula o modo de estar no mundo do sujeito contemporâneo. Não por outro motivo, o neoliberalismo não mede esforços para acabar com formas de vidas calcadas na coletividade, ou seja, formas de laço social.

Se, para os autores franceses, trata-se de uma nova razão, um grupo de pensadores brasileiros progride nessa tese e trata o neoliberalismo como uma nova forma de vida, uma maneira ocidental contemporânea de estar no mundo e de (não) se relacionar com outros. Ao realizar a troca de razão por forma de vida, é possível levar até as últimas consequências os efeitos neoliberais, pois “[...] a forma de vida neoliberal descobriu que se pode extrair mais produção e mais gozo do próprio sofrimento” (DUNKER; SAFATLE E SILVA JUNIOR, 2021, p. 10). A forma de vida neoliberal, fundada na individualidade e competição, coloca-se como uma nova etapa do desenvolvimento humano individual, social e libidinal, tentando prescindir ao máximo de laços sociais para sua estruturação.

Seja o neoliberalismo um novo sistema de produção, como pensaria Marx; uma nova razão do mundo, como propõem Dardot e Laval; ou uma forma de vida, como

ambicionam Dunker, Safatle e Silva Junior, o que parece estar em jogo é uma nova forma de estar e se relacionar com o mundo e, sendo assim, uma atualização do discurso do mestre-capitalista para o neoliberal é forçosamente necessária.

Se houve uma mutação das formas de vida capitalistas na passagem para o modelo neoliberal, isso se deu também pela via de uma transformação discursiva que ela operou. Soler (2011) avança nesse terreno ao nos mostrar a maneira pela qual cada discurso reflete em uma modalidade distinta de laço social, mas “[...] como no discurso capitalista Lacan escreve um discurso que desfaz o laço social, ao invés de enlaçá-lo” (p. 55). Soler continua: “Lacan nos diz que o discurso capitalista desfaz o laço social, desfaz todas as solidariedades sociais e deixa cada um cara a cara com o objeto causa” (p. 60).

Tal desfazimento social ganha substância na lógica da competição e do empresariado de si. Notemos aqui uma sutil, contudo, crucial atualização realizada pela psicanalista francesa: o discurso do capitalista, além de não forjar laços, também passa a desfazer os laços existentes. Estaria Soler lendo Lacan à luz do neoliberalismo? Tal desenvolvimento se faz bastante necessário, já que, passado meio século da teorização inicial de Lacan, a dinâmica do capital e seus efeitos sociais e psíquicos tomaram outras proporções. Acompanhando a autora, propomos pensar essa fase mais aguda do discurso capitalista como uma operação direta e planejada do neoliberalismo, o qual, como argumentaremos adiante, diferentemente do seu precursor liberalismo, é profundamente intervencionista na sociedade. Propomos que uma de suas intervenções maiores seria o ataque aos laços sociais.

O neoliberalismo realiza uma operação de desinvestimento na vida coletiva em contrapartida a um reinvestimento na vida individual, tentando desfazer o comunitário e redirecionar afetos do âmbito do partilhado para a esfera do indivíduo. Paradoxal e ironicamente, para o neoliberalismo, o aspecto comunitário é um risco ao tecido social, pois faz furos em sua lógica discursiva e seu regime de afetos. Laço social torna-se, portanto, uma ameaça direta.

Para se defender desse risco, o neoliberalismo passa a produzir impotências subjetivas, barrando a realização de um sujeito no interior do social. Ao desfazer laços, desfaz também o sentido da coletividade, fundamento primeiro de organizações, classes sociais ou qualquer forma de oposição comunitária possível ao sistema, ação que,

evidentemente, muito interessa à sustentação neoliberal. É por meio do laço social que gestamos possibilidades de organização social para questionarmos o funcionamento capitalista. Nadir Lara (2010) argumenta que os movimentos sociais, assim como o discurso da histórica, interpelam o saber e, no caso, questionam algo dessa lógica capitalista; por isso, são perseguidos.

Porém, confiamos que tal manobra nunca é completa, podendo ser desfeita. Lacan reconhece a imperfeição dos discursos, afirmando que em todo e qualquer discurso há pontos de fuga, vazamentos e furos. “É por escapar (no sentido do tonel) que um discurso adquire seu sentido, ou seja, pelo fato de seus efeitos serem impossíveis de calcular” (LACAN, 1972/2003, p. 550). Furos que podemos alargar.

1.4 DISCURSO DO ANALISTA COMO RESISTÊNCIA

O discurso do analista foi chamado por Lacan como o avesso do discurso do mestre. Averso em termos de matema, visto que no lugar de agente, não está o significante mestre (S1), mas, sim, o objeto *a* como causa de desejo (BADIN e MARTINHO, 2018). Assim, o analista, ao ocupar o lugar de agente, oferece-se como causa de desejo. Posição essa que nos deparamos diariamente na clínica, sendo uma grande dificuldade suportá-la. Além do giro e, talvez, mais contundentemente ainda, trata-se de oposição ao discurso do mestre porque o discurso do analista é o único que trata o outro como sujeito (BADIN e MARTINHO, 2018).

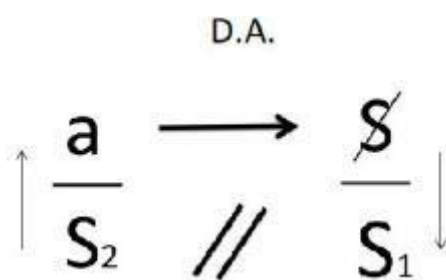


Figura 3 - Matema do discurso do analista

Se no discurso do capitalista o laço social fracassa, a longo prazo, ocorrerá o fracasso do próprio capitalismo porque o homem é um ser que constitui no laço social (ALBERTI, 2000). Logo, se filiando a Marx, o psicanalista francês pensa que as

próprias contradições do sistema e do discurso capitalista o levarão ao seu próprio colapso. Lacan, em Milão, vaticina:

[...] a crise não do discurso do mestre, mas do discurso capitalista, que é o substituto dele, está aberta. De jeito nenhum lhes digo que o discurso capitalista seja medíocre; é, pelo contrário, algo loucamente astucioso. Loucamente astucioso, mas destinado a explodir... É porque é insustentável... anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*].” (1972/2001. p. 17-18).

Ao menos essa é a premissa.

Dunker (2019) ressalta a etimologia de consumir, destruir, esgotar, acabar, gastar até o final (*consumere* em latim). Processo de exaustão que se intensifica quando o substantivo consumo se torna um verbo conjugado no imperativo: consuma! Dada essa finitude, o psicanalista brasileiro questiona se, mesmo ao corromper tantas regras, o discurso capitalista seria mesmo um discurso na acepção dos outros 4, e argumenta: “o termo ‘insustentável’ é decisivo para entendermos a diferença deste discurso para os outros quatro” (p. 124). Se o discurso é precário, no limite insustentável, é de se esperar que seu laço também seja igualmente frágil. Contudo, ainda assim, persiste.

O neoliberalismo tem desafiado seguidamente ao longo das décadas a previsão de Marx e Lacan de que suas contradições internas, sejam econômicas, sejam discursivas, conduzirão eventualmente ao seu fim. A sagacidade ressaltada por Lacan parece ser não somente da sobrevivência, mas também da multiplicação do discurso a despeito da crise aberta desde sua fundação. Não podemos deixar de pensar como a crise parece ser o habitat natural do neoliberalismo, na qual, paradoxalmente, ele prospera e se desenvolve. Como se opor então? Lacan nos fornece uma possibilidade.

Não é sem propósito que a conferência de Milão, única vez em que Lacan oficializa o discurso do capitalista com um matema próprio e distinto do mestre, tinha como título original *Do Discurso do Psicanalista*. Não é concebível, para o psicanalista francês, pensar o capitalismo sem a psicanálise, o discurso do psicanalista sem o do mestre, pois “a maneira pela qual estrutura esse discurso analítico[...] é exatamente oposto ao que é o discurso do mestre” (1972/2001, p. 16).

Lara Junior (2010) destaca como, a partir de 1970, Lacan alude ao sintoma como ligado ao discurso do mestre, isto é, o sintoma surgiria como retorno da verdade na falha

de um saber. Dessa maneira, podemos entender a psicanálise também como o avesso do discurso do mestre na medida em que busca revelar o despotismo e a fragilidade das posições e relações entre mestre e escravo, conteúdo encoberto pelo discurso e recalçado pelo sujeito. A psicanálise tem como meta fazer emergir o fato que o escravo (e o analisando) sabe, seu *savoir-faire* lhe pertence, mas que ele persiste em não querer saber e se apossar.

Em um linguajar mais próximo da clínica, o discurso do analista nos fala sobre a travessia da fantasia fundamental, isto é, ultrapassar o organizador central da vida do sujeito, desestabilizar o lugar de onde provém sua fala. Se a fantasia é, para o sujeito, a realidade mais fundamental, a análise busca abalar e propor alternativas a essa realidade que parece cristalizada em seu regime fixo de sentidos, promovendo, se bem-sucedida, transformações na relação do sujeito com ele próprio e com o mundo. Ao mudar essa interação, se abre para possibilidades de novos enlaçamentos. O discurso do analista deve ser capaz de levar o sujeito a atravessar fantasia neoliberal de produtividade e competição como caminhos para um gozo irrestrito, expondo a incapacidade do sistema de lhe restituir um objeto perdido. Deve reinstaurar a castração, reafirmando o princípio da realidade e um gozo sempre parcial já que limitado pelo coletivo. O analista deve denunciar o roubo do saber.

O discurso do analista se materializa a partir da cisão Sujeito e Outro, fazendo com que o primeiro busque a singularidade do seu desejo e retirando o segundo do lugar de autoridade absoluta. “O discurso do analista é o único em que a causa do laço social coincide com a causa do sujeito”, nos ensina Quinet (2009, p. 36). No discurso do mestre, o Outro é fantasiado pelo sujeito como aquele que se encontra em posição de mando, pois seria completo e onipotente, podendo fazer o sujeito igualmente completo e onipotente. Alberti (2000) nos mostra como Lacan pensou o discurso do psicanalista como saída para o impasse autodestrutivo do discurso do capitalista.

O discurso do psicanalista é o único que dá lugar de sujeito ao outro - nesse discurso o sujeito está na posição do outro e o psicanalista é mero objeto a. É essa posição do psicanalista como agente do discurso que pode subverter e barrar o discurso do capitalista no qual o sujeito se crê agente sem se dar conta de que age somente a partir dos significantes mestres que o comandam e que, no discurso do capitalista estão no lugar da verdade.

Há, portanto, uma aberta oposição da psicanálise ao discurso do mestre que tenta manter a alienação do sujeito para que esse continue a produzir a mais-valia e ser explorado no mais-de-gozar. Não é sem motivo que Dunker (2019) nos lembra que no período da Conferência de Milão começa o processo de purificação e expurgo da psicanálise em relação ao DSM. Para o autor, esta separação entre psicanálise e discurso psiquiátrico hegemônico pode ser sincronizada com a passagem do modo de vida liberal ao capitalismo neoliberal.

Lacan prossegue falando da inércia e alienação frente ao capitalismo.

Mas o que as pessoas compreenderam é maravilhoso [...] Elas se disseram: ‘Bem, é verdade’[...] eu diria que poderiam fazer as pessoas se verdadeiramente trabalhassem um pouco, se verdadeiramente interrogassem o significante, o funcionamento da linguagem. Se elas interrogassem da mesma forma que um analisante [...] se interrogassem da mesma forma talvez daí saísse alguma coisa. (LACAN, 1972/2001, p. 18-19)

O mestre ordena “trabalhe!”, o capitalista acrescenta “consuma!” e, assim, o desejo do sujeito fica em segundo plano. Nada mais contrário à ética da psicanálise que ceder em seu desejo. Idealmente, no desenlace do processo analítico emerge um sujeito implicado com seu desejo como causa. Para tanto, a psicanálise almeja histericizar os discursos, isto é, apontar continuamente a inconsistência do Outro, seu velamento da verdade, uma política que instaure a ideia de falta-a-ser, pensando o sintoma individual como social. Afinal, se, em última instância, toda psicologia individual é social, o mesmo deve ser válido para o sintoma.

Por essa razão, Lacan (1974/1975) considera Marx o inventor do sintoma. “Buscar a origem da noção de sintoma, que não é absolutamente a se buscar em Hipócrates, mas em Marx na ligação que ele faz entre o capitalismo e o quê? – os bons velhos tempos, aquilo a que chamamos o tempo feudal” (aula de 18/02/1975).

O discurso do analista se coloca, portanto, contra o discurso do capitalista ao tentar reinstalar a castração, a falta, o mal-estar, mostrando que não há cura possível para a incompletude ou os gozos *prêt-à-porter*, e é a falta que mobiliza o sujeito; a falta da falta o paralisa. A experiência clínica deve permanecer uma permanente práxis da desalienação. A ambição é produzir um saber que, tal qual a psicologia e os sintomas, seja tão individual quanto social; um saber a respeito da alienação de classe e do sujeito frente ao Outro e seus significantes; um saber que denuncie a exploração e a desigualdade

inerente ao capitalismo; um saber possível no lugar da verdade impossível. Ou, ao menos, deveria ser.

Tania Rivera (2020) persegue esse saber social em uma provocativa releitura de *Totem e Tabu* (1912-1913). Ela sustenta a ideia do caráter ilusório da irmandade original que canibalizou o pai onipotente, introjetando a culpa e, conseqüentemente, a lei, formando uma sociedade de iguais.

Trata-se de uma tentativa de explicação antropológica para uma espécie de dispositivo social que garante igualdade entre todos, prevenindo que qualquer um dos irmãos se sobressaia, vindo ocupar o lugar tirânico do pai. Esse é o ponto diretamente atacado pela psicanalista brasileira na tese de que o “[...] esquema estrutural do advento da Lei, só pode agir como uma farsa – na medida em que simplesmente não há e nunca houve uma ‘sociedade de irmãos’ a não ser localizadamente, entre aqueles que detêm os privilégios” (RIVERA, 2020, p. 25). Aqui, há uma inversão do papel de Totem: de marcador de uma comunidade e seus laços, torna-se um “[...] instrumento de poder de alguns sobre muitos outros, em vez de traço identificatório inclusivo e igualmente partilhado entre todos” (p. 24). Dessa forma, a autora denuncia o engodo totêmico-neoliberal no qual há um banquete em que todos somos irmãos.

Um dos muitos temas colocados em xeque pela pujante afirmativa é uma suposta universalidade do ser humano, em que diferenças podem e devem ser apagadas em prol de uma sociedade harmoniosa. Como se um laço social coeso dependesse de uma semelhança entre todos e a alteridade fosse ameaçadora; dessa forma, seria impossível de se fazer laço. “O que justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesma.” (BIRMAN, 2016, p. 25).

Rolnik (1995) faz uma apologia à diferença nos incitando a refletir que existe um mal-estar constitutivo que a acompanha. Um mal-estar que não podemos eliminar, por mais que tentemos, mas que podemos transformar em potencialidade. A necessidade de lidar com a diferença nos retira da inércia, nos mobiliza, e pode contar com a psicanálise como valioso suporte. “A eficácia do dispositivo analítico está em relançar o ser em sua processualidade, desfazer nódulos de figuras identificatórias calcificadas, criar condições

para a invenção de possibilidades de vida produzidas a partir de um processamento das diferenças e não de seu rechaço.” (p. 2).

Contudo, a busca por uma homogeneidade e uma universalidade igual a um si europeu continua central para muitas escolas filosóficas ocidentais, bem como comparece, ainda que um tanto ou quanto recalcada, em discursos de alguns autores psicanalíticos até os dias de hoje. “Um discurso que seria enfim verdadeiramente pestilento, totalmente dedicado ao serviço do discurso do capitalista.” (LACAN, 1972/2001. p. 18)

Allain-Miller (2021) discorre sobre uma epidemia e crise trans que produzem uma verdadeira guerra das ideias em relação à qual ele (tenta) se posicionar de forma neutra. Como o não dito é revelador, algo que o herdeiro oficial de Lacan sabe melhor que todos nós, sua (im)postura é facilmente lida e revelada. Roudinesco (2022) argumenta que “derivadas identitárias” estão produzindo um retrocesso tanto político quanto psicanalítico, pois haveria um excesso de terminologias, como cisgênero, branquitude, interseccionalidade, que obscurecem a “situação real”. Resta-nos perguntar à psicanalista francesa: qual é a situação real?

Entendemos que a situação real é de opressão, dominação, violência e exclusão, na qual certas identidades perdem não apenas seus significantes, mas também a vida. Optamos por uma resposta de nossa colega brasileira: “O significante ‘irmãos’ recobre o campo de forma total, negando a elas [minorias] qualquer significante identitário – ou seja, qualquer reconhecimento” (RIVERA, 2020, p. 23). Nessa rápida contraposição de ideias, podemos perceber como a psicanálise pode se prestar a dois papéis opostos: sustentar o discurso neoliberal ou expor a sua farsa.

O primeiro está calcado numa ingênua, até mesmo cínica ideia de igualdade e universalidade(europeia) do homem, como se, inexorável e um tanto ou quanto magicamente, a ideia abstrata de ser humano se imporá como razão última e todos se tornariam, enfim, irmãos sentados no banquete. “Assim como toda a psicologia moderna é feita para explicar como um ser humano pode se conduzir na estrutura capitalista” (LACAN, 1964-65/2006, p. 410).

Essa função sustenta que o neoliberalismo será equitativamente benéfico para todos, visto que todos têm oportunidades que só dependem de seu mérito, o que acaba,

de fato, por produzir colonialismos renovados. E mais do que isso, parece negar o fundamento primeiro da psicanálise: a alteridade.

É paradoxal, nesse sentido, como uma teoria e prática concebidas para darem conta da diferença humana tenham, por vezes, tanta resistência para responder a algumas. Da mesma forma que, na fátia, há “irmãos que são mais irmãos que outros”, parece haver “alteridades que são mais iguais (a nós) que outras”, alteridades não derivadas, mas privilegiadas. Algumas diferenças podem ser reconhecidas e tornadas objetos de estudos teóricos e práticas clínicas, mas diferenças negras, trans, são negadas, sendo colocadas por muitos como fora da alçada psicanalítica. Sujeitos que não se prestam à produção neoliberal são excluídos do sistema e dessa psicanálise.

O segundo papel pensa a psicanálise precisamente como uma ética da diferença na medida em que Lacan (1964/1988) sustenta que o desejo do psicanalista é o de obter a diferença absoluta. Desejo o qual as psicanalistas brasileiras parecem muito mais fiéis que suas contrapartes francesas. Se o discurso psicanalítico pretende se opor ao do capitalista, é preciso combater essa falsa noção de igualdade universal calcada no mito da irmandade originária, fundamento primeiro da alienação, logo, sustentação do sistema.

Ressaltamos aqui que diferenças não são pulsões para serem contidas em nome do laço social e do bem-estar da sociedade neoliberal. Podemos mesmo pensar que as diferenças sustentam os laços ao tensionarem e mobilizarem seus termos, os enriquecem ao produzirem novas combinações e os fortalecem ao colocá-los a teste, exigindo novos rearranjos mais benéficos a todos. É possível pensar num banquete no qual não necessariamente nos tornemos irmãos, mas que, a despeito de nossas diferenças, ainda constituamos laços sociais?

A psicanálise – e, mais uma vez, recorreremos a sua ética – não pode ser cúmplice do roubo do saber do escravo pelo mestre; ela necessita, portanto, encontrar novas formas, tanto teóricas quanto clínicas, de lidar com alteridades – isto é, com sujeitos não-brancos, não-ocidentais, não-cisgêneros e assim por diante. Iniciemos, então, um diálogo com uma dessas alteridades historicamente excluídas e dizimadas.

Se Lacan coloca o discurso do analista como reação ao capitalista, neste trabalho, ambicionamos somar outra: o perspectivismo ameríndio. A seguir, argumentaremos como o modo de vida ameríndio e seus laços sociais extensivos e intensivos propõem

uma resistência ao discurso capitalista. Não por outro motivo, é alvo de violência e extermínio desde o primeiro encontro com o mundo ocidental, quando o capitalista ainda era mestre.

Se a psicanálise pretende cumprir seu papel de enfrentamento à razão neoliberal, uma aproximação com quem tem feito isso há mais de 5 séculos pode ser bastante frutífera. Pensamos que “quando a psicanálise se exporta, quando ela se transfere para novos objetos, para novas práticas, ela explora a si mesma, cava os seus próprios fundamentos, descobre alguns dos seus próprios territórios que permaneciam em latência.” (ROUSSILON, 2019, p. 16). Antes dessa transposição, contudo, vamos primeiro nos (in)familiarizar com os povos ameríndios, sua ontologia e seus laços sociais.

2. O LAÇO SOCIAL E O PERSPECTIVISMO

Toda definição de humanidade é porta de entrada para o campo de concentração.

Lévi-Strauss

2.1 PERSPECTIVISMO, UM LAÇO SOCIAL EM EXTENSÃO

É muito difundido entre os indígenas brasileiros o uso do substantivo “parente” como forma de saudação e reconhecimento. Povos de distintos hábitos, línguas e relações de parentesco utilizam esse termo oriundo do português como uma espécie de palavra franca para se referirem entre si e àqueles que lhe são familiares.

O Glossário Político Indígena⁵ nos explica ser “comum que indígenas de povos distintos tratem uns aos outros pelo termo ‘parente’, mesmo não havendo laço consanguíneo direto. Trata-se de uma categoria nativa através da qual os representantes de diferentes povos reconhecem-se uns aos outros enquanto indígenas.” Parente é, portanto, um significante que marca os laços sociais produzidos pelos povos indígenas,

⁵ Parente. Dicionário online Adelco, 12 set. 2021. Disponível em https://adelco.org.br/outros_documentos/glossario-politico/

laços de extensão e fundamentos distintos de suas contrapartes ocidentais contemporâneas, como notamos na relação entre o onheiro e as onças. Começamos com algumas palavras sobre a abrangência dos laços indígenas para melhor demarcarmos nossa problemática.

Krenak, em suas potentes *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019), nos dá um exemplo da extensão dos laços indígenas ao falar sobre uma serra vizinha a sua aldeia. “Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade [...] as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo ‘não estou para conversa hoje’, as pessoas já ficam atentas” (KRENAK, 2019, p. 4). A passagem revela muito a respeito de um certo modo de estar no mundo que emparelha diretamente acidente geográfico e ser humano, algo evidente em sua experiência, já que ambos dispõem de nome, personalidade, até mesmo humor e, sobretudo, espírito humano. Krenak nos dá, assim, sinais de alguma forma de laço com Takukrak, a serra.

Viveiros de Castro (2002a, 2002c, 2010, 2015) é um dos autores que busca pensar essa forma ameríndia de estar no mundo e o faz via seu reconhecimento e legitimação ontológica, não por meio de mero exercício de relativismo cultural. Em suas *Metafísicas Canibais* (2015), Viveiros faz um exercício que chama de *penser autrement*, pensar *outra-mente*, tendo como resultado um mundo (ameríndio) “[...]composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências.” (p. 21).

Nesse outro pensar, a cultura seria fixa, a natureza variável, o que se traduz por uma epistemologia constante e ontologias variáveis. Perspectiva não é, portanto, uma visão sobre o mundo – é, antes de tudo, uma criação do próprio mundo. Não se trata, em absoluto, de uma pluralidade de representações, ao contrário,

Todos os seres veem (‘representam’) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas ‘categorias’ e ‘valores’ que os humanos: seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29).

O indígena não faz um exercício de subjetividade ou imaginativo para construir e preencher o mundo da onça, tal como um ocidental faria. Sua abordagem é científica, tomando o mundo da onça como uma realidade a qual tem acesso apenas parcialmente e sobre ela se debruça como um problema científico de primeira importância, tal como fazemos com a física quântica ou o real da psicanálise, áreas que igualmente alcançamos sempre de forma parcial.

No perspectivismo, o mundo se transforma a partir da mudança de perspectiva, a qual não se confunde com representação da realidade; no relativismo cultural, por sua vez, o mundo permanece inalterado enquanto a perspectiva varia. Para o perspectivismo, o ponto de vista cria o sujeito, não é o sujeito que cria a perspectiva. Todos os seres veem o mundo da mesma maneira, o que transmuda é o mundo que eles veem.

O multinaturalismo toma, assim, o lugar que o multiculturalismo ocupa no ocidente enquanto princípio. No primeiro, temos a noção de que o mundo e não a cultura varia, sendo distinto para cada espécie; o segundo se sustenta na pressuposição da unicidade da natureza e da multiplicidade das culturas. O ser humano vê a si mesmo como tal; a onça, entretanto, também se entende como humana, enxergando os homens como, digamos, um porco-do-mato, sua presa. Se as onças fazem o que os humanos fazem, qual é a diferença entre ser onça e onceiro? “Embora sejamos humanos, eles (os animais de caça) nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos.” (KOPENAWA e ALBERT, 2019, p. 473). O encadeamento lógico parece ser: tudo é animado, pois tudo é dotado de espírito humano, logo a experiência humana é a única possível.

Para alcançarmos todo o escopo do perspectivismo, precisamos sair do campo da discursividade e atingir a dimensão corpórea. Os, à primeira vista, não-humanos são colocados em posição de sujeito não apenas por se proclamarem humanos, mas também por se perceberem morfologicamente como tais. A metamorfose consiste propriamente no elemento constitutivo e determinante de sujeitos em reciprocidade de perspectivas: trata-se da divisa, do ponto de encontro entre perspectivas distintas. A figura do xamã atuaria nessa fronteira, como uma espécie de diplomata entre mundos, pois sua qualidade seria a de transitar entre diferentes regimes corporais, “[...]cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24). O xamanismo é a continuação da política por outros meios,

no sentido de que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são postos em uma mesa de negociação na qual o objetivo é fazer laço.

Um paralelo ocidental possível é a noção de reversibilidade de Merleau-Ponty (2014) que, ao tentar superar a causalidade positivista e uma consciência puramente cognoscente, rompe com a dicotomia percepção-sensação: a experiência perceptiva é uma experiência corporal. Mais ainda: é uma experiência de verticalização do ser em direção ao que o filósofo chama de “a carne do mundo”. A cognição depende da ação corporal, corpo este que, por estar em constante movimento, nos recorda da indeterminação do momento presente. Nesse sistema filosófico, observador e objeto confundem-se e, dessa maneira, a reversibilidade torna-se uma dobradiça entre mundos.

A cláusula pétrea desse direito internacional ameríndio entre mundos é reconhecer a agência do próximo: “A boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 42). Para tanto, o próprio xamã corporifica outras perspectivas, possuindo um certo ideal de conhecimento. Se, no ocidente, conhecemos objetivamente quando estamos “de fora”, apartados do objeto, o xamã sabe pelo oposto, porque ele “está dentro”, personificando o objeto – o xamã sabe porque ele personifica, o cientista sabe porque ele objetifica. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; do xamanismo ameríndio, personificação.

Atingimos, então, a chave conceitual do perspectivismo: o animismo. Tal conceito é considerado didaticamente por Viveiros de Castro (2010, p. 20) como “a ideia de que o mundo inteiro é composto de pessoas. As árvores falam ou pensam, os animais são gente (por debaixo daquela aparência animal eles se revelam, quando estão longe das nossas vistas, como sendo iguais a nós). Em suma, em que tudo é animado”.

Se tudo é animado, tudo tem alma; isto é, todos possuem o mesmo estatuto de humanidade e se enxergam em tal condição de igualdade originária: homem, onça e onceiro. Todos os seres são humanos e todos os seres percebem as coisas tal como os humanos. Em seu exemplo clássico, o autor nos conta que “Os jaguares vêem a si mesmos como humanos, e aos humanos, como porcos selvagens – os jaguares vêem o sangue de suas presas como cerveja de milho, ou alguma outra bebida apreciada por todo humano que se preza.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 93).

A agência não é restrita a seres humanos, tendo em vista que todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas porque qualquer um deles pode se revelar ou se transformar em uma. Nessa chave, podemos ler o perspectivismo como uma teoria cosmopolítica (STENGERS, 2018), posto que não há dissociação entre política e natureza. Há, dessa forma, uma matriz cultural humana única para todas as coisas, a qual atravessa naturezas distintas, o que significa que os animais e outros seres estão inseridos na cultura exatamente como nós. Conseqüentemente, podemos fazer laços com eles.

Se a sociedade é o tecido do laço social, ao posicionar todos os seres e objetos dentro da esfera do social, as possibilidades de laços e, especialmente, sua extensão se multiplicam exponencialmente. Se tudo são humanos em latência, não há separação possível entre natureza e sociedade, logo, o animismo pode apenas retirar do social sua organização de mundo, já que

[...] se define pela ideia de que outros existentes além dos humanos são pessoas, isto é, são termos de relações sociais: ao contrário do totemismo, sistema de classificação que utiliza a diversidade natural, o animismo utilizaria as categorias da socialidade para significar as relações entre humanos e não-humanos. Assim, haveria uma só série – a série das pessoas –, em lugar de duas; e as relações entre “natureza” e “cultura” seriam de contiguidade metonímica, não de semelhança metafórica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37)

O perspectivismo é, portanto, um sistema produtor de relações sociais.

A divergência freudiana e castriana sobre o animismo é central para percebermos duas ontologias operando e, também, colidindo. Em uma, encontra-se o totemismo, na qual existe uma demarcação absoluta e evidente entre onça e onceiro: um não pode ser o outro, caso se confundam, existe uma patologia em curso. Na outra, nos deparamos com o animismo – onça e onceiro têm posições intercambiáveis, na medida em que ambos partilham o mesmo atributo: a alma, sendo essa, como visto anteriormente, uma diferença de natureza corporal.

No totemismo, há um paralelismo entre o natural e o cultural – se acompanham, mas sem se tocarem. Existe uma oposição entre homem e animal, natureza e cultura, podendo ocorrer avanços ou retrocessos entre essas posições. O totemismo reconhece uma oposição homem/animal, já o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que

traz a diferença humano/não-humano para o interior de cada ser existente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). No animismo, uma reversibilidade se faz possível, não existindo separação clara entre humanos e animais, havendo, inclusive, outras formas de vida que, como espíritos, por exemplo, podem ser uma espécie em devir. Existe sim uma cadeia alimentar hierárquica, um jogo natural-social entre presa e predador; no entanto, no fim, há uma única série: a de humanos. Está posto o antagonismo entre perspectivismo e totemismo.

2.2 TOTEMISMO, UM LAÇO SOCIAL EM RESTRIÇÃO

Lévi-Strauss (1973), pensando Rousseau como fundador das ciências do homem, já apontava como

Ao distinguir radicalmente humanidade e animalidade, celebrando a primeira e desprezando a segunda, foi aberto um ciclo maldito e a mesma fronteira, constantemente aprofundada, serviria a afastar os homens de outros homens, e a reivindicar, em proveito de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo corrompido desde seu nascimento. (p. 53).

O corte entre natureza e cultura no Ocidente tem profundos efeitos epistemológicos e políticos: aqueles que o rejeitam estão fora do saber científico, bem como da sociedade. O totemismo opera na dicotomia animal-humanos, noção que não faz sentido no animismo, o qual entende formas de vida de uma maneira não-toda, pois a qualquer momento podem se transformar. Essa indeterminação e contingência da metamorfose é organizadora das relações entre e intra-sujeitos. A noção de metamorfose, tão cara ao perspectivismo, seria uma transgressão discursiva e corpórea do barramento natureza-cultura, desconcertando um ordenamento ocidental totêmico no qual homem e natureza se tornaram linhas paralelas na história. Organização cuja psicanálise também é tributária.

Dunker (2013) parte do pressuposto de que a psicanálise é fundada em uma base ontológica totêmica. *Totem e Tabu* (FREUD, 1912-1913/2012) se refere a uma matriz primordial de socialização humana responsável pela exogamia, pela determinação de funções, ordenamento de posições e surgimento da lei, sendo o banquete totêmico sua cena inaugural.

Em contrapartida, no mesmo texto, o animismo é visto como uma fase a ser superada, tanto no indivíduo, a criança, quanto na sociedade, nos povos ditos primitivos, com o desvencilhamento de crenças narcísicas primárias. No totemismo, devemos (ou deveríamos) sempre saber quem somos, temos uma natureza única e múltiplas culturas; no animismo, há uma contingência e uma indeterminação fundantes do sujeito, uma percepção de múltiplas naturezas e apenas uma cultura. A psicanálise, desde então, tradicionalmente acolhe a primeira ontologia e patologiza a segunda.

O estruturalismo de Lacan, baseado em Lévi-Strauss, bem como as leituras clínicas de Freud, trazem em seu bojo a premissa do totemismo enquanto organizador social e libidinal, o que significa uma clara demarcação e ordem entre sujeitos sob a lei universal do incesto. Lei que se tornou alicerce das estruturas clínicas, sendo o DSM V (APA, 2015) o produto mais bem acabado desse neurótico-centrismo totêmico na diagnóstica.

Dunker (2013), utilizando o mesmo referencial do perspectivismo ameríndio, pensa outros ganhos de ontologias distintas ao argumentar como as estruturas clínicas se beneficiariam em abarcar o animismo. Ao contrário do totemismo, em que nomes devem ser sempre próprios, claramente designadores; no animismo, a identidade é cambiante: o que é designado como eu ou nós está sujeito a uma escansão infinita, o que seria visto como patologia na diagnóstica totêmica. A marca dessa psicopatologia totêmica é, portanto, a indefinição na qual o sujeito fora do ordenamento totêmico é bárbaro e, fora do discurso, é psicótico.

Discurso esse precisamente pautado pelo corte paterno, representante psicanalítico da dicotomia natureza-cultura. Os filhos do pai primevo, então seres da natureza, ao realizarem a refeição totêmica e internalizarem a lei, se tornam seres da cultura. A natureza se torna um significante mestre possível para os que permanecem fora da lei, sem definição clara. Primitivos e loucos são os nomes dados as formas de vida que não partilham desta lei totêmica, precisando serem civilizados e socializados – na maioria dos casos de forma violenta – para fazerem algum sentido na gramática totêmica e no sistema produtivo. O indígena precisaria ser neurotizado ou psicotizado para ser falado pela psicanálise. O totemismo parece ter colonizado o animismo ao longo da história.

O animismo pode ser mesmo considerado um dos conceitos fundadores da antropologia, tendo passado por um longo percurso de discussão teórica e aplicação em campo para chegarmos ao refinado uso de Viveiros de Castro. Edward Tylor fez o primeiro esforço de conceituação em *Cultura Primitiva*, em 1871, com bases largamente positivistas. Sucintamente, o entendimento da época era de que o animismo se devia a uma particularidade do primitivo, um estado mental que, tal como o de uma criança, não conseguiria distinguir animado de inanimado e, portanto, estaria defasado em seu desenvolvimento social e psíquico.

Sua sistematização se apoiou na dicotomia material/espiritual, se interessando por movimentos religiosos ocidentais e pensando a espiritualidade moderna como uma sobrevivência do animismo ao ponto que considerou nomear a noção de espiritualismo. Tylor coloca que, de alguma forma, essas crenças sobreviveram até o presente e reaparecem universalmente em crianças, povos primitivos e membros de cultos. Troque cultos por neuróticos e encontramos quase que por completo o entendimento freudiano de animismo, em particular nos textos *Totem e Tabu* (1912-13/2012) e *O Infamiliar* (1919/2019). Articulemos os dois.

Após enumerar ao longo do ensaio os atributos do *unheimlich* – feitiçaria, onipotência dos pensamentos, relação com a morte, compulsão a repetição e complexo da castração – Freud, então, chega ao animismo para expor seu núcleo: “A análise de casos da ordem do infamiliar nos remeteu à antiga concepção do animismo, que se caracterizava pelo preenchimento do mundo com espíritos humanos, pela supervalorização narcísica dos próprios processos anímicos.” (FREUD, 1919/2019, p. 83). O narcisismo surge, então, como fundamento psíquico dessa inquietante sensação de animismo que “[...] todos nós, em nosso desenvolvimento individual, atravessamos uma fase correspondente a esse animismo dos primitivos e que não nos afastamos dela sem que ela nos legue restos e rastros capazes de expressão.” (FREUD, 1919/2019, p. 85).

Uma das maneiras, quiçá a mais canônica, de se ler o infamiliar freudiano é como o retorno de uma fase primitiva do desenvolvimento humano que deveria ter sido, há muito, superada. Fase caracterizada pelo animismo, o qual, suportado pelo narcisismo primário, impregna o mundo exterior de atributos humanos. Precisamente o que Krenak faz. Para ele, o animismo é parte central de sua maneira de estar no mundo; para nós, é o retorno de um conteúdo angustiante.

Freud (1919/2019) coloca como esses questionamentos sobre o animismo são típicos da criança que “Lembremos que nas brincadeiras das crianças bem pequenas não existe, em geral, uma rigorosa diferença entre vivos e não vivos, e que, em especial, elas tratam sua boneca favorita como um ser vivo.” (p.67). Medo e desejo são categorias profundamente imbricadas no infamiliar, logo “[...] não se trata de medo; a criança não temeu a vivificação de suas bonecas, talvez até a tenha desejado.” (p.67). Um desejo infantil e neurótico, pois” Nesse caso, o que há de infantil, que também domina a vida anímica do neurótico, é a ênfase exagerada na realidade psíquica em comparação com a realidade material, um traço que se vincula à onipotência de pensamentos.” (p. 93).

Anos antes, Freud (1912-13/2012) já havia esboçado tal ideia ao equiparar filogênese à ontogênese e ao pensar, em *Totem e Tabu*, as mesmas três fases para a evolução tanto da humanidade quanto do indivíduo. A primeira fase seria a animista, suportada pelo narcisismo primário e o seu desdobramento natural, a onipotência de pensamentos, pois, nesse estágio, as pulsões, ainda sem objeto externo, têm como único destino o corpo-próprio, a interiorização. É uma fase em que a volição se confunde com realização e, nesse esquema, pensamentos mágicos predominam. Na segunda etapa, surge um objeto externo: Deus ou a metafísica, segundo Freud, instalando-se uma relação causal exterior à simples vontade do sujeito. Portanto, a esse objeto externo devem ser endereçados meus desejos para que sejam concretizados. A terceira fase, por fim, seria o império da ciência e da razão. Pensado dessa forma, o progresso humano é explicado pelo desenvolvimento libidinal do sujeito e seus investimentos, então, o processo civilizatório conteria também um processo psíquico.

O perspectivismo ameríndio é, todavia, de outra ordem de sofisticação, escapando por completo da explicação Tylor-Freudiana. Não se trata de uma simples projeção, na qual atributos humanos são deslocados indiscriminadamente aos demais seres. O que espelham sobre os animais não é de forma alguma todo o seu ser e sua vida social; caso assim fosse, tratar-se-ia do simples e esquemático animismo narcísico descrito por Freud e sua antropologia, em que indivíduos, presos ou retrocedidos a uma etapa primitiva do desenvolvimento social e libidinal, projetam narcisicamente sua imagem a outros seres e artefatos. Se a projeção fosse total, não haveria agência dos animais.

Os indígenas projetam apenas o necessário do discurso humano para darem conta de sua interdependência com o(s) mundo(s), atribuindo aos animais discursos, mas

também vidas distintas, secretas e, por vezes, ininteligíveis. Há uma agência autônoma e independente de todos os elementos da natureza, a qual o registro simbólico ameríndio alcança uma parcela, porque há um real que escapa. É a saída filosófica ameríndia para conceber o problema das inúmeras perspectivas que atuam simultaneamente.

Fazendo um exercício de contrapsicanálise, caso redirecionemos a explicação narcísica-projetiva, podemos facilmente perceber como seus traços e vestígios comparecem na ciência ocidental tomando substância na posição nós-outros, a qual é narcísica por origem na medida em que é autorreferenciada. Faz-se tradicional e acriticamente ciência aplicando conceitos previamente concebidos e extrínsecos ao que pretendemos estudar. “A gente já sabe de antemão, por exemplo, o que são relações sociais, cognição, psiquismo, parentesco[...] nós temos o conceito e queremos simplesmente ver como ele é preenchido.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 18).

Na antropologia, uma tradução possível para narcisismo cultural é o etnocentrismo; na psicanálise, seria uma estrutura totêmica e neurótico-centrada, que diz respeito à ideia de uma universalidade do Édipo ou uma naturalização do nome-do-pai. Conseqüentemente, a psicopatologia psicanalítica pode ser caracterizada e criticada por seu neurótico-centrismo, androcentrismo e totemismo. Por meio dessa inversão, podemos pensar como o narcisismo é tido como causa do animismo por conta do nosso próprio narcisismo ocidental, etnocentrismo e “perspectivismo iluminista” – a ciência.

Um contundente testemunho da onipresença do narcisismo científico ocidental é a necessidade de organizar qualquer debate a partir do binômio natureza-cultura. Adorno e Horkheimer (1947) demonstraram decisivamente de que forma o processo civilizatório, entendido como subjugo da natureza pela técnica, pode se tornar barbárie, sendo o fascismo a ápice dessa ambição de controle e justamente a expressão máxima da bestialidade humana. No auge do progresso cultural, voltamos ao ponto da selvageria, uma etapa dita arcaica de nossa história.

As produções culturais (a ciência evidentemente abarcada) com as quais nos identificamos são partes integrantes de nosso narcisismo. Ou seja, um narcisismo cultural nos liga libidinalmente a esses artefatos culturais com os quais nos identificamos. Faz parte do narcisismo ocidental projetar seu princípio organizador de distinção entre o que pertence ao mundo natural e o que deve ser atribuído a uma formação cultural; uma

diferenciação esperada – até mesmo necessária – de qualquer ser humano devidamente civilizado. Não por outro motivo, todo o programa de pesquisa (contra)antropológico organizado por Viveiros é por ele chamado de O Anti-Narciso.

Quando, por exemplo, caracterizamos o mercado financeiro como nervoso, inquieto, violento, em que isso se diferencia do que é dito por Krenak sobre sua serra? Estamos atribuindo qualidades humanas a algo, *a priori*, não humano, sendo o mercado certamente bem mais abstrato que Takukrak. Provocamos dizendo que, para muitos ocidentais, o mercado é mais cultuado e onipotente que a serra para o povo Krenak. A diferença encontra-se no poder, na dominância de quem fala, na relação colonizador-colonizado.

Subordinados ao ordenamento totêmico, os pensamentos dos povos ameríndios são destituídos de qualquer qualidade científica, pois situam-se claramente em uma primeira fase da evolução humana social e libidinal. O totemismo, conforme apropriado por uma certa psicanálise, restringe os laços sociais ao reduzir a noção de humanidade. Se há sujeitos fora do social, como fazer laço com eles? Uma redução que, como veremos, serve a um propósito de produtividade. Quem está fora dos laços são aqueles considerados improdutivos no sentido neoliberal. Nos parece imperativo convocar o campo psicanalítico a romper certas amarras totêmicas e falar sobre Krenak sem chamá-lo de infantil, primitivo ou neurótico, algo que a antropologia parece estar bem mais à frente.

2.3 ANTROPOLOGIA ENQUANTO MODELO

Viveiros de Castro, juntamente com Descola e Tim Ingold, são pioneiros do chamado giro ontológico na antropologia, movimento que se debruça na forma de vida nativa como ontologia, não como uma variação cultural. O grupo, entre outros pontos, nos lembra reiteradamente como a oposição entre natureza e cultura não é, de forma alguma, universal. Uma estrutura ontológica que se sustente na separação entre fenômenos naturais e culturais, sobretudo enquanto exterior e interior, não faz sentido nenhum em diversas sociedades, inclusive na nossa, no passado, e talvez em algumas noções psicanalíticas do presente.

No âmago de toda a vida social há umas escolhas ontológicas fundamentais e que, no momento em que essas opções mudam, como aconteceu muitas vezes

ao longo da história da humanidade, essas viradas têm consequências em todas os outros âmbitos, inclusive e em primeiro lugar no âmbito da atividade científica no caso em que ela já esteja constituída. (DESCOLA e SCARSO, 2016, p. 260)

Notamos, então, como as ontologias e seus confrontos não são dados, são antes (re)construídos e (re)elaborados historicamente. Podemos, grosseiramente, localizar o naturalismo ocidental na Idade Moderna⁶ da mesma forma que situar sua crítica no advento da chamada pós-modernidade. A separação iluminista entre natureza e cultura é, portanto, uma ontologia que organiza nossa maneira de estar no mundo ao mesmo tempo que nos barra para outras.

Um breve contato com uma ontologia distinta nos dá uma dimensão da alteridade que está em jogo. Kopenawa (2020) nos chama de “o povo da mercadoria”. Um estupefato Krenak (2020) chama de absurda a ideia de “nós, os humanos, nos deslocarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória” (p. 7).

Natureza não é domínio da animalidade, tal como cultura não é da humanidade. Para os povos ameríndios, animal e homem não formam uma relação complementar de oposição, é mesmo raro, em seus idiomas, um emprego do conceito de animal coextensivo minimamente ao nosso. Krenak (2020, p. 8) joga por terra qualquer possibilidade de dicotomia natureza-cultura ao dizer: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”. A premissa por trás disso é a de que o dualismo natureza-cultura representa somente uma entre as possíveis modalidades de organização ontológica. Ao perceber essa variação ontológica, a antropologia passa a estudar não apenas uma outra cultura, mas um outro mundo.

Costumeiramente, quando a ciência ocidental tradicional promove uma autocrítica e se propõe a atacar seu antropocentrismo, ela recorre a uma horizontalidade pueril, afirmando que o ser humano é, em um nível fundamental, um animal, parte do ecossistema como qualquer ser (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Isso é o oposto da tese ameríndia. É preciso reconhecer que nosso empenho em alcançar

⁶ Influenciado por Charles Darwin e sua teoria das espécies, o Naturalismo pensava o indivíduo em constante evolução, tanto genética quanto social, uma temporalidade cumulativa, irreversível, orientada ao futuro, marcada pelo progresso e o preceito que os humanos se civilizam ao controlar cada vez mais a natureza – a sua própria e aquela que os envolve.

realidades distintas tem se mostrado repetidamente insuficiente. O recurso a noções como atraso, primitivismo, patologias são ainda corriqueiras, tomando novas matizes de intrincadas discussões teóricas. Nesse aspecto, a antropologia, levada a reboque por seu objeto de estudo, parece ter ganho terreno.

O giro ontológico nos ajuda a compreender que o debate não é sobre meras construções sociais distintas, como ao gosto dos construcionistas; tampouco sobre relativismos culturais, como preferem os pós-estruturalistas; na verdade, versa a respeito de um embate de ontologias que reverbera nos demais campos. Quando afirmamos que existem realidades, imaginamos tipicamente que há uma realidade refratada por lentes culturais, gerando, assim, múltiplas realidades. Logo, pensar em realidades, ao menos ocidentalmente, nada mais é que um esforço (nosso) de compreensão desse mecanismo de refração.

O resultado é habitarmos em uma permanente confusão construtivista na qual realidade é um constructo, o que leva a equiparação realidade e cultura como se fosse apêndices. Para os indígenas, não; a radicalização é completa. Há realidades, a sua, a da onça, a do porco-do-mato. Eles atuam no plural de realidades enquanto nos encontramos no singular. Ao opor multinaturalismo indígena ao multiculturalismo ocidental temos uma radical diferença a partir da qual podemos ambicionar criar uma nova práxis política-científica: a da descolonização de sujeitos e de psiques.

Nesse ponto, consideramos importante esclarecer que não propomos, de forma alguma, uma espécie de refundação da psicanálise em bases animistas ou muito menos uma ingênua e romântica tentativa de adotarmos o perspectivismo indígena em prol de um mundo melhor. Enxergar natureza em tudo, tal como Krenak, não significa em absoluto uma vivência pacífica, nunca tentar controlá-la ou deixar de travar guerra contra ela, afinal, é uma relação social, há um laço e conflitos são esperados. Significa apenas não neurotizar essa tentativa (inútil) de controle a ponto de fazê-la núcleo de sua identidade, tal como fazemos desde o Iluminismo. Freud mesmo tomou como impossível esse controle total.

Não se trata de tomar a natureza como uma espécie de instância transcendente ou um objeto a socializar, mas o sujeito de uma relação social (DESCOLA, 2005). Para os povos originários é evidente: a natureza é estruturalmente social e produtora de

socialidades. No ocidente, estamos ainda tentando dar sentido a essa valiosa lição. Trata-se, sim, de um reconhecimento crítico de como a psicanálise, com todo o seu alcance e influência cultural, foi pensada e utilizada como subsídio para a preservação de uma mentalidade metrópole-colônia. Essa confissão é o gesto descolonial que propomos.

Se Freud se baseou fortemente na antropologia de sua época, não deve a psicanálise contemporânea fazer o mesmo? Rinaldi (1996, p. 113) propõe que se “na psicanálise a descoberta do inconsciente veio quebrar a unidade do sujeito racional, na antropologia, a descoberta de outras racionalidades [...] veio contestar a universalidade dos princípios ordenadores da racionalidade ocidental moderna”.

Ao trocar Tylor por Viveiros de Castro não somente reatualizamos como também expandimos o campo psicanalítico com novas perguntas, convocando-o para produzir respostas à altura. Podemos, enfim, nos aliar à antropologia e atacar a naturalização e a falsa universalidade de nossos parâmetros científicos. Dunker, pensando a problemática da diagnóstica, já faz movimentos iniciais nessa direção.

Dunker (2015) retoma o tema e pensa em como o totemismo se sustenta pela oposição animais-humanos e a separação eles-nós; enquanto o animismo, ao atribuir alma a todos os seres vivos, espíritos, até mesmo a acidentes geográficos, se define pela indeterminação e pela contingência. Não ficaria mais evidente a quem se refere o “nós” enunciado em uma frase, seu valor pronominal passaria de pessoal a indefinido, haveria um déficit de marcadores simbólicos segundo uma psicanálise totêmica. A saída perspectivista parece muito mais interessante ao evitar uma noção de patologia, apesar de reconhecer, sim, o sofrimento e a angústia inerente a uma experiência infamiliar, tal como um encontro da mata, mas sem tomar como desvio da norma, pois a norma perspectivista é indeterminação e contingência.

Por conseguinte, esse suposto déficit se torna uma indeterminação produtiva se formos capazes de ampliarmos o escopo da psicanálise de forma a pensar o animismo não mais como uma produção infantil-psicótica-selvagem, mas, antes, como um legítimo modo de estar no mundo. Essa indeterminação teria uma qualidade de proximidade com o real. A experiência da loucura poderia, por exemplo, ser pensada mais amplamente, como um reconhecimento e reconstrução de um modo vida (DUNKER, 2015).

Ressalta-se que não se trata de entender o ponto de vista do outro à maneira relativista, pois isso recairia novamente a posições demarcadas. A radicalidade do perspectivismo é que sua própria posição pode estar indeterminada e você não se aperceber disso, o que seria, numa psicanálise totêmica, outra maneira de se referir a experiência da loucura.

O ato de adentrar na mata e se abrir para a possibilidade de um (des)encontro é, para o indígena, o momento que se presentifica mais fortemente a indeterminação e a contingência, onde as possibilidades do que – aliás, de quem se encontra são múltiplas. Um humano pode ser uma onça, isto é, estar despido da roupa de onça e com o corpo humano. O risco maior não é encontrar um inimigo em roupa/corpo de porco-do-mato, mas sim que você mesmo se perceba na perspectiva de um porco do mundo e, assim, a indeterminação e a contingência se manifestam tanto externa quanto internamente. O nosso onçeiro-onça não é apenas uma fábula, mas uma possibilidade concreta e o indígena é obrigado a se haver cotidianamente com esse indeterminado.

Freud (1919/2019), em um exemplo bastante comentado, conta, a elemento da repetição do infamiliar, um relato pessoal de quando passeava em uma pequena cidade italiana e retornava (in)voluntariamente ao mesmo local: um prostíbulo. “[...] repetição involuntária é aquele segundo o qual até mesmo o inofensivo se torna infamiliar, impondo-nos uma ideia do fatídico, do inescapável, onde nós até então falávamos de ‘acaso.’” (p.77). Seja em um vilarejo italiano, seja nas matas amazônicas, a repetição indeterminada demanda por resposta e, ao não conseguir, nos inquieta, pois nos coloca mais próximos do cume do real, onde o simbólico começa a ser rarefeito. Um problema que mobiliza tanto o perspectivismo quanto a psicanálise em busca de saídas.

Lacan, em seu seminário XI (1964/1988), usa a figura da *Tiquê*, deusa da fortuna e do destino para se referir à existência de uma ordem contingencial das coisas que é percebida como causa para o sujeito. É um recurso para dar conta da repetição – portanto, a *Tiquê* se refere a um encontro falho, não-equivocado, mas no sentido de ato falho. Ou seja, traz uma verdade velada que emerge naquele momento. Relaciona-se com o real das contingências, dos encontros surpreendentes e desconcertantes que persistem em entrar em cena. O real parece sempre voltar ao mesmo lugar, uma insistência que pode abalar o sujeito levando-o a se questionar: por que? Se tivesse lido Viveiros de Castro (2015), talvez Lacan usasse o cenário de encontro na mata, e não a mitologia grega, para pensar

o real da indeterminação, assim como Freud poderia ter usado Guimarães Rosa, e não Hoffmann.

Se as provocações de Dunker sobre psicanálise e perspectivismo estão no domínio da diagnóstica, as nossas estão alocadas na noção de laço social, e é nesse sentido que avançamos para a discussão. Essa opção metodológica pelo laço social como conceito privilegiado não é sem motivos.

Primeiro, como expusemos, o perspectivismo ameríndio é, entre outras coisas, sobre intensivas e extensivas interações sociais. “O perspectivismo não é um relativismo, mas um ‘relacionalismo’, pelo qual se afirma que a verdade do relativo é a relação.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 17). “No mundo ameríndio toda diferença é política, porque toda relação é social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 25). Se tudo se passa como relações sociais, o exercício de pensar *outra-mente* necessita de um aporte teórico: o laço social.

Segundo, argumentaremos que a noção de laço social é uma possibilidade de aliança e resistência entre perspectivismo e psicanálise frente ao avanço neoliberal em todas as esferas da vida. Tendo a psicanálise como diplomata-xamã, façamos agora a nossa pequena colisão de mundos neoliberal e ameríndio.

3. PSICANÁLISE E PERSPECTIVISMO – ALIANÇAS (IM)POSSÍVEIS

Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando.

Ailton Krenak

3.1 A (DES)NATURALIZAÇÃO DO MUNDO

“Nhemnhem? eu cacei onça, demais. Sou muito caçador de onça. Por isso Nhô Nhuão Guede me mandou ficar aqui, mor de desonçar este mundo todo.” (ROSA, 1962,

p. 193). Nhô Guede é o patrão de nosso protagonista, o qual, conforme ficamos sabendo nesse trecho, contratou-o para caçar as onças de suas terras-“desonçar”.

Em um nível imediato, entendemos esse típico exemplo de neologismo rosiano como o ato de retirar todas as onças de dada região caçando-as, causando uma extinção local. Avançando, contudo, na leitura do subtexto, consideramos ser possível pensar a onça como metonímia de natureza, uma substituição que fala de um estado natural anterior das coisas. Então, nosso protagonista foi contratado para (des)naturalizar, ou mesmo, pondo de outra forma, para civilizar aquele local de natureza ainda selvagem, e, portanto, de pouca valia produtiva.

O gênio do autor revela-se no impasse que constrói para o seu personagem: sou também onça e tenho que caçá-las. “Então Nhô Nhuão Guede me mandou vir pra cá, pra desonçar. Porqueira dele! Homem ruim! Mas eu vim. eu não devia? ãã, eu sei, no começo eu não devia. Onça é povo meu, meus parentes.” (ROSA, 1962, p. 206). Se o dilema está explícito textualmente, identificar-se com o onceiro já é menos evidente. Nos termos de nossa discussão, podemos pensar como seu patrão, ocupando o lugar do sistema, obriga-o a desfazer violentamente seus laços sociais com seus parentes onças em nome da produção, infligindo eventualmente grande sofrimento. Retirando o véu da fantasia literária, temos a história típica de um trabalhador no neoliberalismo.

A natureza e toda sua cadeia de significantes apresenta-se, em certa visão progressista e produtivista, como obstáculo ao desenvolvimento. Para muitos, é evidente – e até mesmo um imperativo – que a natureza tem que ser dominada, transformada em civilização, para que possamos viver plena e confortavelmente. Premissa que a psicanálise parece suportar em alguma medida.

Um Freud ainda não abalado pela 1ª Guerra Mundial e pelo Nazismo funda, então, sua ciência com base no espírito de luzes, na sua razão e na clivagem natureza-cultura, como substancializado em *Totem e Tabu* (1912-1913) – não por coincidência um texto pré-guerra. É importante destacar como é perceptível em textos como *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *Mal-estar na Civilização* (1930), *Moisés e o Monoteísmo* (1939) o profundo abalo que a 1ª Guerra causou na crença de Freud sobre o progresso da humanidade, o que levou, em larga medida, a uma revisão de suas postulações. Novamente, não por acaso que pulsão de morte e repetição do trauma nos sonhos são, por

exemplo, ideias pós-guerra. Contudo, ainda que com os abalos dos confrontos armados, a estrutura totêmica permanece de pé e o iluminismo se manifesta em sua obra até o fim.

É célebre a passagem, em suas novas conferências, na qual Freud proclama “Onde era Id, há de ser eu” (1933/2010, p. 223). Tal aforisma já produziu acalorados debates na comunidade psicanalítica, desde implicações teóricas, passando pelo manejo clínico até a melhor tradução do verbo *sein*. Entretanto, aqui, destacamos a seguinte frase que conclui o raciocínio e encerra a seção: “É uma obra cultural como o aterro do Zuydersee, digamos.” (FREUD, 1933/2010, p. 223). Comumente negligenciada em detrimento de sua primeira parte mais famosa, pensamos o trecho final como mais que uma mera figura de linguagem de Freud, havendo importantes implicações a serem retiradas dali.

O dicionário Aurélio online⁷ define aterro como um “Acúmulo de terras removidas para nivelar ou alterar um terreno.” Assim, algo indeterminado e imprevisível, como o mar (poderia, também, ser as onças), é coberto para ser corrigido de sua natureza original e, então, ser utilizado devidamente, como busca Nhô Guede em suas terras. Zuydersee é a parte litorânea do mar norte holandês. Ou melhor, era: foi aterrado; e a fazenda, desonçada.

Como entusiasta da ciência e do progresso, Freud professa sua fé na técnica, seja psicanalítica, seja de engenharia, no caso do aterro. Com seu espírito iluminista, não se furta de comentar a oposição entre natureza e cultura, chegando a desconsiderar a distinção entre os termos cultura e civilização:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais - e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização[...] inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas. (FREUD 1927/2014, p. 121).

Uma frase em perfeita consonância com a empreitada colonial de sua época e que se prolonga, em novas corporeidades, até os dias de hoje. Historicamente, alguns sujeitos são alocados ao lado da natureza em categorias como infantis, psicóticos, bárbaros, indígenas, a fim de que possam ter função dentro da gramática totêmica. O sistema econômico tem uso para a natureza e para os sujeitos apenas quando esses estão sob

⁷ Fonte: <https://www.dicio.com.br/aterro/>

controle; caso manifestem as suas indeterminações e contingências, tornam-se ameaças. Logo, o neoliberalismo demanda a (des)naturalização da natureza bem como a de sujeitos – se é que há diferenciação possível.

Nesse embate, uma psicanálise totêmica tradicional não hesita em colocar-se ao lado da cultura contra a natureza. Assim, pode, como já o foi, ser utilizada como ferramenta nesse processo, pois sua teoria espera uma (des)naturalização do mundo e dos indivíduos. É a ordem do progresso histórico: sujeito e natureza serão aculturados ou não serão.

Há uma evidente oposição natureza-cultura na obra Freudiana. Vale a pena notar que, do ponto de vista epistemológico, Freud não percebia como legítima a distinção entre ciências da natureza e do espírito (ciências humanas). Para Freud, só há ciências da natureza. Contudo, em muitas de suas argumentações, o antagonismo natureza-cultura se faz presente, sendo mesmo base de teses importantes. Por exemplo, Freud (1930/2010) coloca a natureza como uma das três fontes de sofrimento, junto com nosso corpo perecível e nossas relações sociais. Sigamos o raciocínio de Freud.

Trata-se de um “[...] mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras[...]” (FREUD, 1930/2010, p. 31). Por meio dos avanços da cultura poderíamos, quem sabe, mitigar tal sofrimento. Embora a cultura seja também uma das nossas fontes de mal-estar, pois nos força a conter pulsões, ela nos aponta um horizonte a esse segundo sofrimento ao “[...] proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. Então se trabalha com todos para a felicidade de todos.” (p. 32). Horizonte porque é inatingível: “[...] nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho.” (p. 43). Além de impossível, há uma futilidade nesse esforço, já que o nível de domínio da natureza “[...] não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes. Dessa constatação deveríamos concluir apenas que o poder sobre a natureza não é a condição única da felicidade.” (p. 46).

Não se trata aqui de proceder a um julgamento anacrônico de Freud, mas refletir sobre o que restou dessa lógica iluminista-progressista no campo psicanalítico até os dias de hoje. Afinal, se há algo que a psicanálise nos ensina é que sempre há um resto. A

discussão não é se Freud é iluminista, mas se a psicanálise nos dias de hoje o é. E mais, pensar a quem a psicanálise serve ao perpetuar essa dicotomia natureza-cultura, procedendo a desnaturalização do mundo, tornando-o mais produtivo. O que e para quem uma fazenda sem onças ou um mar coberto produz? Seria possível repensar psicanaliticamente essa relação natureza-cultura de outra forma, construindo uma nova ética pautada não no embate de uma com a outra, mas no enlaçamento das duas? Começemos com o infamiliar.

3.2 A NATUREZA (IN)FAMILIAR

Freud (1919/2019) inicia sua análise com uma exposição etimológica sobre o termo *unheimlich*, confrontando-o com seu antônimo, *heimlich* (doméstico, autóctone, familiar). Contudo, rapidamente percebe que não se trata de uma mera oposição semântica, mas antes de uma complexa relação de sobreposição de significados e de origem. Em sua primeira definição, Freud diz que “O infamiliar é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo.” (p.33). Nas páginas posteriores conclui seu raciocínio arrematando que “Em suma, *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, com seu oposto, o infamiliar. O infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar”. (pp.47-49).

Apoiado nesse processo de gradação do familiar para o infamiliar, tal como a transfiguração de nosso oniceiro diante dos olhos do visitante, Freud constrói o argumento central de seu texto: a articulação *unheimlich*-recalque. Parafraseando Schelling, Freud(1919/2019) avança afirmando que “Infamiliar seria tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona. (p.45).” O familiar que se torna infamiliar e que, agora, ao retornar, nos angustia, demandando uma solução. O conteúdo recalcado é o que faz “[...]o *heimlich* converter-se no seu oposto, o *unheimlich*, pois esse *unheimlich* não é realmente algo novo ou alheio, mas algo há muito familiar à psique, que apenas mediante o processo da repressão alheou-se dela” (p. 95). Dessa forma, em algum momento ocorre um recalque que sufixa *heimlich* tornando-o *unheimlich*.

Se o recalque é uma defesa do Eu, contra o que este se defende? “Para o eu, o que é mau e o que é forasteiro, que se acha de fora, são idênticos inicialmente.” (FREUD, 1925/2011, p. 252). “[...] formando um puro eu-de-prazer, ao qual se opõe um

desconhecido, ameaçador fora." (FREUD, 1930/2011, p. 18). O que era percebido como bom é introjetado, identificando-o ao Eu; o que era sentido como ruim, expelido, rejeitado, como não pertencente ao Eu. Seguindo os exemplos de Freud, bonecas, autômatos, seres mitológicos atemorizantes, temos que o fundamento da torção semiótica (in)familiar é produzido pelo questionamento se algo ou alguém é, de fato, um ser humano. Algo ou alguém como o homem de areia ou o onceiro de Guimarães Rosa. E como os ameríndios.

Silva Junior e Silva (2019) propõem a instigante tese de que o infamiliar é uma experiência resultante de transformações culturais iluministas. Uma mentalidade teocêntrica pré-renascentista, habituada a identificar sistematicamente sinais divinos, foi solapada por uma mente científica positivista. O resquício dessa mente religiosa produziria, então, a experiência infamiliar, tornando-se uma forma social de sofrimento por não ser mais uma vivência legitimada como outrora foi. O infamiliar é uma espécie de subproduto “[...] da primazia da ciência como discurso da verdade sobre a religião.” (SILVA JUNIOR e SILVA, 2019, p. 64).

Um mundo (des)naturalizado, onde a racionalidade e a produção são valores máximos, é solo fértil para o infamiliar. Argumentaremos mais a frente como a forma de vida ameríndia, resistindo a essa desnaturalização, negando a separação do mundo entre natural e cultural, se relaciona de uma outra maneira com o infamiliar. O impacto da obra de Hoffmann está em assistir Nathanael sofrer uma perda gradativa de sua crítica sobre o que é da ordem da realidade ou da ficção. Inevitavelmente, para a psicanálise totêmica, saltamos rapidamente para uma construção delirante como resposta ao trauma. Essa mesma inquietação nos atinge ao não sabermos se o personagem é uma onça ou um humano. Nessa chave, o infamiliar resulta de um conflito de julgamento sobre a natureza do que é percebido, um choque a respeito da natureza real ou ficcional do evento.

O infamiliar, diz Freud, surge “[...]quando se apresenta a nós como real algo que até então havíamos considerado como fantástico.” (FREUD, 1919/2019, p. 109). O efeito seria uma fratura nessa ordem racionalista, introduzindo um não-saber inquietante, uma indeterminação que desloca o sujeito de sua posição calcada em reconhecimentos imediatos e mútuos. “Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 29). Indefinição e contingência por demais pesadas para serem sustentadas. Ao menos ocidentalmente.

Iannini e Massara (2019) argumentam que o infamiliar é uma invasão do real no registro simbólico, o qual, até então, era tido como suficiente e, de forma repentina, tem sua limitação exposta. Consideramos que o *unheimlich* tem a potência de ser um conceito fronteiro entre uma psicanálise totêmica e uma animista. Contudo, em uma concepção ocidental, o infamiliar é percebido como uma ameaça a nossa estrutura narcísica baseada no racionalismo, apontando um déficit do esclarecimento e fragilizando, até impedindo, laços sociais mais extensivos. Laços com seres e objetos não-humanos, alteridades que povoam nosso exterior.

Se o infamiliar é uma ameaça para uma psicanálise totêmica, ele é um aliado para uma psicanálise aberta ao perspectivismo. Justamente ao expor esses limites da lógica iluminista-positivista, sendo de certa maneira seu sintoma, o infamiliar pode ser visto como a saída da própria psicanálise para seu ordenamento totêmico fundamental.

O infamiliar fala da indeterminação, da contingência, da repetição, do real que nos cerca e sempre retorna ao mesmo lugar. O infamiliar explicita como, modernamente, lidamos mal com esses atributos no Ocidente, como nos causam sofrimento e nos adoecem pelo seu não reconhecimento. Se a tese de Silva Junior e Silva (2019) estiver certa, podemos imaginar que em outros momentos da história do próprio Ocidente já lidamos de outras formas, talvez mais interessantes, com esses registros. Contudo, com a ascensão neoliberal e seu mando de produtividade, estamos mais próximos de um aprofundamento da racionalidade do que da aceitação e elaboração do infamiliar intrínseco ao humano.

Vinculando as ideias já expostas, podemos arrazoar como a natureza, que seria originalmente familiar – quiçá o que mais teríamos de familiar – é tornada infamiliar em nome de um suposto avanço cultural. A noção iluminista de progresso gera a prefixação do (in)familiar na natureza. Alocada no campo do atraso, do primitivo, a natureza deve ser recalcada, e mais: devemos nos proteger dela e de seu possível retorno.

A natureza é o externo, o ameaçador para o ocidente moderno, devemos dela nos defender, visto que expõe o real da indeterminação e contingência como condição inerente de estar no mundo. Entre outros, um dos custos que pagamos por esse posicionamento ontológico ocidental é a impossibilidade e mesmo o recalco de

qualquer tipo de laço social com a natureza. A natureza é o estrangeiro do sujeito ocidental moderno.

Se o aparelho psíquico descrito por Freud opera na base da exclusão, o funcionamento de certas sociedades não é muito diferente. É comum, no Ocidente, a desconfiança sobre a figura do estrangeiro, aquele, ou por vezes aquilo, que vem de fora é visto como uma ameaça em potencial. Sua diferença, seus outros interditos e tabus, sua outra modalidade de castração e também de laço social pode desvelar algo daquela sociedade, algo que deveria permanecer oculto, recalcado para o seu bom funcionamento. (KRISTEVA, 1994).

O estrangeiro, com sua infamiliaridade, ainda que involuntariamente, ameaça tornar evidente o furo do tecido social, o desmentido fundante da cultura, logo, necessita ser expulso ou tido perpetuamente como não pertencente. Tal como o aparelho psíquico, a cultura lida com a infamiliar expulsando-o.

Isso impede qualquer possibilidade de laço com o estrangeiro, bem como de alguma reconfiguração de laços já existentes naquela sociedade. Laços fundados na violência e na desigualdade, que talvez poderiam ser recosturados, são preservados em nome da estabilidade. Tal como aparelho psíquico, a cultura se defende de ameaças exteriores; seja a natureza, seja o outro.

Não é difícil imaginar essa estranha experiência de espelhamento entre europeus e indígenas em seus primeiros encontros e o desconforto gerado, à imagem do protagonista de Hoffman ou do visitante de Guimarães Rosa – experiência que continua a se reproduzir até os dias de hoje. Podemos transpor essa indagação do texto freudiano para o Brasil colonial nos termos do debate “O indígena tem alma?”. Essa típica indagação quinhentista tem na realidade raízes profundas no pensamento cristão ocidental que se constituiu sob as bases dos dualismos corpo-natureza, alma-cultura.

Gostaríamos aqui de pontuar, uma vez mais, a diferença entre totemismo e animismo. Se os europeus nunca questionaram que os indígenas tivessem corpo, afinal, todos os animais evidentemente também os têm; os indígenas, por sua vez, nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma, já que animais e espíritos também as possuem. Por essa diferença ontológica, percebemos como o indígena está na cadeia do significante mestre natureza, e os europeus se anexam à cultura. A defesa de Agostinho

da supremacia do espírito sobre a matéria, segundo a qual a alma teria sido criada por Deus para reinar sobre o corpo, também pode ser entendida de forma que a cultura deva dominar a natureza. Novamente, nos deparamos com o projeto iluminista que se encontrava em gestação.

De forma convergente ao argumento freudiano, a hesitação em atribuir status de ser humano aos povos originários, seja por interesses econômicos, seja por cismas religiosas, é um marcador típico da dúvida *unheimlich* sobre o estatuto vivente do outro. Supostamente abandonado, o debate jesuíta persiste reatualizado na discussão jurídica sobre qual status de cidadania o indígena deve possuir (DALLARI, 1983; DANTAS, 2004); nas oscilantes políticas públicas (RICARDO, 2003; MAGALHÃES, 2005) que ora visam protegê-lo, ora visam integrá-lo, por vezes, a todo custo; na forma que a identidade indígena é retratada e construída na mídia (NEVES ET ALII, 2013; OLIVEIRA, 2005) e nos impasses antropológicos sobre como abordá-los (GEERTZ, 1973; GOLDMAN, 2008; WAGNER, 2010). Esses resíduos coloniais travestidos de questões contemporâneas demonstram a posição de *unheimlich* indígena no Brasil (SOUZA JUNIOR & LAGOAS, 2021), um inquietante e angustiante não-saber exatamente o que é e o que fazer perante a essa figura. Confrontado com esse não-saber, a saída psíquica foi o recalçamento, já a social, foi o genocídio.

O estrangeiro levanta diversas problemáticas sobre o Eu, pois desvela que o Eu é outro. O Eu é sempre cindido, contraditório, diferente de si. Esse Eu que revela, por meio de formações inconscientes, o infamiliar que lhe habita, evidenciando como o que em nós é mais familiar e interior é, ao mesmo tempo, infamiliar e exterior.

Tal como a psicanálise, o perspectivismo fala sobre uma diferença do sujeito consigo mesmo, uma infamiliaridade presente que pode emergir a qualquer momento. Analogamente, como pode ocorrer uma troca de perspectivas no mundo ameríndio, onde o sujeito se encontra sendo outro ser; o sujeito se estranha e se descobre outro no processo de análise. Partindo desses problemas em comum, esboçaremos a seguir alguns pontos de convergências e distanciamento entre psicanálise e perspectivismo.

3.3 SENTIMENTO OCEÂNICO E TOPOLOGIA

Começamos a aproximar psicanálise e perspectivismo ao constatar que ambas tomam a experiência infamiliar como incontornável, ontológica, arriscaríamos dizer; e a partir desse ponto, ambas pensam e constroem uma *práxis*. A distinção não está, portanto, a nível de análise do problema, mas sim da extensão de sua aplicação. Se a psicanálise, conforme palavras de seu próprio fundador (FREUD, 1933/2010), nunca pretendeu se constituir como uma visão de mundo, o perspectivismo certamente é uma, proporcionando explicações para os demais diversos assuntos do mundo ameríndio. Se temos dificuldades para primeiro reconhecer e depois suportar o infamiliar externo/interno, o mesmo não ocorre com povos indígenas.

Um desencontro pode ocorrer na mata a qualquer momento, uma troca de perspectivas que altera posições. “Se um homem começa a ver os vermes que infestam uma carcaça animal como peixes grelhados, à maneira dos urubus, ele deve concluir que algo lhe ocorre: sua alma foi roubada. Está deixando de ser humano [...] está gravemente doente, ou mesmo já morreu e não sabia.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30). No *setting* da mata, tal como no da análise, surge um questionamento. “Vocês dirão: ‘Laplanche é Laplanche, e Lacan é Lacan’. Mas é justamente aí que está toda a questão, já que justamente, na análise coloca-se a questão de se Laplanche não é o pensamento de Lacan, e se Lacan não é o ser de Laplanche, ou inversamente.” (LACAN, 1961-62/2003 p. 62).

Esse questionamento mais elementar da identidade do sujeito é fundamental para a travessia do fantasma e sua desidentificação com certos significantes impostos. Um questionamento que ocorre habitualmente no perspectivismo, mas que no ocidente é exceção. Apoiada em indeterminações e contingências, parece já intrínseco na ontologia dos povos originários a possibilidade desse desencontro consigo, a iminência dessa possível infamiliaridade é como que dada desde o início, como uma condição de estar vivo. Até mesmo os mortos são passíveis dessa experiência. Logo, outros sentidos são produzidos no mundo ameríndio durante a experiência do infamiliar, enquanto para nós ocidentais restam recursos como a psicanálise, com todas as suas limitações e potências.

Scharinger e Chatelard (2010) colocam Freud como um pensador da diferença por excelência, argumentando que a relação com a alteridade e com o exterior é um possível

fio condutor de sua obra. A dinâmica do psiquismo é ditada pela relação com o outro na medida em que o sujeito está constantemente interagindo com o externo, manejando um dentro e um fora. Outra maneira de pensar interior e exterior é perceber como o sujeito do inconsciente não é o da interioridade, o da profundidade de si, mas que surge apenas no contato com outros, localizando-se no mundo, não no indivíduo.

O interesse de Freud pelas categorias interno e externo permeou sua obra desde o início. Desde *O Projeto* (1895/1950), Freud estuda a interação organismo-meio, analisando como o que vem de fora porta consigo tensões que precisam ser descarregadas, mas que ao mesmo tempo podem levar assistência ao desamparo. Dessa dialética entre ameaça e amparo, externo e interno, o Eu começa a se constituir.

A psicanálise é, em si, uma experiência de e um experimento com a alteridade, seja interna ou externa, por nos colocar em constante contato com o que ou quem nos é outro. O pensamento freudiano possibilita um encontro com a alteridade partindo da noção que, segundo Scharinger e Chatelard (2010), “[...] há algo no outro que revela a mim mesmo, há algo em mim que se revela outro.” (p. 417).

O Eu, inicialmente, é autoinvestimento (narcisismo primário), mas velozmente esse quadro se modifica e começamos a investir externamente, buscando vínculos no mundo e passando a apostar em relações externas para nos satisfazer. Caso esse investimento retorne para o sujeito (narcisismo secundário), temos um potencial adoecimento em curso. O neoliberalismo, contudo, em sua lógica empresarial, coloca esse retorno do investimento como uma prescrição: a solução é investir apenas em si, cortando laços ou mantendo apenas os necessários.

Freud (1927/2014, p. 87) argumenta que o aparelho psíquico se desenvolveu justamente no esforço de explorar o mundo externo: “A oposição é entre mundo exterior e Id, e como o Eu, fiel à sua íntima natureza, toma o partido do mundo externo, entra em conflito com seu Id.”. Percebemos, então, como a demarcação Eu/externo é muito cara à psicanálise por ter se imposto como marco essencial de uma condição patológica. Com essa demarcação diluída, teríamos um desenvolvimento insuficiente do Eu, uma separação incompleta do mundo exterior – marca da vida de neuróticos, crianças e povos primitivos.

Para a teoria freudiana (1930/2010), a bipartição entre mundo externo e interno não está posta desde o princípio da formação do sujeito, tal distinção ocorre em um segundo tempo. O Eu obtinha uma autossatisfação com seus próprios investimentos pulsionais, o mundo externo lhe era indiferente, inexistente. Nesses tempos primeiros, o interno e o externo, o subjetivo e o objetivo são espaços indiferenciados. Entendendo o Eu como parte do Isso alterada pela influência direta do mundo externo, Freud dá continuidade em seu argumento falando sobre como o desenvolvimento esperado ocorre do ponto originário de um bebê fusional com sua mãe até a instauração do princípio da realidade.

No início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente - sim, todo- abrangente -, que correspondia a uma mais íntima ligação do eu com o mundo em torno. Se é lícito supormos que esse primário sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens.” (FREUD, 1930/2010, p. 19)

Freud (1930/2010) reconhece “[...] que em muitos homens há um sentimento ‘oceânico’ e inclinados a fazê-lo remontar a uma fase primitiva do sentimento do Eu.” (p. 25). Os ameríndios se enquadram perfeitamente a esses muitos homens que conservaram o sentimento primário oceânico.

Enxergamos nessa combinação de trechos e ideias do *Infamiliar e Mal-Estar na Civilização* uma possibilidade de tecer um comentário bipartido sobre Freud: reconhecemos, nele, um pensador positivista-evolucionista bem como um arguto crítico social. O primeiro se revela quando pensa em termos de um progresso linear social e libidinal, exemplo mais acabado em *Totem e Tabu*, base de *O Infamiliar*, mas trata-se de uma premissa que permeia toda a sua obra. Freud é um dos pensadores que rufaram os tambores da marcha inexorável rumo a (sua ideia de) civilização, na qual quem não acompanha são adoecidos ou primitivos.

O segundo, menos evidente e por isso mais interessante, discorre sobre uma dificuldade fundante do sujeito em lidar com a alteridade e a exterioridade. Esse Freud não mais fornece suportes a uma estrutura iluminista de pensamento através de seu projeto científico, mas sim localiza um problema central em nossa sociedade e em nosso psiquismo. Trata-se de um diagnóstico preciso que conecta sofrimento singular e

organização social. As dificuldades de nossa vida psíquica comparecem também em nossa vida social, ou seja, somos conflitivos interna e externamente.

Mais do que um percurso histórico libidinal ideal, o que nos interessa aqui é a constatação freudiana da estrutura psíquica como lugar privilegiado de conflitos entre interno e externo. Tal como, a sua maneira, a estrutura social. Safatle (2012), refletindo sobre esse embate, argumenta que se “O único conceito ontológico em Freud fosse, exatamente, o de conflito [...] as configurações dos processos de socialização não produzem antagonismos, mas apenas os formalizam através de matrizes sociais de relações”. (p.139). Em particular, os conflitos são ainda mais tensionados ao lidar com alteridades, contingências, indeterminações e exterioridades. Conflitos dos quais nem mesmo seu formulador escapou.

Freud (1930/2011) reconhece sua dificuldade em lidar com o que lhe é exterior. Ao pensar sobre religião, emprega um termo cunhado por seu colega Romain Roland, a ideia de sentimento oceânico: “Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que ‘oceânico’” (p. 14). Sentimento este que ele próprio se dizia incapaz de experimentar, deixando transparecer todo seu racionalismo iluminista ao ponderar que “não é fácil trabalhar cientificamente os sentimentos. Pode-se tentar descrever os seus sinais fisiológicos.” (p. 15). O sentimento oceânico revela que as fronteiras do Eu não são permanentes, ainda que este se esforce para manter seus limites bem demarcados. Quando os limites cedem, o resultado pode ser desde uma angustia até um sofrimento grave.

Ao se entenderem absolutamente como parte integrante da natureza, os indígenas, ao contrário do mestre vienense, evitariam essa angústia, vivenciando o sentimento oceânico em sua plenitude. Seu laço social sem fronteiras permite (re)combinações exponenciais de interações, o que não significa de forma alguma tranquilidade, ao contrário: “um mundo composto de uma ‘indefinidade’ de focos acesos de intencionalidade não pode senão conter uma boa dose de más intenções.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.32).

Ao dotar o mundo e todos os seus componentes de agência latente, o jogo social é ampliado e complexificado ao limite. O sentimento oceânico se junta ao animismo como se fossem etapas que deveriam ter sido ultrapassadas, mas que persistem. Para nossos

propósitos, podemos condensar essas duas noções, pois, em última instância, são as estruturas elementares de um modo de vida. Ambas, se combinadas, nos contam de arranjos distintos entre natureza e cultura, entre interno e externo.

Rivera (2022) ensaia uma articulação entre sentimento oceânico e uma modalidade de laço social diversa da das massas, na qual, com as divisas individuais suspensas, o desejo fluiria mais livremente. Um laço no qual borram-se as fronteiras entre sujeitos sem homogeneizá-los do jeito que ocorre nas massas. Um laço que sustenta a singularidade, abrindo espaço para a contingência e indeterminação se manifestarem, elaborando, não recalçando, o infamiliar que possa emergir. Uma fornaça para esse laço seria a arte, pois ela “[...] implica a suspensão da delimitação estrita de cada ‘indivíduo’ em prol da emergência de efeitos de sujeito na Cultura, entre nós” (RIVERA, 2022, p. 58-59).

Precisaríamos, segundo a tese da autora, de um instrumento para abrir as fronteiras entre o Eu e o outro, a arte em seu argumento. Freud (1930/2011), como veremos, fala longamente que Eros teria também essa capacidade. O modo de vida ameríndio parece dispensar tais recursos, já sendo de sua natureza ontológica o sentimento oceânico e, por consequência, seu laço.

O sentimento oceânico traz de volta um sujeito da natureza – primitivo, diria Freud – que deveria ter sido superado. Um sujeito contingencial e indeterminado, no qual seu Eu não está, de saída, bem delimitado em relação ao mundo externo. Um Eu de fronteiras porosas vai obrigatoriamente se fixando e se estabilizando sob pena de exclusão social. “A estranha possibilidade, indicada pelo sentimento oceânico, de haver uma participação ou mesmo dissolução total entre nós e o mundo, em seus elementos e objetos, acentua *in extremis* o posicionamento contrário à oposição entre indivíduo e sociedade.” (RIVERA, 2022, p. 56).

O que parece estar em jogo aqui é como a intensividade e extensividade do laço social depende da mediação entre interior e exterior. Ao reconhecer o que vem de fora como semelhante, um parente talvez, mas ainda sim infinitamente distinto, é possível forjar alguma modalidade de laço. Assim, continuamos abrindo nossa picada na mata fechada de interioridade e exterioridade. Mata a qual Lacan adentrou profundamente. Em Lacan, a separação entre dentro e fora, já posta em dúvida por Freud, cede de vez. Se

Freud nos mostra o conflito interior e exterior, contemplando à distância segura o sentimento oceânico, Lacan, por meio de sua topologia, nos mostra um caminho mais dialético, construindo pontes sobre esse oceano e evitando um aterramento.

Nasio (2011), com seu didatismo rigoroso, indica atalhos para a topologia lacaniana. Inicia argumentando que Freud, leitor de Kant, supunha um mundo real e desconhecido, externo e interno – psíquico. Somente o real interior tinha alguma chance de ser cognoscível, tarefa à qual dedicou sua vida. Haveria, portanto, um real/realidade cindido. Lacan, partindo dessa questão, rompe com esse par, esvaziando a ideia de realidade e se concentrando no real. O autor discorre apenas sobre um real, unívoco e sem divisão, definido primordialmente pela sua impossibilidade última de representação, seja simbólica, seja imaginária.

Já em seu segundo seminário, Lacan tinha esse ponto bem construído. “Lembrem-se do seguinte a respeito da exterioridade e da interioridade – esta distinção não tem nenhum sentido no nível do real.” (LACAN, 1954-55/1985, p. 128). Uma unicidade do real que não cessa de causar “[...] embaraços com essa intuição inextirpável de que o psiquismo é um dentro limitado por uma superfície (a pele) voltada para o real externo” (p. 11). A sua topologia seria, portanto, uma empreitada de apreender mais uma parcela do real.

Toro, banda de Moebius, *cross-cap*, formas com suas especificidades e aplicações particulares no ensino lacaniano, mas que parecem ter uma intersecção em comum: a problemática interno e externo. Problemática potencialmente produtora de efeitos infamiliars: “[...] o que está no interior está também no exterior [...] quando se trata do inconsciente, que eu represento para vocês ao mesmo tempo como o que é do interior do sujeito, mas que só se realiza do lado de fora, quer dizer, nesse lugar do Outro” (LACAN, 1964/1988, p. 14).

Logo, o exercício da topologia teria como objetivo abrir o campo da experiência do real subvertendo a fronteira dentro/fora: “Afirmaremos que não existe nenhuma fronteira entre o suposto interior e o suposto exterior da superfície. [...] não tem nem um dentro nem um fora.” (LACAN, 1964/1988, p. 65). A subversão se mostra mais interessante que a simples negação dentro/fora, pois deixa evidente o intercâmbio de posições e a indeterminação e contingência a que está sujeita.

Pegemos a fita de Moebius. Dotada de uma qualidade de não ter avesso nem direito, foi eleita por Lacan para dar conta da estrutura do sujeito, um sujeito que é, ao mesmo tempo, dividido e composto pelo Outro. Lembremos que o sujeito surge do Outro, sendo efeito de seus significantes. Pode-se, via recurso topológico, demonstrar a estrutura significativa que divide sujeito e mundo, o ponto de torção que conecta ao mesmo tempo que separa interno e externo. A torção moebiana não fala sobre nem um dentro, nem um fora, mas sobre um ponto sempre deslizante de contato entre um mundo interior e outro exterior (BETTS,2014).

“Não há passagem possível. Por causa disso, o problema do interior e do exterior é levantado em toda a sua confusão. [...] a face interna se confunde com a face exterior, para cada um de seus pontos e de suas propriedades.” (LACAN, 1961-62/2003, p. 324.). A imagem clássica é da formiga percorrendo toda extensão da fita sem passar em nenhum momento preciso de dentro para fora. “Se passa de uma face à outra sem se dar conta, digo bem, que não existe ali mais que uma face [...]” (p. 326).



Figura 4 - Banda de Moebius

Combinando topologia e linguística, é possível perceber a subversão constante da relação significante/significado, pois seu avesso e seu direito são contínuos, sem quebras ou obstáculos. Como o significado desliza incessantemente pelo avesso, ao concluir a volta, já está no direito e já se tornou outro. O significado de um significante num instante dado, em breve, não será o mesmo. Essa fluidez entre dentro e fora também pode ser utilizada em nosso par natureza e cultura, visto que, tradicionalmente, no ocidente, a primeira é do domínio do exterior e a segunda da interioridade; entretanto, com a topologia em mãos, podemos afirmar que “[...] a natureza não pode ser o nome do que está fora, pois não há fora, nem dentro.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 15). Uma metamorfose do significante, tal como a do sujeito no mundo ameríndio.

O real retorna sempre ao mesmo lugar e para isso, como é evidente na banda de Moebius, não é preciso ultrapassar bordas. Essas estruturas podem indicar um tempo pré-subjetivo de indiferenciação entre o Eu e o Outro, um sentimento oceânico? Lacan deixa a todos embarçados quando afirma que o entendemos mal quando pensamos topologia enquanto teorização. Não seria de fato uma teoria sobre o real, mas antes um contato com o próprio real, seu tecido estrutural, ou seja, “A topologia não foi ‘feita para nos guiar’ na estrutura. Ela é a estrutura.” (LACAN, 1972/2003, p. 485). O movimento parece ser o de elevar a topologia a nível de ontologia, já que “[...] a topologia estrutural não apenas cria um objeto, um problema de pesquisa, um inconsciente abstrato e homólogo à estrutura, mas é a própria ‘máquina original’ que ‘põe em cena o sujeito.’” (TRISKA e D'AGORD, 2013, p. 157). Para tanto, Lacan não cria apenas um conceito, mas uma palavra.

Êxtimo é um neologismo forjado por Lacan para apontar algo do sujeito que lhe é íntimo, próprio, singular, e que, no entanto, se encontra no exterior, fora; ou seja, aquilo de mais interior está no exterior. Por essa frente, temos outro assalto ao problema interno/externo. Apesar de não contar com numerosas referências diretas em sua obra, a noção é valiosa, pois é parte da construção de alguns pilares do pensamento lacaniano, como o objeto *a*.

Ao situar o lugar do objeto *a*, nos diz: “Aqui, ele está num lugar que podemos designar pelo conjugando o íntimo com a exterioridade radical. Ou seja, isso se dá na medida em que o objeto *a* é êxtimo [...]” (LACAN, 1968-69, p. 241). Êxtimo e infamiliar portam em si uma ambiguidade etimológica que vaza, podendo ser aproveitados em ricas escansões. Ambos são capazes de, em seus próprios termos, conjugar o fora e o dentro, sinalizando para algo da ordem do real. O sujeito se debate em sua própria extimidade justamente por lhe entregar elementos do real que não suporta. Se, no caso de Freud, a infamiliaridade com o exterior é interpretada como uma experiência contingente, em Lacan, o êxtimo faz parte da constituição do sujeito.

O sujeito *ex-siste*, nos ensina Lacan. Ex-siste primeiramente fora, no discurso do Outro, figura êxtima do sujeito. Há uma excentricidade fundante de si com a qual o homem é confrontado, e aforismas como “O inconsciente é o discurso do Outro”, “o desejo é o desejo do Outro”, não seriam formas de falar da extimidade intrínseca ao sujeito? (SEGANFREDO & CHATELARD, 2014). Se o centro do homem, o mais íntimo de si, é exterior, restam a ele duas alternativas: (i) ignorar, ou mesmo negar a diferença

que emerge tanto de dentro quanto de fora, produzindo sintomas diversos; (ii) elaborar e fazer laços com essa alteridade exterior que nos habita e nos forma. O neoliberalismo adota a primeira solução, enquanto a psicanálise e o perspectivismo ameríndio tomam a segunda via.

3.4 LAÇOS PSICANALÍTICOS, LAÇOS AMERÍNDIOS

Lacan e os povos originários nos mostram como é possível uma economia de alteridade e de exterioridade em que o desejo é o desejo da diferença. Uma economia que tem o real, não o imaginário ou simbólico, como suporte fundamental, que não se aliena em uma identificação, mas se sustenta em um real que não pode ser simbolizado.

Para o ocidente, o real que vaza é motivo de angústia, deve ser contido; para os ameríndios é a condição de estar no mundo. A angústia é inerente. Sempre fomos infamiliars a nós mesmos, o que a psicanálise faz é formular uma ética e uma *práxis* sobre esse fato incontornável. Tudo se passa como se o infamiliar que o analisando se defronta no curso de uma análise, a surpresa ao reconhecê-lo, está colocada para os ameríndios a todo tempo. Que a relação com o mundo é infamiliar, os ameríndios não necessitam de um analista para dizê-lo, mas um xamã é certamente bem-vindo para fornecer algumas orientações.

A psicanálise é sobre essa experiência de estranhamento dada como natural no perspectivismo. Algo em nós que não reconhecemos e sentimos como alheio, como se houvesse uma troca de perspectivas, uma metamorfose entre nós e outro e, como consequência, um sujeito irreconhecível. Ou melhor, um sujeito infamiliar, pois o que temos de mais íntimo e familiar emerge. É como se os ameríndios estivessem melhor preparados, a postos, para um encontro com o real a cada momento na mata. Como Lacan (1972/2003, p. 43), os ameríndios sabem que “[...] o real não se entrega a ele (significante) facilmente”. Em uma transposição imperfeita e limitante de termos, pensamos que o real ameríndio se manifesta na troca de perspectivas, em uma agência (in)esperada de um ser sobre o indígena.

Certos comentários de Viveiros de Castro sobre o pensamento ameríndio chegam a proximidades desconcertantes da psicanálise, como “[...] o real foge por todos os buracos da malha, sempre demasiadamente larga, das redes binárias da razão; e, ainda

mais importante, a ideia de que essa fuga é ela mesma um objeto privilegiado do pensamento indígena” (2002c, p. 10).

A floresta é estruturalmente social, uma malha simbólica na qual, em suas brechas, pode emergir a qualquer tempo o real. Nos parece que os ameríndios reconhecem o limite de sua discursividade sobre a floresta, por mais sofisticada que seja sua estruturação filosófica, percebem que nela acontece algo que lhes evade. E parecem aceitar e conviver com esse limite de captura do mundo, fato que recusamos prontamente em nossa ciência ocidental. Se o nosso mundo é potencialmente infamiliar, o ameríndio transforma essa potência em ato. Poderia se passar o mesmo no ocidente? Nos encontramos, então, em um campo bem afeito à psicanálise, ao mesmo tempo que desestabilizador para o neoliberalismo.

“Como poderíamos tolerar um estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos?” (KRISTEVA, 1994, p. 191). No neoliberalismo, não toleramos, tampouco nos sabemos estrangeiros. O estrangeiro, seja interno, seja externo, é uma ameaça em potencial a produtividade neoliberal, deve ser assimilado, tornado familiar e produtivo ou será excluído em deportações ou em institucionalizações. Quanto mais a economia de alteridade/exterioridade é empobrecida, o laço social restrito, mais nos sentimos ameaçados pelo menor indício de diferença externa. Uma modalidade de defesa é ativada para conter a mínima dissemelhança considerada como um risco direto e imediato à estrutura social e psíquica.

Ao contrário, tendo como horizonte um laço social perspectivista, o qual opera nessa dialética entre familiar e infamiliar, interior e exterior, podemos fazer furos e propor resistências ao neoliberalismo. Falamos em horizonte, pois não estamos aqui sugerindo um bucólico retorno à natureza, dado que, como vimos, a natureza ameríndia, diferente da romantizada europeia, está longe de ser espaço de repouso e tranquilidade.

O que destacamos aqui é a necessidade de deslocamento dessa posição antropocêntrica. Uma mudança não para um animismo tal como o dos povos ameríndios, o que seria ingênuo, impossível e mesmo preconceituoso no sentido de uma reatualização do mito do bom selvagem de Rousseau.

Contudo, o iminente colapso ecológico-social em que nos encontramos nos impele para uma posição de compromisso. “É esta aliança com o não humano que define ‘as

condições intensivas do sistema na Amazônia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 124). Sustentar uma humanidade em extensão é suportar posições indeterminadas e contingenciais na quais laços sociais múltiplos possam ser forjados. Esse é o desafio lançado pelo perspectivismo ameríndio que tanto nos desconcerta enquanto ocidentais, o qual, não obstante, podemos tentar responder com o auxílio da psicanálise.

Divergindo da razão ocidental e concordando com a tese lacaniana, o ser humano no perspectivismo é uma posição discursiva provisória e intercambiável. Podemos inclusive cambiar o par natureza e cultura, afinal “o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002e, p. 361).

Se, no totemismo, o humano teria um sentido pré-determinado que, quando questionado, coloca em xeque a própria estrutura do sujeito; o perspectivismo opera por meio de indeterminações e contingências, arranjos móveis nos quais a própria noção de humanidade “[...] é uma denominação generalista do sujeito, em termos discursivos, uma posição enunciativa potencialmente ocupável por todo e qualquer ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 372-374). “Os ameríndios propõem uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico [...] isto é, como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 45.).

É essencial ressaltar que o perspectivismo não é sobre igualar completa e ingenuamente homem e animal. A diferença é a marca principal desse regime. “O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são no ‘fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa no ‘fundo’: eles têm, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes de si mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 p. 29). Passa-se da diferença em relação ao outro para uma diferença ainda mais radical, diferença a si – tema central para a psicanálise.

Não surpreendentemente, trata-se do preceito estruturalista clássico, segundo o qual “[...] a semelhança não existe em si: ela não passa de um caso particular da diferença, aquele em que a diferença tende a zero” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 15). Frisamos “tende”, pois nunca alcança zero, logo permanece a fórmula $A \neq A$. Assim, “não se imagine então que os índios imaginam que existe um algo = x [...] o multinaturalismo

amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 31-32).

Nem indígenas, nem a psicanálise lacaniana imaginam tal igualdade.

Podemos nos dar conta de que é na medida em que o A é A deve ser colocada do em questão, que nós podemos fazer avançar o problema da identificação. Indico -lhes, desde já que se o A é A não funciona farei girar minha demonstração em torno da função do um[...] É enquanto pura diferença que a unidade, em sua função significante, se estrutura, se constitui. (LACAN, 1961-62/2003, p. 48-49).

Ao contrário dos signos, os significantes manifestam, em primeiro lugar, a presença da diferença enquanto tal.

A noção de humanidade possui um sentido eminentemente relacional, sendo antes posição intercambiável que atributo intrínseco do ser. Sútil e ainda sim marcante a diferença entre dizer “eu me chamo X”, como no totemismo e “sou chamado de X por Y”, como no animismo. Situação não muito distante do pensamento lacaniano, onde “nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é o que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada.” (LACAN, 1960/1998, p. 833).

Não por significantes, mas na carne, os ameríndios vivem constantemente sob a ameaça de se descobrirem outro, animal, espírito, humano. Sendo assim, (in)esperadamente, reencontramos, por essas trilhas indígenas na mata, o já extensamente comentado questionamento de Lacan à filosofia cartesiana. Somos impactados por toda a subversão da proposta lacaniana ao percebemos que ela é, em certo sentido, mais próxima do perspectivismo ameríndio que de um iluminismo cartesiano.

Tiremos consequências de nossa epígrafe tomando-a como exemplo para esse debate. Kopenawa se refere aos “Branços” como *napë*, termo yanomami originalmente utilizado para inimigo. Contudo, a posição de inimigo, tal como qualquer outra no perspectivismo, é essencialmente relacional, contingente e cambiável.

Krenak (2015) discorre sobre como os seringueiros, uma população originalmente colonizadora, ponta de lança de um projeto político-econômico de ocupação da região, que inicialmente provocou diversos conflitos com os indígenas, assumiu uma nova

posição. “[...] eles não conseguiram se firmar como colonizadores da Amazônia, eles foram humanizados pela floresta, a floresta humanizou essa gente, eles aprenderam a viver com o povo indígena.” (p. 53). Temos aqui uma profunda subversão de agência na qual não é o homem que humaniza e acultura a floresta, mas sim o contrário. A floresta transformou os seringueiros de inimigos em amigos.

Krenak expande o argumento e fala que, como as posições não são fixas, todos são potencialmente inimigos e amigos.

Você tinha que estender ela (condição de inimigo) a 180 tribos indígenas. Nós somos todos inimigos tradicionais. Agora, você talvez não entendeu ainda que na psicologia dos índios o inimigo tradicional você preserva, mais que um amigo tradicional. Amigo tradicional você pode perder a qualquer momento, inimigo tradicional você mantém. (KRENAK, 2015, p. 56).

Viveiros de Castro (2015), refletindo sobre essas questões, constrói duas cadeias significantes: “A possibilidade de que esta sinonímia ‘Branco=Inimigo=Outro’ contra efetue uma identidade genérica ‘Índio’ e uma sinonímia etnopolítica ‘Índio=Parente=eu’ é algo explorado de modo variável, instável.” (p. 2). Nessas duas cadeias, as posições são absolutamente intercambiáveis.

Uma ideia que facilmente encontra suporte no pensamento lacaniano visto que “Esses signos são, precisamente, o que lhes convoquei a articular como os significantes, isto é, esses signos enquanto eles operam propriamente pela virtude de sua associatividade na cadeia, de sua comutatividade, da função de permutação tomada como tal.” (LACAN, 1961-62/2003, p. 74).

Indígena, seja no perspectivismo, seja na psicanálise, pode se referir a parente e/ou inimigo, pode ser eu ou outro, um espírito ou animal. Mesmo o branco pode escorregar discursivamente de inimigo para parente, como no caso dos seringueiros. O que muda é apenas a alegoria da cena. No perspectivismo, a cena fundamental não é o assassinato do pai da horda, mas a contingência do encontro na mata, no qual a relação com o outro é indeterminada.

O canibalismo ocupa posição central nessa troca de posições na medida em que as relações sociais amazônicas se fundamentam largamente em práticas e pensamentos antropófagos. Canibalizar é incorporar uma alteridade, buscando destacar a diferença e não homogeneizar os seres. Consumo o que não sou, o que não tenho, devoro a diferença.

Esse estado de canibalismo generalizado fala sobre uma forma de estar no mundo que busca a todo momento assimilar e conservar a alteridade, havendo nesse ato uma troca de perspectivas e uma ocupação de ponto de vista distintos, inclusive inimigos.

Dessa forma, mais do que a carne, o que se come são relações sociais; comer é se relacionar com o outro, canibalizar é estabelecer laço social. Traçamos um paralelo a Freud (1925/2011) quando fala que o sujeito “seleciona” o que gostaria de colocar dentro e o que manter fora de si. Traduzindo em termos antropofágicos, o sujeito gostaria de comer isso e cuspir aquilo. Em contraponto a uma explicação psicanalítica do animismo baseado no narcisismo, constatamos, agora, uma perspectiva canibal da vida. Os ameríndios não meramente projetam-se narcisicamente no mundo exterior – ao contrário, eles o trazem para dentro de si, procurando incorporá-lo.

O que nos interessa destacar é que, independentemente da inconstância de posições, há laço. Há um laço com os *napë*, ainda que de hostilidade; com os parentes, de comunalidade. O mundo ameríndio é da sociabilidade, nada está excluído *a priori* disso, logo, há sempre uma latência de laço social. Em oposição, o neoliberalismo faz cada vez menos laços, ou até mesmo os desfaz. O perspectivismo está sempre a (re)fazer os laços, alocar sujeitos em posições distintas, sempre preservando alguma forma de relação. Talvez haja algo aí para ser escutado, uma mensagem invertida que nos é devolvida. Há um aforisma ameríndio – bem ao gosto de Lacan, imaginamos – que afirma: “O xamã não sonha sobre si ou para si, mas sonha sobre todos e para todos”. O sujeito neoliberal, contudo, parece sonhar de outra maneira.

3.5 A FORMA DE VIDA NEOLIBERAL, LAÇOS E SOFRIMENTO

“Os brancos dormem muito, mas somente sonham consigo mesmo”, fala Kopenawa (2019). A diagnóstica yanomami sobre nós é precisa, falando de uma noção de indivíduo que ganha força há séculos no ocidente, atingindo seu auge no neoliberalismo. Entrando em uma espinhosa querela, Dunker (2011, p. 10) nos fala sobre a importância do diagnóstico: “Diagnosticar é dizer como uma forma de vida se mostra mais determinada ou mais indeterminada, como cria sua singularidade entre falta e excesso e como se relaciona com outras formas de vida por meio da troca e da produção”.

Trata-se de uma operação que reconhece, nomeia e legitima formas de vida, entendidas como uma montagem provisória entre as demandas sociais e individuais. Diagnosticar é, em certa medida, uma maneira de compreender formas de vida, no caso da neoliberal, que seja pautada na competição, no individualismo, na produtividade e assim por diante. Uma forma de vida que se opõe ao perspectivismo ameríndio e ao pensamento lacaniano ao acentuar a dicotomia dentro e fora, ao negar indeterminações, contingências, alteridades, tratando-as como contraproducentes. O neoliberalismo tem como projeto aterrar o sentimento oceânico.

Um projeto que, como qualquer outro, demanda uma ação, uma intervenção. Um dos acréscimos importantes de Dardot e Laval (2017) à crítica neoliberal é evidenciar seu aspecto intervencionista em oposição ao seu predecessor liberalismo. A opção pela ação direta, segundo os autores, se justificaria porque o perpétuo estado de competição, princípio primeiro do neoliberalismo, nada tem de natural: é criação artificial. A lógica do capital não se sustenta sozinho, necessita do amparo do Estado, o qual ocorre em duas modalidades, uma negativa, outra positiva. A primeira se aproxima do liberalismo clássico sendo sobre a ausência do Estado quando ele próprio “[...] mina os alicerces de sua própria existência, enfraquecendo a missão do serviço público [...]” (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 14).

Se o Estado se retira, o que sobra? Uma espécie de retorno ao estado de natureza temido pelos iluministas em que todos lutam (competem) contra todos sem maiores proteções sociais, regulações jurídicas ou princípios éticos. A normatividade neoliberal

[...] impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 16).

É como se voltássemos ao instante da horda primeva no qual todos se digladiam em uma incessante disputa. Se é no ajuste pós-banquete entre os irmãos que o laço social é criado, tudo se passa como se retornássemos ao momento mítico pré-laço. E de forma alguma se aproxima do entendimento de guerra ameríndio que, como vimos, preserva o laço social. O estado de guerra de todos contra todos é neoliberal, não primitivo ou indígena.

A segunda modalidade é sobre o dismantelamento de regras, instituições, direitos. O neoliberalismo positiva sua presença produzindo certos tipos de relações sociais, maneiras de viver e subjetividades, logo “[...] o que está em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos.” (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 15).

A intervenção positiva do neoliberalismo almeja cobrir todas as esferas da vida. Propõe-se a ser uma *weltanschauung* em que “[...] os Estados adotam políticas altamente ‘intervencionistas’, que visam a alterar profundamente as relações sociais, mudar o papel das instituições de proteção social e educação, orientar as condutas criando uma concorrência generalizada entre os sujeitos.” (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 18). Não se trata de uma simples cooptação do Estado pelo mercado, mas sim uma dinâmica cooperativa que fabrica e inocula normas de relações políticas, econômicas, sociais e agora também psíquicas. Não por predileção, mas por imposição argumentativa, lembramos outra máxima de Margaret Thatcher que torna transparente o intervencionismo neoliberal: “A economia é o método. O objetivo é mudar a alma.”

Ironicamente, Freud estaria de total acordo com essa estratégia neoliberal no sentido de que “[...] falando estritamente, há apenas duas ciências: psicologia, pura e aplicada, e ciência natural.” (1933/2010, p. 351). Sua ideia é que a verdadeira ciência da sociedade somente pode ser psicológica. As demais seriam valiosas, mas, ainda sim, meras complementações e/ou aplicações da psicologia, tal como a sociologia ou economia. Apoiado em um saber psicológico, um novo sujeito, o sujeito-empresa, é criado.

São pensadores brasileiros que avançam no aspecto psíquico desse novo sujeito e, conseqüentemente, em suas novas patologias e sofrimentos. Safatle, Silva Júnior e Dunker (2021) pensam o neoliberalismo como uma forma de vida. Uma vida que deve ser dirigida como uma empresa, tendo sua própria gestão psíquica e produção de subjetividades. O neoliberalismo não apenas produz, mas faz o gerenciamento do sofrimento em uma operação que passou a ser parte integrante, mesmo fundamental, do sistema. A descoberta perversa é que o sofrimento, se bem administrado, aumenta a competitividade, logo, a produtividade do sujeito. E, caso o sujeito não suporte o sofrimento, haverá sempre o exército de reserva.

Trata-se de controlar uma circulação de afetos e gramática de desejos com o intuito de transformar indivíduos em empreendedores de si, os quais internalizam a competitividade como única racionalidade possível até que “[...] a empresa poderia nascer no coração e na mente dos indivíduos” (SAFATLE et al, 2021, p. 30).

A intervenção negativa dos marxistas franceses se alia uma ideia de liberdade negativa dos psicanalistas brasileiros, ou seja, a negação por parte do sujeito de qualquer regra ou limite social, produzindo “[...] um indivíduo independente dos outros, não submetido a norma alguma e, como tal, sempre pensado e uma relação de exclusão mútua com o outro” (SAFATLE et al, 2021, p. 82). O sujeito neoliberal ideal torna-se uma instância egóica pensada como entidade última e soberana de si. Nada mais avesso ao funcionamento psicanalítico.

O neoliberalismo parece colocar uma alternativa para controlar a indeterminação e a contingência. Ao empresário de si, basta apenas competir bem que terá sucesso, já que é agente autônomo capaz de satisfazer plenamente seus desejos. Deparamo-nos com a promessa de gozo absoluto que o discurso do capitalista faz. Na vida neoliberal, não há espaço para indeterminação e contingências, é como se o Eu tentasse retomar do Isso a sua morada via competição, já que “[...] falar em empresa de si mesmo é traduzir a ideia de que cada indivíduo pode ter domínio sobre sua vida: conduzi-la, geri-la e controlá-la em função de seus desejos e necessidades, elaborando estratégias adequadas” (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 336-337). Movimento extremamente propício a crises.

A normatividade neoliberal provoca crises tanto em Estados quanto em sujeitos e, não obstante, permanece em pleno vigor, enraizando-se cada vez mais em nossa vida social e privada sem maiores contestações. Os que resistem, sejam Estados, sejam sujeitos, sofrem as consequências de exclusão. No neoliberalismo, a recusa à competição como princípio norteador não se situa mais no âmbito de uma escolha econômica, mas no limite, uma patologia. “Tudo que fosse contraditório em relação a tal ordem só poderia ser a expressão de alguma forma de patologia. Patologizar a crítica era simplesmente mais um passo.” (SAFATLE et al, 2021, p. 32).

O neoliberalismo constrói sua própria psicopatologia, vide o DSM V, onde a linha entre normalidade e patologia é funcionalmente definida em termos de produtividade. Doença para o neoliberalismo é não ser capaz de se organizar por meio da competição e

do empresariamento de si. Notemos como o sofrimento psíquico é uma crítica, uma recusa do sujeito frente ao sistema, um embate por outra forma de vida. E, como qualquer resistência, deve ser silenciada.

Tal como os asilos franceses do século XVIII, retirando do convívio social populações LGBTQIA+, mães solteiras, ciganos, moradores de rua, ou seja, aqueles moralmente inaptos, o neoliberalismo exclui os improdutivos. Ou o sujeito se organiza produtivamente ou é punido com exclusão social. Até nos primeiros asilamentos europeus percebemos como o que está em jogo não é uma moral, mas sim a funcionalidade e utilidade do sujeito para o sistema. Em *A história da loucura* (2014), Foucault demonstra que a psiquiatria já nasce como um dispositivo teórico e prático convocado a dar conta daquilo que rejeita a nova ordem de trabalho e produção capitalista (SAFATLE et al, 2021). São instituições de nomes distintos, mas que cumprem a mesma função social: excluir o sujeito não produtivo.

Ainda nos dias de hoje, tais instituições, com novos vernizes, sobrevivem, cumprindo a mesma função. O hospício moderno foi projetado e construído para controlar e reprimir os trabalhadores que perderam a capacidade de atender aos interesses capitalistas de produção (BASAGLIA, 1982). Não é coincidência que o surgimento da ética protestante descrita por Weber marca também o surgimento de tais instituições de controle. Tampouco é acaso que, séculos depois, as profundas alterações que vem passando o DSM a partir de sua terceira edição ocorra no mesmo período da expansão do modo de vida neoliberal. Reformulando nossa afirmativa, há sim uma ética na exclusão, mas uma ética que serve à produtividade neoliberal. Em oposição ao perspectivismo, que estende laços sociais ao ampliar a ideia de sujeito, o neoliberalismo restringe laços ao reduzir quem pode ser considerado apto para a vida em sociedade. Como fazer laços com os que se encontram fora da sociedade?

O intervencionismo neoliberal passa por desfazer laços sociais. Trata-se de mais um mecanismo de controle do sistema, este com a finalidade de silenciar organizações e conflitos sociais. Posto que a racionalidade econômica não é natural, os autores brasileiros demonstram como sua sustentação demanda uma completa supressão de “[...] conflitos, em qualquer forma, [que] precisam ser evitados a qualquer custo, pois expõem os limites e a perversidade dessa racionalidade. Para tanto, é preciso retirar toda pressão de

instâncias, associações, instituições, sindicatos que visassem questionar tal noção.” (SAFATLE et al, 2021, p.25).

Notemos que se tratam de exemplos, cada um à sua maneira, de coletivos, o que acaba por ser revelador de um temor sistêmico. Este ataque aponta como apenas na comunalidade é que a falácia neoliberal do individual pode ser combatida. Laços sociais interpelam o individualismo neoliberal, demandando respostas que, se dadas, colocam em xeque as bases do sistema. Não por outro motivo, o neoliberalismo estrategicamente passa a produzir e difundir uma ideia que “O coletivismo, em qualquer forma, por ser fundamentado em uma moral altruísta, fatalmente conduziria o indivíduo ao sofrimento pela renúncia, em última instância, da liberdade” (SAFATLE et al, 2021, p. 99).

A racionalidade econômica neoliberal é, antes de tudo, uma violência ao coletivo, ao sujeito. Trata-se de um “[...] processo de relação fundado na ausência de solidariedade, vista como entrave, precisa se consolidar em uma vida social na qual toda figura da solidariedade genérica seja destruída, na qual o medo do outro como invasor seja elevado a afeto central” (SAFATLE et al, 2021, p. 32).

Os autores acrescentam, então, o conceito de liberdade positiva como contraponto. Uma liberdade na qual o sujeito se entende limitado por regras, devendo segui-las a partir do reconhecimento de que está inserido em uma malha social organizada por relações de interdependência. Uma liberdade afeita à lógica freudiana, na qual o prazer individual absoluto é contido, regrado pela realidade imposta socialmente, e pulsões individuais são sacrificadas pela vivência coletiva. Contudo, seguindo, coercitivamente se necessário, o imperativo de competição, o sujeito neoliberal parece cada vez mais fechar-se, centrando-se em si.

Lacan (1954-55/1985) considera que a essência da descoberta freudiana é o descentramento do sujeito com relação ao Eu. Um suposto núcleo de nosso ser não coincide com o Eu, sendo o Eu, seguindo seu estágio do espelho, uma função imaginária; o sentimento de unidade é, na realidade, uma alienação. Com essas premissas em mente, Lacan criticava já nos anos 50 uma psicanálise que “[...]regressou-se a uma posição confusa, unitária, naturalista do homem, do Eu, da mesma feita, dos instintos[...]

(1954-55/1985, p. 54), mas que inevitavelmente fracassaria, pois “[...] um eu é sempre um eu, por mais aperfeiçoado que seja.” (p. 313). Uma psicanálise que persiste nos dias de hoje

em novas roupagens e acaba por apoiar o neoliberalismo ao buscar fabricar um Eu fortalecido, produtivo, um Eu empresário de si.

Postulamos nesse ponto que há paralelos entre a figura do empresário competidor e a psicologia do Ego (HARTMANN, 1968) e seu projeto de adaptação e fortalecimento da instância egóica para melhor atender as demandas sociais -leia-se produtivas. “O uso da palavra ‘empresa’ não é uma simples metáfora porque toda a atividade do indivíduo é concebida como um processo de valorização do Eu” (DARDOT e LAVAL, p. 339).

Uma clínica do Eu versus uma clínica do Isso foi, como nos mostra David-Ménard (1982), um dos motivos centrais da celeuma IPA-Lacan, com o francês indo contra Anna Freud e a escola norte-americana. Lacan, já em seu primeiro seminário (1953-54/1986), apontava, indo na contramão da época, como o caminho da análise não deve ter como direção a melhor adaptação do Eu frente a sociedade. Se referindo às três instâncias da segunda tópica, afirma como “Das três, a que ganhou primeira importância foi o ego. É em torno da concepção do ego que gira desde então, todo o desenvolvimento da técnica analítica, e é aí que é preciso situar a causa de todas as dificuldades que a elaboração teórica desse desenvolvimento coloca.” (p. 23).

O projeto clínico lacaniano prima pelo reconhecimento e a travessia das montagens fantasmáticas do Eu, não podendo ser mais distante de uma práxis de consolidação e conformação do Eu à sociedade, considerando-o um sintoma: “[...] o Eu está estruturado exatamente como um sintoma. No interior do sujeito, não é senão um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (LACAN, 1953-54/1986, p. 25). O neoliberalismo depende dessa doença para funcionar. O neoliberalismo demanda esse Eu forte, que seja mestre do Isso, capaz de atuar em sua racionalidade de competição. Um Eu cada vez mais fortalecido que implica em um Eu progressivamente mais alienado. “Por que o sujeito se aliena tanto mais, quanto mais se afirma como eu?” (LACAN, 1953-54/1986, p.65). Nesse ponto a psicanálise não deveria ceder em sua ética.

Assim, críticas como as de Deleuze e Guattari (1976) de que a psicanálise seria instrumento de conformação e resignação ao sistema capitalista, atingem seu alvo em uma psicanálise do Ego que toma o Eu em sua positividade, mas perdem força frente ao programa lacaniano pautado justamente na negatividade do sujeito. A pergunta que se

impõe é se uma psicanálise como essa, que prepara o sujeito para o estado competitivo que o neoliberalismo tanto almeja, priorizando o Eu, é praticada nos dias de hoje. Suspeitamos que sim. Uma prática clínica que visa fortalecer o Eu acaba por, em larga medida, enfraquecer laços sociais, precisamente a direção do tratamento que Freud tinha em mente.

Eros é o recurso mitológico de Freud (1930/2010) para discorrer sobre a produção dos laços e vínculos na vida em sociedade. “A vida humana em comum teve então um duplo fundamento: a compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana.” (p. 62-63).

Eros, enquanto um dos princípios civilizatórios centrais, tem a função de agregação e conservação desse estado comunitário. Eros, além do amor, pode ser considerado o Deus dos laços sociais. Se o objetivo de Eros é a unidade, ainda que inatingível de forma absoluta, faz-se forçoso o reconhecimento do outro no plano psíquico. Eros proporciona a possibilidade de encontro com a alteridade, com a diferença, mediado pelo campo social.

Nosso propósito ao retomar a ideia de Eros é assinalar seu potencial de insurgência e desestabilização do neoliberalismo e sua ofensiva às formas de vida comunitárias. Se tabu é o que defende uma sociedade de sua desestruturação, de um ataque a seus princípios, haveria um interdito neoliberal a um gozo oceânico, baseado em laços sociais? “Entre a delimitação de fronteiras e a sua dissolução “oceânica”, podemos dizer que o gozo se modula, se domestica [...]” (RIVERA, 2022, p. 58). Laços sociais parecem se tornar um tabu neoliberal.

Falar de Eros é forçosamente falar de seu oposto complementar, “um outro (instinto), a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte.” (FREUD, 1930/2010, p. 86). Apesar de ser sustentável uma associação entre Thanatos e o neoliberalismo, no sentido em que este atua rompendo ligações sociais, pretendemos contribuir falando de outra divindade, o segundo agente aculturador – Ananke. Ao reconfigurar as demandas de necessidade do sujeito e, sobretudo, o modo de alcançá-las, o trabalho e o neoliberalismo atacam a pulsão gregária tornando-a indesejável, contraproducente, quase impossível de ser realizada.

Se, agora, a necessidade individual prepondera sobre a coletiva, se o trabalho é da ordem da competição e não da cooperação, o neoliberalismo coloca Ananke contra Eros. As duas forças que deveriam sustentar a sociedade colocam-na em perpétua crise, amplificando o impasse constitutivo entre indivíduo e sociedade. O saldo esperado e redirecionado para a produção é o sofrimento do sujeito.

De certa maneira, é de uma simplicidade desconcertante apontar, em uma perspectiva psicanalítica – e por que não ameríndia – para um dos sofrimentos gerados pelo neoliberalismo: o psiquismo trabalha em direção à formação de vínculos; o neoliberalismo desfaz vínculos. Ao defendermos um modo de vida comunitário, utilizando o perspectivismo ameríndio como modelo antropológico, na realidade, estamos apenas apontando a mesma saída que Freud já havia sinalizado.

A resposta ao sofrimento humano passa por Eros, passa por fazer mais laços, não menos como apregoa o neoliberalismo, “[...] afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar” (FREUD, 1914/2010, p.20). O trecho afirma categoricamente que vincular-se ao mundo é fundamental para a saúde psíquica, o indivíduo deve investir fora de si, deve amar o outro, relacionar-se com seu interior bem como seu exterior. “Deste modo, quando um indivíduo ama, ele se vincula ao meio externo e isso garante a ele, um psiquismo mais saudável, possibilitando maior investimento no social e não deixando-o recair sobre um narcisismo secundário e patológico” (SCHARINGER e CHATELARD, 2010, p. 408-409). Em carta a Jung, Freud resume seu argumento: “Poder-se-ia dizer que a cura é essencialmente efetuada pelo amor” (FREUD e JUNG, 1976, p. 53). O sofrimento do sujeito neoliberal aponta para a necessidade da recuperação de uma forma de vida coletiva, com laços sociais extensivos; caso contrário, é certo o adoecimento, caminho ao qual o neoliberalismo nos conduz. Eros é a direção do tratamento que Freud nos indica.

Tomamos o perspectivismo ameríndio como horizonte de laços sociais e, conseqüentemente, uma resistência ao adoecedor modo de vida neoliberal. Um modelo radical, sem dúvida, mas que não ambicionamos que seja seguido literalmente. “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para

que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.⁸ Se Lacan (1954-55/1985) disserta sobre como o sujeito se encontra historicizado de ponta a ponta, nos apoiamos nessa percepção histórica e não naturalizada para vislumbrarmos uma possibilidade de transformação do atual sujeito neoliberal. Baseando-nos no inescapável atributo histórico do sujeito e da sociedade, apostamos que mudanças são possíveis. Se para os povos originários é possível formar verdadeiros coletivos entre humanos e o que chamaríamos de não-humanos, nossa aspiração é bem mais modesta.

Já consideraríamos um importante avanço iniciar o restabelecimento de uma forma de vida comunal, solidária ao outro. Uma forma de vida que lida com estrangeiros e alteridades de forma ética, que, mesmo entendendo a natureza como exterioridade por vezes ameaçadora, não vê necessidade em destruí-la. As aproximações com a psicanálise foram feitas no intuito justamente de mostrar como as problemáticas do perspectivismo ameríndio são também as nossas, como se manifestam em nossos *settings* e em nosso convívio social, e como suas soluções podem nos dizer algo, caso estejamos dispostos a escutá-las. Ambicionamos, sim, mostrar como o perspectivismo ameríndio nos é infamiliar no sentido forte do termo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada tratamento psicanalítico é uma tentativa de liberar o amor reprimido que achou uma pobre saída no compromisso de um sintoma.

Sigmund Freud

Em outro lugar (SOUZA JUNIOR e LAGOAS, 2021) apresentamos a tese de que o Brasil é, entre outras operações, fundado pelo recalque de uma identidade indígena, tornada infamiliar quando é o que mais temos de familiar – a nossa origem. O nativo é tornado estrangeiro.

⁸ Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano em *Las palabras andantes* (1993).

Neste trabalho, visamos desdobrar essa tese: o Brasil é fundado no desfazimento de laços. O Brasil nasce de um experimento econômico, a saber, o escravagismo latifundiário exportador baseado na violência e exclusão. Falamos de Brasil, mas poderíamos estar descrevendo a trajetória histórica de diversas partes do mundo, dos tempos de mercantilismo até os dias de hoje. Atualmente, passamos por outra intervenção econômica, o neoliberalismo.

Seja em 1500, seja em 2022, populações originárias e seus laços sociais foram destruídos para que uma nova – supostamente mais moderna – organização social, econômica e libidinal fosse implantada. Esse genocídio de povos e laços originários continua em pleno curso, tendo, muitas vezes, a ciência como aliada.

Roy Wagner (2018) reflete como a antropologia não é um privilégio nem invenção ocidental. Como todos, independente da cultura, somos antropólogos de outros povos, cada um a seu modo, nunca mais legítimos que outros. Parece-nos uma precisa caracterização do que Kopenawa e Krenak fazem – uma antropologia reversa sobre o Brasil branco neoliberal.

Se os ameríndios são, à sua maneira, antropólogos, por que não psicanalistas? Certamente o são, pois, como vimos, têm sua *traumdeutung* muito bem estruturada e sua etnografia sobre nós carrega em si um acurado diagnóstico sobre nosso sofrimento neoliberal. Seria muito arrogante, mas não de tudo surpreendente, se não escutássemos essa mensagem invertida sobre nós, tal como fazemos desde os princípios do colonialismo.

O que essa contra-antropologia e contrapsicanálise nos diz? Algo de bastante convergente aos autores ocidentais que examinamos, do discurso capitalista de Lacan a seu sofrimento transformado em produtividade, conforme descrito pela psicanálise brasileira. Assim, nos parece que o problema é menos o diagnóstico e mais o curso de tratamento; em outros termos, a análise de conjuntura está colocada, resta saber como resistir.

Ao fim de sua contundente análise, Dardot e Laval (2017) nos convocam para trabalharmos por uma outra razão do mundo. Entendendo o neoliberalismo como sistema redutor de relações sociais, pensamos, no presente trabalho, que essa razão do mundo alternativa deve ser baseada em laços sociais. Laços cada vez mais expandidos, de

articulações plurais entre sujeitos distintos com agências diversas. Não se trata de uma saída original, longe disso: Freud e os povos indígenas há muito sinalizam esse caminho. Justamente por esse motivo colocamos os dois sistemas de pensamento em diálogo.

Seguindo o projeto antinarcísico de Viveiros de Castro, o primeiro movimento para estabelecer essa conversação foi considerar os dois sistemas em igual estatura. “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 19). Essa foi a nossa empreitada teórica-metodológica: multiplicar a psicanálise, pensando-a em conjunto com o perspectivismo ameríndio. Não se tratou de uma hipótese de como seria Freud no Xingu, mas sim de reconhecer que há um “Freud” do Xingu.

Ao considerarmos o animismo como um tema de discussão psicanalítica válido e não um traço primitivo-patológico, estamos afirmando que os indígenas são pensadores de si e que não precisam ser pensados por nós, eles próprios detêm o saber sobre si. O que entendemos como um Freud, a despeito de toda imperfeição da tradução do significante, encontramos também no mundo ameríndio: o xamã. Já foi mesmo colocado que o psicanalista é o xamã moderno (LÉVI-STRAUSS, 1949).

Tomar o animismo como sistema legítimo de pensamento é essencial para o nosso segundo movimento. O giro ontológico que esboçamos para a psicanálise – inspirado na antropologia – não se reduz a uma ingênua permuta da ontologia totêmica pela animista, mas sim saber retirar do animismo consequências e resistências. Freud já sabia que o animismo afirmava algo sobre o conceito de humano, visto que desbravou essa senda até onde foi capaz. No entanto, seu mapa antropológico mostrou-se impreciso ao longo do tempo.

Cabe a nós, contemporaneamente, atualizarmos suas coordenadas científicas e éticas, o que nos levará a encontrar um modelo antropológico para uma forma de vida que se oponha a neoliberal. Uma forma de vida baseada na indeterminação e contingência de posições, no trato cotidiano com o real que pode se impor a qualquer momento, que seja capaz de forjar laços sociais com alteridades das mais diversas.

Concordando que Freud toca em todos esses pontos, construindo valiosas discussões, passamos a Lacan no curso de nosso trabalho justificando que é ele, desde seu retorno a Freud, que os desenvolve em sua plena potência. Em particular no que

concerne ao nosso conceito privilegiado, entendemos que Lacan, de sua forma peculiar, retoma a noção de Eros como direção ao tratamento quando se dedica profundamente à noção do laço social.

Além de uma vigorosa análise e crítica ao discurso capitalista, o pensamento lacaniano – não mais sendo tributário de uma racionalidade iluminista-positivista, mas, ao contrário, um ferrenho crítico de sua lógica – nos parece mais preparado e disposto para atacar tais problemáticas, como bem ilustra sua noção de real. Ao somar Lacan com Krenak, esboçamos uma operação na qual o perspectivismo radicalizasse alguns preceitos já inerentes à psicanálise. Lembremos que “radical” remete à “raiz”, por isso, o que propomos por meio do perspectivismo é um retorno da psicanálise a suas raízes de alteridade, indeterminação e contingência. Dessa radicalização, podemos idealizar uma aliança entre psicanálise e perspectivismo contra a ascensão neoliberal.

Pacto inusitado, certamente, porém acreditamos que a psicanálise apenas sobreviveu ao teste do tempo pela sua natureza não dogmática, por sua escuta individual e social flutuante e atenta, com interpretações e devolutivas precisas no momento adequado.

O que a colocamos para escutar foi um ideal de conhecimento ameríndio que pensa toda relação como social e em termos de diferença. Por mais que soe impactante para nós, imersos em uma vida neoliberal, em algum nível, nada traz de fundamentalmente novo para a psicanálise. Constituiu-se, então, um de nossos argumentos centrais: a nova razão do mundo neoliberal não é a da psicanálise e por isso mesmo ela pode propor resistências. E, conseqüentemente, respondendo a nossa pergunta mobilizadora, a psicanálise pode sim dar ao sujeito indígena o mesmo estatuto histórico, político e ético que tem dado ao ocidental, pode certamente trabalhar para sua inclusão no pacto social. A pergunta que abriria essa pesquisa para outros desenvolvimentos seria: então por que, muitas vezes, não o faz?

Tentamos mostrar ao longo de nossa exposição como a psicanálise pode, por um lado, rotular alguns povos de primitivos, contribuindo para sua exclusão e extermínio, por não se conformarem a uma ideia de produtividade neoliberal; enquanto por outro, se aproxima, em suas teorizações e práticas clínicas, da vivência destes mesmos povos e do seu modo de estar no mundo. Tudo se resume a sua apropriação e manejo. Qual interesse

a psicanálise serve: o do sujeito, com suas demandas e sofrimentos, ou o do neoliberalismo? Nessa chave de leitura, a psicanálise nos parece mais próxima do perspectivismo do que do neoliberalismo.

Almejamos uma psicanálise, agora potencializada pelo perspectivismo, que se mantenha fiel a sua ética da diferença, com seu projeto clínico de estranhamento do sujeito e uma prática e teoria que sejam suportes primeiro da alteridade. Reconhecer o infamiliar em nós não é torná-lo familiar. Não se trata de retirar o prefixo e assentir com uma pernicioso universalidade branca europeia ocidental, mas sim tomá-lo como fundamento ontológico. A psicanálise é plenamente capaz de fazer isso em seu próprio solo nativo, já que sempre prescindiu de povos longínquos e modelos antropológicos para perceber que há uma diferença imanente em cada um de nós e entre nós e, dessa diferença, fez sua atuação clínica e crítica.

Não somos e nunca fomos iguais, nem na origem totêmica, nem na indeterminação animista. Trata-se de conviver com a infamiliaridade inerente a nós, ao real da indeterminação e contingência, a dialética interior e exterior e, para isso, consideramos a forma de vida ameríndia como horizonte. Contudo, tal como visitante da história de Guimarães Rosa, a cultura ocidental tem sistematicamente assassinado essa forma de vida.

Nosso onceiro tenta fazer laço até o fim. “Ei, ei, que é que mecê tá fazendo? Desvira esse revólver! Mecê brinca não, vira o revólver pra outra banda... Mexo não, tou quieto, quieto... Ói: cê quer me matar, ui? Tira, tira revólver pra lá! ... Ói: tou pondo mão no chão é por nada, não, é à-toa..., mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Cacuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!...Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoû...” (ROSA, 1962, p. 208).

Um laço recusado por um mecanismo de defesa totêmico acionado contra uma alteridade infamiliar. Um laço denegado por uma lógica produtiva perversa que ganha estatura de forma de vida quando em realidade ameaça todas elas, quer consideremos animadas ou não. Analogamente ao onceiro, o que propomos é um laço social entre psicanálise e perspectivismo. Um laço que à primeira vista parece improvável, mas que, caso estejamos dispostos a atravessar a infamiliaridade recíproca de cada um desses

campos do saber, podemos forjá-lo. Além dos elementos em comum, apontamos outro ponto de apoio para esse laço: a resistência ao neoliberalismo.

Se os indígenas, com suas formas de vida e de laço social, têm sobrevivido ao extermínio há séculos, pensamos que a psicanálise deve fazer o mesmo pela sua própria continuidade. Argumentamos como o discurso do analista tem a potência de oposição ao capitalista. Sendo assim, ou a psicanálise retorna a uma prática de fortalecimento e adaptação do Eu, se colocando à serviço do neoliberalismo, corrompendo, em nossa leitura, sua ética e *práxis*; ou, fatalmente, será atacada pelo sistema por ser um risco a sua ordem, assim como os indígenas o são. Pensamos que cabe à psicanálise continuar a exercer sua função até o fim, isto é, interpelar profundamente o sujeito e a sociedade sobre o seu desejo, colocando a pergunta: competição ou laço social? Confiando no saber do sujeito sobre si e no processo analítico, acreditamos que Eros emergirá.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O aberto. *Rio de Janeiro: Civilização Brasileira*, 2013.
- ALBERTI, Sonia. O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura. *Colóquio Estados Gerais da Psicanálise*, 2000. In http://egp.dreamhosters.com/EGP/163-o_discurso.shtml acessado em 03 de março de 2022.
- BADIN, Rayssa; MARTINHO, Maria Helena. O discurso capitalista e seus gadgets. *Trivium-Estudos Interdisciplinares*, v. 10, n. 2, p. 140-154, 2018.
- BASAGLIA, Franco (Franco Basaglia, org.), 1982. *Scritti Basaglia II (1964-1980) dall'apertura del manicomio alla nuova legge sull'assistenza psichiatrica*. Turim, Einaudi.
- BETTS, Jaime. Incidências clínicas da diferença cultural nos sofrimentos da identidade— a cultura como conceito metapsicológico. *Revista APPOA*, v. 231, 2014.
- BIRD-DAVID, Nurit. “Animism” revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current anthropology*, v. 40, n. S1, p. S67-S91, 1999.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*. Editora José Olympio, 2016.
- CASTRO, Júlio Eduardo de. Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, v. 12, p. 245-258, 2009.
- COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social—uma leitura do Seminário 17. *Mental*, v. 4, n. 6, p. 107-121, 2006.
- DA SILVA JUNIOR, Nelson; SILVA, Guilherme C. Oliveira. O inquietante freudiano e a extimidade lacaniana: distintos traços da negatividade na psicanálise. Ano 8, no 2, Jul-Dez/2019 - *Publicação SemeStrAl*, p. 63, 2019.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie Editora, 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. Boitempo editorial, 2017.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *A vontade das coisas: O animismo e os objetos*. Ubu Editora, 2022.
- DAVID-MENARD, Monique; MASSUMI, Brian. Lacanians against Lacan. *Social Text*, n. 6, p. 86-111, 1982.
- DE FREITAS CHEDIAK SEGANFREDO, G.; SCHEINKMAN CHATELARD, D. Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos. *Cad. Psicanál. CPRJ, Rio de Janeiro*, v. 36, n. 30, p. 61-70, 2014.
- DE LIMA, Nádia Laguárdia. As incidências do discurso capitalista sobre os modos de gozo contemporâneos. *Revista Subjetividades*, v. 13, n. 3-4, p. 461-498, 2013.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 43, p. 251-276, 2016.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Mal-estar, sofrimento e sintoma Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. *Tempo social*, v. 23, n. 1, p. 115-136, 2011.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. O Discurso do Capitalista: Espectros de Marx em Milán. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13, 108-130, 2019.

FREUD, Sigmund. A negação. In: Freud, S. *O eu e o id, Autobiografia e outros textos* (1923-1925) (P. C. Souza, Trad., Vol. 16, pp. 275-282). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Originalmente publicado em 1925).

FREUD, Sigmund. *O infamiliar* [Das unheimliche]. Edição bilíngue (Chaves e Tavares Trad.) São Paulo: Autêntica, 2019. (Trabalho original publicado em 1919).

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: Freud, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos* (1930-1936) (P. C. Souza, Trad., Vol. 18, pp. 13-122). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Originalmente publicado em 1930).

FREUD, Sigmund. *Obras completas: Introdução ao Narcismo*. Vol.12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Originalmente publicado em 1914).

FREUD, Sigmund. *Obras completas: Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Vol. 18. São Paulo: Companhia das letras. (Originalmente publicado em 1933).

FREUD, Sigmund. *Obras completas: Totem e Tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Originalmente publicado em 1912-1913)

FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1950. (Originalmente publicado em 1895).

FREUD, Sigmund. *Obras Completas: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos: (1926-1929)*. Vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 (Originalmente publicado em 1927).

FREUD, Sigmund; JUNG, Carl Gustav. *Correspondência completa: Sigmund Freud e Carl Gustav Jung*. MCGUIRRE, W. (Org.). Trad. Leonardo Fróes e Eudoro Augusto Maciera de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1976

GALVÃO, Walnice Nogueira. O impossível retorno. In: GALVÃO, W.N. *Mínima mímica: ensaios sobre Guimarães Rosa*. pp.11-40. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- HARTMANN, Heinz. *Psicologia do ego e o problema de adaptação*. Biblioteca Universal Popular: Rio de Janeiro, 1968.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- JUNIOR, Nadir Lara. *Mística como Laço Social: Um estudo Psicanalítico*. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia* 2 (1), 113-141, 2010.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Editora Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Editora Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton; COHN, Sérgio. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. de Maria Carlota C. Gomes, Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.
- LACAN, Jacques. *Conferência de Milão*, 1972. Acessado em 3 de maio de 2022 em <http://lacanempdf.blogspot.com.br/2017/07/do-discurso-psicanalitico-onferencia.html>
- LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O seminário*, Livro 9: A identificação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1961-62/2003.
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-54/1986.
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964/1988.
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 12: problemas cruciais para a psicanálise. Publicação não comercial exclusiva para membros do Centros de Estudos Freudianos do Recife. 1964-65/2006.
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 17: o avesso da psicanálise (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969-1970/1992.
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1954-55/1985.
- LACAN, Jacques. *O Seminário*. Livro 4: As Relações de Objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956-1957/1995.
- LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972/2003.

LACAN, Jacques. *RSI, O Seminário*. 1974/1975. Acessado em 19 de maio de 2022, em <http://clinicand.com/wp-content/uploads/2020/06/22-Jacques-Lacan-O-semin%C3%A1rio-Livro-22-RSI.pdf>

LACAN, Jacques. *Televisão*. (A. Quinet, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974/1993.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960/1998.

LAGUÁRDIA DE LIMA, Nádia. As Incidências do Discurso Capitalista sobre os Modos de Gozo Contemporâneos. *Revista Subjetividades*, v. 13, 2014.

LATOUR, Bruno et al. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris: La découverte, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica, in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 215 – 236, 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. *Anthropologie structurale deux*, p. 45-56, 1973.

LUSTOZA, Rosane Zétola. O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 12, p. 41-52, 2009.

MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (J. Aricó, M. Murmis, P. Scaron, Trad.). México: Siglo XXI, 1989.

MELMAN, Charles. *O complexo de Colombo*. Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

MILLER, Jacques-Alain. Dócil ao trans. *AMPBlog*. p. 11, 2021. Disponível em <<http://uqbarwapol.com/wp-content/uploads/2021/04/JAM-DOCILE-AU-TRANS-PT.pdf>>. Consultado em 22/03/2022

NASIO, Juan-David. *Introdução à topologia de Lacan*. Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2011.

OLIVEIRA, Cláudio Cesar. Capitalismo e gozo: Marx e Lacan. *Tempo da ciência*, v. 11, n. 22, p. 9-24, 2004.

PACHECO FILHO, Raul Albino. O conhecimento da sociedade e da cultura: a contribuição da Psicanálise. *Psicologia e Sociedade – Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSOS)*, 9 (1/2): p. 124-138, jan./dez. 1997.

POLI, Maria Cristina. Perversão da cultura, neurose do laço social. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, v. 7, p. 39-54, 2004.

- RABINOVICH, Diana S.; COUTO, Luís Flávio. O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. *Cadernos de psicologia*. Belo Horizonte, 1984, p. 9-28, 2001.
- RIVERA, TANIA. “Sentimento oceânico” e controle do fogo: ensaio sobre arte e política. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 24, p. 55-63, 2022.
- RIVERA, Tania. *Por uma psicanálise a favor da identidade*. 2020. Acessado em 5 de abril de 2021, em <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>
- RIVERA, Tania. *Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte)*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2020.
- ROLNIK, Suely. O mal-estar na diferença. *Anuário Brasileiro de Psicanálise*, v. 3, n. 1, p. 97-103, 1995.
- ROSA, João Guimarães. *De Estas Histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- ROUDINESCO, Elisabeth. O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2022.
- ROUSSILLON, René. *Manual da prática clínica em psicologia e psicopatologia*. Editora Blucher, 2019.
- SAFATLE, Vladimir. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Autêntica Editora, 2021.
- SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JÚNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- SEGANFREDO, Gabriela de Freitas Chediak; CHATELARD, Daniela Scheinkman. Das Ding: the most primitive of the êxtimos. *Cadernos de psicanálise* (Rio de Janeiro), v. 36, n. 30, p. 61-70, 2014.
- SCHARINGER, Joana Pantoja; CHATELARD, Daniela Scheinkman. Freud: pensador da diferença. *Revista Subjetividades*, v. 10, n. 2, p. 399-424, 2010.
- SOLER, Colette. O discurso capitalista. *Revista de Psicanálise Stylus*, n. 22, p. 55-67, 2011.
- SOLER, Colette. O Um totalmente só e seus laços. *Revista de Psicanálise Stylus*, n. 33, p. 31-44, 2016.
- SOUZA JUNIOR, Luiz Antonio; LAGOAS, Juliano Moreira. O unheimliche brasileiro. *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol 55, n4. pp.211-227, 2021.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018.

TEIXEIRA, Vanessa Leite; COUTO, Luís Flávio Silva. A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana. *Psicologia em estudo*, v. 15, p. 583-591, 2010.

TRISKA, Vitor Hugo Couto; D'AGORD, Marta Regina de Leão. A topologia estrutural de Lacan. *Psicologia clínica*, v. 25, p. 145-161, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo (São Paulo-1991)*, 15(14-15), 319-33, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2002c

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos CEBRAP*, 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O recado da mata*. Kopenawa, D.; Albert, B. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. 1aEd. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das letras, p. 11-41, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. 2016. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5593251/mod_resource/content/1/involunta%C%81rios%20da%20pa%C%81tria.pdf. Acessado em 30/03/2022

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio Em Ricardo Azambuja Arnt e Stephan Schwartzman. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo (1985-1990)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (orgs.) *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, p. 79-124, 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Ubu Editora, 2018.