

PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DE CULTURA: A PSICANÁLISE DIANTE DAS ONTOLOGIAS DOS OUTROS

Felipe Castelo Branco¹

Universidade Federal Fluminense (UFF)

 <https://orcid.org/0009-0006-6412-6608>

E-mail: felipeoliveiracastelobranco@id.uff.br

Luiza Savi²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0009-0009-4698-7895>

E-mail: luizasdrummond@gmail.com

RESUMO:

A partir da descentralização do quadro ontológico naturalista empreendido pela antropologia de Philippe Descola, este artigo propõe um exercício conceitual que convida a imaginar um deslocamento em relação a compreensão a respeito do lugar que a psicanálise ocupa nesse novo panorama. A hipótese defendida neste trabalho consiste em investigar se, apesar das conhecidas posições naturalistas de Freud, sua obra conteria elementos que permitiriam situar a psicanálise dentro de um campo de variações ontológicas mais amplo, que inclui, além do naturalismo, outras três ontologias: o animismo, o totemismo e o analogismo. Para isso, o artigo revisita quatro momentos da obra freudiana: a oposição entre natureza e cultura em *O mal-estar na civilização*; o mito da Horda Primitiva em *Totem e tabu*; a perda da onipotência narcísica em *Introdução ao narcisismo*; e a lógica do sintoma e da interpretação dos sonhos. Em cada um desses momentos, interroga-se em que medida a psicanálise freudiana pode ser lida como uma variante das diferentes ontologias inventariadas por Descola.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia; Natureza; Cultura; Sigmund Freud; Philippe Descola.

BEYOND THE PRINCIPLE OF CULTURE: PSYCHOANALYSIS AND THE ONTOLOGIES OF OTHERS

ABSTRACT:

Basing itself on Philippe Descola's anthropological approach to the decentralisation of the naturalist ontological framework, this article proposes a conceptual exercise inviting one to imagine a shift in one's understanding of the place that psychoanalysis occupies within this new panorama. This work argues that, despite Sigmund Freud's well-known naturalist positions, his work may contain elements that would allow psychoanalysis to be situated within a broader field of ontological variations. Besides naturalism, this field includes three other ontologies: animism, totemism and analogism. To this end, the article revisits four moments in Freud's work: the opposition between nature and culture in *Civilization and Its Discontents*; the myth of the Primal Horde in *Totem and Taboo*; the loss of narcissistic omnipotence in *On Narcissism*; and the logic of the symptom and of dream interpretation. In each of these moments, the article asks to what extent Freudian psychoanalysis can be read as a variant of the different ontologies catalogued by Descola.

KEYWORDS: Ontology; Nature; Culture; Sigmund Freud; Philippe Descola.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Doutor(a) em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor(a) da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói – RJ, Brasil.

²Doutorando(a) em Teoria Psicanalítica na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor(a) substituto(a) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil.

Pensar com gente dentro

Em uma famosa provocação, Tim Ingold (2008) declarou certa feita que fazer antropologia equivaleria a *fazer filosofia com gente dentro*. Essa provocação nos leva a pensar, não exatamente que a interrogação filosófica a respeito do *ser* e “daquilo que *é*” teria deixado de lado o fato de que as pessoas existem, mas, antes, que a antropologia tem sido forçada a lidar com uma incontornável constatação que se impõe aos antropólogos de maneira bruta: *há coletividades de indivíduos que pensam de outros modos*. Ou seja, existe “gente” que pensa a partir de um mundo que não corresponde àquele mundo a partir do qual o próprio antropólogo pensa. Ter “gente dentro” de uma disciplina significa, portanto, reconhecer que diferentes modos de “fazer mundo” se acotovelam em um espaço epistemológico que não deveria ceder rápido demais à tentação de buscar afirmar qual, dentre todos os mundos, seria o mais verdadeiro. De modo que, no campo da antropologia, a constatação de que existem diferentes modos de “fazer mundo” assume a particularidade de obrigar o pesquisador a reconhecer que seu próprio esforço em pensar o mundo acontece em meio a outras “gentes” e a outros modos de pensar, por vezes tão complexos quanto a própria teoria antropológica que se dobra sobre esses sistemas de pensamento.

Diante de tal constatação, resta ao antropólogo consequente um colossal esforço de questionamento de sua própria posição. Um pensamento que se ocupa em pensar seriamente a existência de “outros mundos” diz respeito a um pensamento cujo objeto forçosamente interroga os conceitos fundamentais sobre os quais sua própria disciplina se apoia, até que a emergência de uma nova metodologia seja capaz de converter tal constatação em um problema epistemológico real.

É verdade que o “pensar com gente dentro” de Ingold diz respeito a uma particularidade da disciplina antropológica. No entanto, talvez não seja abusivo demais ensaiar uma experimentação conceitual capaz de fomentar um deslocamento dessa problemática em direção à outras práticas teóricas que, como a psicanálise, compartilham um conjunto de problemáticas análogos ao campo da antropologia. O que aconteceria se confrontássemos a psicanálise à constatação de que existem diferentes modos de fazer mundo? Seria possível, diante de tal confrontação, ver emergir também uma psicanálise *com gente dentro*? Nos movendo no interior de alguns problemas e conquistas teóricas tributárias da obra do antropólogo francês Philippe Descola, nossa ambição neste artigo consiste em submeter a psicanálise à interrogação *a partir dos “pensamentos dos outros”*, não apenas no que diz respeito à sua conceitualidade, mas igualmente no que tange a certos enquadramentos de leitura e pressupostos que tem moldado a abordagem de seu corpo conceitual.

Ontologias dos outros

A antropologia de Philippe Descola empreende uma recuperação crítica do método *comparativo* (Descola, 2019) próprio ao que ficou conhecido, a partir da segunda metade do século XX, como o movimento estruturalista francês. Em linhas gerais, o modelo comparativista que organizou o estruturalismo se opunha às análises que tradicionalmente estabeleciam relações comparativas a partir de vínculos de semelhança. Invariavelmente, o resultado deste modelo comparativo era a coagulação de formas de similitude deduzidas a partir de um conjunto de ocorrências particulares, que permitiam o estabelecimento de uma *coleção geral de tipos* comuns a todas as ocorrências estudadas.

Ao contrário desse modelo, o estruturalismo francês foi marcado pela busca por regularidades comparativas estabelecidas a partir de relações de *diferença* entre sistemas. Ao desenvolver uma teoria compreensiva que deseja abraçar a diversidade e a variabilidade de formas com que coletividades humanas habitam diferentes modos de “fazer mundo” – ou, poderíamos dizer, ao buscar levar a sério como esses grupamentos habitam diferentes *ontologias* –, Descola desenvolveu uma espécie de *estruturalismo ontológico* (D’Onofrio, 2024) que busca inventariar o conjunto dos diferentes modos de “fazer mundo” até então documentados pela etnografia. Como seria possível esperar de um projeto de verve “estruturalista”, sua estratégia consiste em associar as diferentes coletividades, não exatamente por meio daquilo que elas possuem de semelhante entre si, mas a partir de relações de diferença que orbitam em torno de eixos comuns de variação.

Salta aos olhos o fato de que, nessa empreitada comparativista, o uso da noção de ontologia destoa sensivelmente em relação ao sentido tradicional atribuído a esse conceito pela filosofia. Descola não está

preocupado em investigar efetivamente o problema do *ser*, no sentido de Heidegger, ou em definir sua verdade. Em lugar de buscar operar sobre o problema da substância nos fenômenos observados, a ênfase de sua ontologia recai sobre *as diferentes formas como as coletividades distribuem os entes em relações de continuidade e descontinuidade*. De maneira que, em cada um desses modos particulares de distribuição dos entes, produz-se um *mundo*. Cada mundo resulta em um modo particular de estabelecer relações entre entes humanos e não-humanos ou entre seres animados e inanimados, de modo que a oposição entre natureza e cultura não constitui o ponto de partida da constituição de um mundo, mas seu ponto de “chegada”, por assim dizer. Uma ontologia, portanto, é coextensiva ao modo como uma coletividade³ constitui um *mobiliário ontológico* que permite estabelecer certa forma de organização e distribuição dos entes em um mundo (Descola; Pignocchi, 2022, p. 55, 56).

O inventário comparativo estabelecido por Descola, tem sido capaz de demonstrar que a instauração definitiva de uma “linha de partilha” entre natureza e cultura, isto é, a suposição de uma descontinuidade insuperável entre esses dois domínios, corresponde ao produto de uma ontologia específica – e de seu modo específico de “fazer mundo” – a partir da qual se edificará todo o pensamento europeu moderno. Essa ontologia foi nomeada por Descola de *naturalismo*.

A ontologia naturalista consiste em uma forma histórica contingente, assentada fundamentalmente em uma separação opositiva radical entre natureza e cultura,⁴ separação que reafirma a *posição de exceção* dos indivíduos humanos face aos outros entes não-humanos. Assim, o naturalismo entende que os humanos compartilham uma mesma *fisicalidade* com os outros existentes, embora sejam os únicos dotados de uma *interioridade* que se torna distintiva em relação a outros entes. O que significa afirmar que, para a ontologia naturalista, os humanos são os únicos seres dotados de uma subjetividade reflexiva e de uma intencionalidade da qual todos os outros entes não-humanos seriam privados. Interioridade exclusiva aos humanos, fisicalidade semelhante entre humanos e não-humanos.

Diante da excepcionalidade de tal “experiência interior” ou da “experiência subjetiva” exclusivamente atribuída aos humanos, a ontologia naturalista reúne o conjunto de entes não-humanos em um bloco indiferenciado que constitui aquilo que chamamos de *natureza*. Curiosamente ou não, a figuração naturalista de uma natureza externa em relação à experiência interior humana, existente como uma totalidade independente, não nasce efetivamente no seio do discurso científico, mas tem seus primeiros contornos traçados na pintura naturalista do século XV, na Europa (*idem*, 2021). Apenas a partir do século XIX, o conceito de natureza, tributário do naturalismo artístico, se dissemina tanto como elemento estético quanto como elemento científico. Nesse momento, seus contornos ganham definição por oposição à certo conjunto de elementos discretos que se diferenciam entre si pelos costumes, pela diferença entre línguas e por outros elementos como a religião – conjunto que passa a configurar aquilo que chamamos de *cultura*. Constitui-se, assim, um conjunto variável de manifestações humanas suscetíveis de se *opor* ao campo das leis e das regularidades universais que a ontologia naturalista chama de *natureza* (*id.*, 2011, p. 34). Sob o efeito do desenvolvimento das ciências modernas, esse mundo físico privado de interioridade – a natureza – assume a forma de um objeto a ser controlado, de um campo a ser explorado pela experimentação científica e de uma reserva de recursos destinada ao consumo humano.

A grande originalidade da dinâmica comparativista própria à antropologia de Descola consiste em *tornar contingente a ontologia naturalista* tributária da modernidade europeia, demonstrando que ela coexiste com *três outras ontologias gerais*, ou três modos de identificação, que se diferenciam em seu modo de “fazer mundo”. Dito de outro modo, essas quatro ontologias recobrem todo o “espectro dos possíveis”

³ Descola insiste sobre a importância de sua adesão ao conceito de *coletividade* em detrimento de outros termos amplamente utilizados pela antropologia. Ele argumenta que, ao contrário de modos de associação eminentemente humanos como as *sociedades* (que supõe uma relação de contrato entre *indivíduos* iguais), as *nações*, as *comunidades*, as *tribos* e as *classes*; e também ao contrário de modelos de associações tipicamente não-humanas como as *espécies*, as *raças*, os *bandos* e outros; o conceito de coletividade não determina obrigatoriamente o estabelecimento de qualquer distinção ontológica em relação ao que uma coletividade efetivamente *coleta*. As coletividades dizem respeito a formas de *associação estáveis entre seres que podem ser ontologicamente semelhantes ou dessemelhantes* entre si, abarcando em seu interior tanto aquilo que essas coletividades consideram ser entes humanos, quanto aquilo que tais coletividades consideram ser entes não-humanos. Uma coletividade, afinal, “prática” uma ontologia que distribui associativamente em seu interior seres humanos e não-humanos segundo o repertório ontológico de que dispõem.

⁴ “Eu peço simplesmente que tomemos consciência do caráter histórico e contingente dessa ontologia, de modo que ela não seja projetada como um quadro de leitura universal sobre as maneiras de articular os humanos e os não-humanos que outras civilizações sistematizaram em construções culturais totalmente diferentes” (Descola, 2011, p. 95).

no estabelecimento de relações de continuidade e descontinuidade entre o campo da natureza e da cultura, variando diferencialmente de maneira simétrica a partir de *dois eixos* diferenciais. O primeiro deles diz respeito ao eixo da *interioridade*: conceito utilizado por Descola para designar tudo aquilo que diz respeito à subjetividade, à intencionalidade, à vida anímica ou, ainda, ao campo “psíquico”. Segue-se a ele o eixo da *fisicalidade*, um conceito que, por sua vez, designa a dimensão corporal, as formas físicas e os processos materiais.

Interioridade e fisicalidade dizem respeito aos eixos em torno dos quais as quatro ontologias da natureza se diferenciam, a partir do modo como cada uma delas distribui os seres existentes, quer seja em relação a seu pertencimento àquilo que se entende como mundo *material e objetivo* – campo que diz respeito ao eixo da *fisicalidade* –, quer seja em relação ao domínio *espiritual ou subjetivo* – campo que diz respeito ao eixo da *interioridade*. Dito de maneira direta: tudo aquilo que pode ser atribuído ao campo da objetividade e da subjetividade, da natureza e da cultura, da interioridade ou da fisicalidade *varia diferencialmente* segundo cada uma dessas quatro ontologias, sem que jamais seja possível encontrar uma linha demarcatória constante entre natureza e cultura (ou objetividade e subjetividade) que paire acima dos diferentes modos de constituir mundos.

A partir de tal processo comparativo de variação ontológica, é possível perceber que a *ontologia animista* repousa sobre premissas opostas àquelas típicas ao naturalismo. Enquanto, no naturalismo, os entes compartilham entre si o campo da fisicalidade, mas apenas os humanos são dotados de subjetividade, de alma ou de interioridade; no mundo animista, humanos e animais, espíritos e objetos naturais (como rios e montanhas) são entes animados, todos dotados de interioridade ou de alma, ainda que disponham de corpos físicos dessemelhantes. Semelhança de interioridade entre os entes, diferença de fisicalidade. Em última instância, o animismo dissemina, entre uma grande variedade de seres, uma *interioridade* semelhante àquela que o naturalismo atribui exclusivamente aos humanos.

Afinal, a continuidade psíquica entre humanos e não-humanos – sua qualidade compartilhada de serem dotados de interioridade, de alma e de intencionalidade em meio a uma grande variedade de diferentes envelopes corporais –, conduz necessariamente à recusa, por parte da ontologia animista, em limitar o mundo social e “cultural” exclusivamente aos grupamentos humanos, recusando, ato contínuo, qualquer descontinuidade radical entre natureza e cultura. Na verdade, seria mais correto dizer que, na ontologia animista, a propriedade de *ser humano* não está garantida de saída por nenhum grupo particular de entes existentes. A categoria “humano”, antes de tudo, diz respeito a uma atribuição que é efeito de um conjunto de relações que resulta na disseminação dessa categoria a quase todos os entes existentes (incluindo, no interior da noção de existência, também os espíritos, por exemplo).⁵

O *totemismo* diz respeito a outra das quatro ontologias inventariadas por Descola, que opera a partir de uma *continuidade ontológica original entre humanos e não-humanos*. Partindo de um compartilhamento geral tanto do âmbito físico quanto da dimensão da interioridade, o totemismo admite que a continuidade entre humanos e não-humanos se distribui em seguida em coletividades segmentárias (organizadas na forma de grupos totêmicos). Ainda assim, a não-segmentação original da interioridade e da fisicalidade guarda sua incarnação na figura de um protótipo – o animal totêmico – que permite às coletividades totêmicas recordarem o compartilhamento original do domínio material e espiritual que acontecia entre humanos e animais. Semelhança de interioridade e semelhança de fisicalidade.

Mais do que representar um simples equívoco de julgamento do espírito humano, ou de cumprir uma função puramente classificatória nas relações de parentesco,⁶ a leitura de Descola demonstra que o

⁵ Assim, Philippe Descola sublinha que, no seio do povo Jivaro Achuar, “as mulheres tratam as plantas como crianças que é importante conduzir com mãos firmes até a maturidade, enquanto os homens tratam a caça como um cunhado que exige respeito e desconfiança” (Descola *apud* Maniglier; Lippi, 2023, p. 530).

⁶ A disciplina antropológica, a partir de Claude Lévi-Strauss, tende a compreender o totemismo como a origem de um grupo de filiação, isto é, como a forma como um clã totêmico reúne um conjunto de *humanos* a partir de um ancestral comum, organizando as relações de troca de parentesco. Antes dos estudos lévi-straussianos, antropólogos britânicos como Frazer, Tylor tendiam a compreender o totemismo como um equívoco de julgamento ou como um erro do espírito humano, fomentado pela ausência de critérios científicos capazes de desvendar os mistérios dos fenômenos naturais. Se distanciando de ambas as interpretações do fenômeno totêmico, Descola busca demonstrar que, ao contrário do que supõem essas leituras que desbravaram o caminho para o estudo do totemismo, *um clã totêmico reúne e organiza não apenas entes humanos, mas distribuem tanto entes humanos como não-humanos sob o signo do mesmo ancestral totêmico*. Nesse sentido, buscaremos demonstrar adiante que a obra de Descola nos permite

totemismo funciona como uma espécie de *ontologia da gênese*: gênese do mundo e do ambiente físico, gênese da sociedade e de suas subdivisões, gênese das relações de aliança e de inimizade. Relato da gênese que, no entanto, é representado no totemismo em uma espécie de presente eterno, sempre revivido “em ato”, isto é, em uma temporalidade que diz respeito a uma espécie de “tempo do inconsciente”, no interior do qual passado, presente e futuro se inscrevem em uma relação de pura simultaneidade (*ibid.*, p. 82). Essa temporalidade, onde o passado é coextensivo ao presente, tem como eixo operacional a figura do protótipo totêmico que, por sua vez, permanece organizando, na “atualidade”, a ordem social e a sucessão das gerações “como sempre tem sido”.⁷

Por fim, o *analogismo* corresponde à última das quatro ontologias exploradas por Descola, representando um dos modos mais disseminados de composição de mundo inventariado pela disciplina antropológica até o presente. A ontologia analogista cobriu parte do mundo antigo, organizando, por exemplo, a medicina humoral de Hipócrates (2002), na Grécia clássica. Ela se manifestou igualmente em toda a Europa Medieval, onde motivou os horóscopos astrológicos medievais, chegando até o período do Renascimento, onde aparece associada à alquimia renascentista. Além disso, como forma ontológica de constituição de mundo, o analogismo se manifestou igualmente nas grandes civilizações mexicanas e do oeste da África, na cosmologia do hinduísmo indiano e na cosmologia imperial da China antiga.

O modo de “fazer mundo” analogista diz respeito a uma ontologia que reconhece uma descontinuidade generalizada entre a interioridade e a fisicalidade de todos os entes que habitam o mundo. No mundo fragmentado do analogismo, cada ser é diferente de todos os demais, seja por seu mundo interior, seja por sua constituição física. Diferença de interioridade, diferença de fisicalidade.

Deste modo, os sistemas analogistas reconhecem um mundo populacionado por singularidades irredutíveis umas às outras, de forma que os entes não possuem nenhuma continuidade imediata entre si. Assim, os entes se encontram distribuídos em ordens de grandeza francamente dessemelhantes, divididos no plano do macrocosmo e do microcosmo. Um tal mundo, marcado por um sentimento de desordem, apenas permite alguma estabilidade, ordem e sentido a partir do estabelecimento de relações de analogia e de correspondência simbólica,

de modo que partes inteiras da experiência do mundo se encontram assim tecidas pela cadeia da analogia. Um alimento, uma parte do corpo, uma estação, uma cor, um animal, todos singulares e distintos entre si, serão unidos, no entanto, porque poderemos associá-los ao quente ou ao frio, ao seco ou ao úmido, ao dia ou à noite, ao masculino ou ao feminino (*ibid.*, p. 87).

Buscaremos nos debruçar brevemente nestas páginas sobre duas práticas analogistas, historicamente caras à psicanálise freudiana, a saber: a medicina humoral de Hipócrates e a *oneirocrítica* praticada na Grécia clássica, inicialmente por Aristandro de Telmessos, no contexto do governo de Alexandre o Grande, e mais tarde formalizada por Artemidoro de Daldis. O mundo da interpretação de sonhos, por exemplo, tal como foi pensado por Artemidoro, dependia da capacidade do interpretador em estabelecer correspondências simbólicas que o permitissem inaugurar um vínculo simbólico entre domínios heterogêneos, constituindo uma continuidade entre entidades que, através da analogia, organizariam a desordem do mundo onírico e sua relação premonitória com o mundo de vigília. É assim que, a partir da prática de interpretação de sonhos de Artemidoro, sonhar com uma árvore frondosa significa que uma

um esclarecimento a respeito de um entendimento possível que pode ser deduzido do estudo de Freud a respeito do totemismo, baseado em uma continuidade entre humanos e primatas superiores.

⁷ É possível afirmar, com Descola, que o naturalismo diz respeito a uma ontologia cujas origens podem ser datadas historicamente, tratando-se, portanto, de uma ontologia cujo caráter contingente (e histórico) é patente. Talvez seja mais correto afirmar que *apenas o naturalismo* se constitui como uma ontologia francamente adaptada à noção diacrônica de uma história universal, desenvolvida como condição hermenêutica de compreensão universal do mundo pelo Ocidente moderno. Como afirma Claude Lévi-Strauss nas últimas páginas de *O pensamento selvagem*, a ontologia totemista requer uma ordenação do mundo inteiramente diferente em relação à ordem histórica da ontologia naturalista, de modo que seu mundo é organizado segundo um conjunto de relatos – ou de *mitos*, na terminologia lévi-straussiana – em que aquilo que se encena é a referência a “um tempo em que os humanos viviam em bom entendimento com os animais e as plantas, para dar razão a um acontecimento a partir de um conflito que separa os seres. Os mitos relatam a disputa original entre um pai e um filho ou a cisão primordial entre a natureza e a cultura [...]” (Keck, 2025, p. 18). Sendo assim, o totemismo não apenas dispensa a classificação histórica típica ao naturalismo moderno, como *a recusa ativamente*.

pessoa vai ter boa saúde, ao passo que sonhar com uma árvore seca pode significar que uma pessoa está doente ou próxima da morte (Artemidoro, 2009). Esse esquema analogista permite o estabelecimento de uma cadeia de associações na qual uma árvore, ligada ao domínio vegetal, pode corresponder simbolicamente à um indivíduo pertencente a um domínio integralmente diferente (o domínio humano), através de um encadeamento simbólico que vincula o domínio dos vivos ao domínio além da vida, associando igualmente o domínio dos sonhos ao mundo de vigília. Voltaremos a esse ponto adiante.

Um abalo nas ciências humanas

Entendemos que, ao demonstrar como as quatro ontologias inventariadas por sua obra consistem em diferentes formas de construir identidades e estabelecer relações de diferença entre os seres, o comparativismo que fundamenta o estruturalismo ontológico de Descola tornou-se capaz de lançar luz sobre o fato de que, invariavelmente, um postulado ontológico subjacente tem organizado todo o campo das Ciências Humanas. O conjunto das chamadas *Humanidades* tem baseado suas mais diversas pesquisas na compreensão de que *as culturas variam entre todos os povos de maneira contingente, enquanto a natureza, invariável, seria constante e regida por leis universais*. Após o acontecimento que o advento da obra de Philippe Descola representou no campo das Ciências Humanas, se torna incontornável reconhecer que as Humanidades foram edificadas a partir desse postulado que é típico à uma ontologia particular, a saber, o naturalismo. De forma que os “princípios” que organizam aquela ontologia se tornaram consubstanciais às balizas próprias às Ciências Humanas, pré-determinando, sub-repticiamente, um conjunto importante dos resultados das pesquisas praticadas nesse campo – quer seus agentes o reconheçam, quer não.

Empreendendo uma espécie de “provincialização” do naturalismo moderno, a obra de Descola tem permitido reconhecer que, ao contrário do que tradicionalmente se acreditava no campo das ciências europeias, *o conceito de cultura não diz respeito a um eixo seguro a partir do qual se podem inscrever todas as variações contingentes estudadas pelos antropólogos*. Comparar culturas corresponderia a estabelecer um campo de variação sobre um eixo de referência que é, ele mesmo, instável e contingente – o eixo da cultura –, porque tributário de uma ontologia particular: a ontologia naturalista.

Ao tratar a diferença entre as formas de habitar mundos como uma *diferença cultural*, o antropólogo contradiz o que reivindicam as próprias coletividades sobre as quais ele busca se debruçar. Reconhecer que a noção de “cultura” se configura como um frágil ponto de apoio epistemológico, porque fruto de um mobiliário ontológico particular que organiza *nossas sociedades* modernas, significa reconhecer que este não é um conceito estável sobre o qual o pesquisador pode se apoiar de maneira incontestada. Significa, portanto, reconhecer que toda epistemologia que assenta sua investigação sobre a noção de “variação cultural” se apoia sobre um solo movediço. Significa, enfim, abrir espaço para que os diferentes modos de habitar mundos se tornem capazes de imprimir sobre as “humanidades” um ultrapassamento de seu esquematismo conceitual mais tradicional – a oposição naturalista entre natureza e cultura – antes que o chão se abra sob seus pés.

A contribuição teórica incontornável de Descola consiste no convite a deslocar o eixo da análise comparativa e em afirmar que, *se quisermos construir um pensamento “com gente dentro”, isto é, se quisermos levar a sério a existência de diferentes mobiliários ontológicos responsáveis pela construção de diferentes modos de fazer mundo, ao invés de comparar culturas, será preciso comparar ontologias*. Em última instância, não são as variações culturais que constituem diferentes modos de traçar a linha de partilha entre natureza e cultura em meio às diferentes coletividades existentes; mas sim *a diferença entre os mobiliários ontológicos* que povoam essas diferentes coletividades.

É precisamente nesse sentido que a antropologia praticada por Descola se tornou capaz de operar a partir de uma posição *radicalmente situada*, no sentido de se constituir como uma pesquisa que se esforça por contingencializar a ontologia que fundamenta seus próprios postulados de pesquisa. Dito de outro modo, reconhecendo que a oposição radical entre natureza e cultura, pressuposta pelas Humanidades, não se configura como um princípio universal (mas se trata do produto de uma ontologia particular, cuja existência acontece em meio a outros modos de fazer mundo), o estruturalismo ontológico de Descola reintroduz no debate antropológico um imperativo herdado das raízes epistemológicas mais fundamentais da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss: o imperativo de se abster de reduzir as práticas dos “outros” ao nosso próprio sistema de inteligibilidade.

Recusando-se a enxergar “os outros, os não-modernos, através da lente deformadora que estrutura nossa própria cosmologia e, portanto, como expressões singulares da cultura em contraste a uma natureza única e universal” (Descola, 2011, p. 35), nos recusamos forçosamente a reduzir todas as outras ontologias ao quadro de um sistema de conceitualização típico ao naturalismo moderno. Ou ainda, reconhecendo que cada ontologia constitui um sistema de conceitualização completo, nos recusamos a reduzi-las ao destino de se tornarem simples variações culturais inscritas em nosso próprio sistema de inteligibilidade. O que permite evitar o recrudescimento do processo de dominação do sistema de conceitualização naturalista sobre outras formas de constituir mundos.

A psicanálise lida pelo prisma comparativista

Motivados pela descentralização do quadro ontológico naturalista empreendida por Descola, propomos um exercício conceitual que convida a imaginar um deslocamento em relação a um modo de compreensão bastante difundido a respeito do papel da psicanálise nesse panorama, que repousa sobre o esquema conceitual naturalista, ou seja, que se apoia sobre a distinção opositiva entre natureza e cultura. Segundo essa leitura, *a psicanálise se constituiria como um fenômeno de cultura* que nada teria a ver com o âmbito da natureza – domínio reservado a outras disciplinas especializadas como a biologia, a etologia animal, a arqueologia, a geofísica, etc. Em tal cenário, a noção de cultura, espaço próprio à psicanálise, estabeleceria seus fluidos contornos conceituais *em oposição diametral* a tudo aquilo que diria respeito à natureza.⁸ Ao recusarmos esse esquema nocional, somos levados a recusar igualmente outro esquematismo de leitura amplamente disseminado nos dias correntes. Segundo esse outro modelo de leitura, seria urgente recusar o edifício conceitual psicanalítico, eminentemente comprometido com o espaço cultural europeu, em razão da violência que seu saber forçosamente cometeria frente à outras culturas. Não é difícil perceber que tal perspectiva, assentada no esquema dualista que opõe a variação das culturas à uma natureza única, paradoxalmente se revela embebida naquilo mesmo que ela deseja criticar: uma inevitável adesão ao esquematismo conceitual tributário do naturalismo europeu moderno.

O ponto de partida de nossa experimentação teórica consiste em buscar um quadro mais amplo de investigação, recusando esquematismos teóricos e alegações sumárias. Buscaremos interrogar se a psicanálise deve ser considerada como *um saber necessariamente aderente a uma das ontologias* inventariadas pela antropologia descolaniana – particularmente, a ontologia naturalista –, de forma que sua teoria e sua prática devam ser consideradas forçosamente como vítimas de um mobiliário ontológico particular, do qual seus praticantes seriam os portadores e aguerridos representantes, ainda que, por vezes, não tenham consciência de tal posição. Em um segundo momento, se a necessidade de tal aderência ontológica puder ser recusada, estaremos aptos a propor um novo exercício conceitual que talvez permita alargar as fronteiras heurísticas da teoria psicanalítica, de modo a nutrir uma nova discussão a respeito do lugar da psicanálise na relação entre natureza e cultura, apoiados nos resultados conquistados pela antropologia simétrica de Descola. Em última instância, o objetivo da experimentação que propomos neste artigo se limita a questionar a adesão à lentes naturalistas de interpretação, quando tais lentes são assumidas como o enquadre próprio – e como pressuposto irrefletido – à manipulação dos esquemas nocionais que dão forma aos movimentos conceituais próprios à teoria psicanalítica. Poderíamos traduzir nossa proposição de maneira um pouco mais provocativa. E se, a despeito de certas posições naturalistas bastante conhecidas de Freud, nós, herdeiros da tradição freudiana, pudéssemos encontrar em sua própria textualidade os elementos que permitiriam pensar a psicanálise como participante do fundo de variação diferencial sobre o qual o comparativismo de

⁸ A ideia de ‘natureza’, por sua vez, em um processo de aderência associativa entre significantes, forma uma cadeia sinonímia entre o “natural” e o “biológico”, o “invariável”, o “não-humano”, o “orgânico”, o “inanimado”, etc.

Descola faz operar o conjunto de diferenças ontológicas? Talvez seja possível demonstrar que, lida através do recuo histórico de que dispomos – recuo que nos permite recorrer às conquistas do comparativismo descolaniano –, os psicanalistas possam reconhecer os fundamentos de sua própria *práxis* no campo de variações constituinte de outras ontologias, sem limitar definitivamente a psicanálise a responder por um conjunto de pressupostos naturalistas.

Nessa proposição, que visa integrar a psicanálise ao fundo de variação diferencial constituinte das ontologias naturalista, animista, totêmica e analogista, transitamos igualmente no interior da leitura comparativista inaugurada por Claude Lévi-Strauss que, em sua análise estrutural do mito de Édipo, busca fundamentalmente se desvencilhar de um problema metodológico particularmente desconcertante que assombrava a antropologia dos mitos de sua época, a saber: a busca pela *versão mais autêntica de um mito*. Tal busca pela origem e autenticidade de um relato mitológico se fundamentava no esforço por estabelecer um vínculo de pertencimento entre um mito (e uma modalidade de seu relato) à uma época histórica ou a um quadro regional particular. Essa hipótese supunha que, uma vez estabelecido o laço que vincularia um mito e sua origem, seria possível considerar todas as outras versões do mito como cópias inautênticas, como desvios ou simplesmente como falsificações. Contestando essa hipótese, e recusando a ideia de que um mito possa se constituir exclusivamente a partir de uma versão “original” mais “autêntica”, Lévi-Strauss propõe:

definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões. [...] Esse princípio é muito bem ilustrado por nossa interpretação do mito de Édipo que pode se apoiar sobre a formulação freudiana e certamente é aplicável a ela [...] Porque um mito é composto pelo conjunto de suas variações, a análise estrutural deverá considerá-las todas do mesmo modo. Após ter estudado as variantes conhecidas da versão tebana, serão consideradas também todas as outras [...] jamais será possível insistir o suficiente sobre a absoluta necessidade de não omitir nenhuma das variantes coletadas. Se os comentários de Freud sobre o complexo de Édipo fazem parte integrante do mito de Édipo – como acreditamos que fazem –, a questão de saber se a transcrição por Cushing do mito de origem dos Zuni é fiel o suficiente para ser aceita, perde o sentido. Não existe versão “verdadeira” a partir da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito (Lévi-Strauss, 1958c, pp. 240-242).

No comparativismo estrutural lévi-straussiano, o Complexo de Édipo se configura como uma variante do mito de Édipo atualizado no quadro do dispositivo clínico, participando de uma série de variações na qual todas as versões – Édipo freudiano, versões tebanas e outras versões mais distantes –, a partir de um conjunto partilhado de eixos diferenciais, “são promovidos à existência racional e se completam juntos como pares de opostos de um mesmo grupo de transformações” (*id.*, 1964, p, 313).⁹ Partindo desse gesto estruturalista de Lévi-Strauss, sustentamos que, do mesmo modo que a constituição de um mito não é tributária de uma versão única, mas depende do campo diferencial (ou grupo de transformações) em que cada uma de suas versões constitui uma de suas variantes, as ontologias da natureza tampouco poderiam ser abordadas como se fossem modelos cuja “origem” poderia ser atribuída exclusivamente a uma coletividade determinada.¹⁰ Uma ontologia é um corpo de variações que abarcam diferentes práticas.

⁹ É precisamente nesse sentido que, a lição de 11 de março de 1970, Jacques Lacan pôde afirmar que o Édipo freudiano é equivalente ao mito de Sófocles sem a tragédia (Lacan, 1992).

¹⁰ Descola não se furta a demonstrar como certas coletividades transitam frequentemente entre diferentes mobiliários ontológicos, ainda que uma dessas ontologias possa ter prioridade sobre as outras.

Freud, um naturalista?

A partir do percurso trilhado acima é possível afirmar, sem risco de equívoco, que, sob a pena de Freud, *a psicanálise passou a participar da ontologia naturalista moderna*. Freud considera que o desenvolvimento da civilização corresponde a um processo em que a humanidade se divorcia e se distancia da natureza – processo que Descola considera o motor da excepcionalidade humana diante da natureza –, tomando o mundo natural como objeto de exploração, visando extrair deste campo povoado por objetos inanimados um conjunto de leis que permita que a cultura assuma um controle cada vez maior sobre os processos naturais. Tal processo de controle da natureza pela cultura permitiria proteger a humanidade da imprevisibilidade e do desamparo diante da vida natural. Mas o domínio da cultura sobre a natureza paga um preço em Freud: a sociabilidade. A vida civilizada moderna exige um necessário recalque das pulsões como condição para manter a viabilidade do laço social. Precisamente neste ponto é possível afirmar que, se a psicanálise freudiana participa do naturalismo moderno, ela participa na qualidade de *uma variante da ontologia naturalista cuja ênfase recai sobre seu caráter autodestrutivo*. Em Freud, o recalque das pulsões – condição do desenvolvimento de uma cultura que busca se impor sobre a natureza – corresponde à origem do mal-estar e do sofrimento psíquico. Em uma palavra: as condições do avanço cultural são também aquelas que produzem a neurose.

Esse percurso teórico é bastante conhecido. Desejamos aqui sublinhar a hipótese segundo a qual, se a psicanálise comunga com a ontologia naturalista, é precisamente na posição de *uma variante do naturalismo que desvela sua própria impossibilidade interna*. Mais do que condenar a psicanálise a ser apontada como uma fiel representante do naturalismo típico à modernidade científica europeia, entendemos que seria mais produtivo reconhecer que a psicanálise se constitui como uma espécie de variante do naturalismo que *localiza o sofrimento neurótico precisamente no ponto de origem da excepcionalidade humana*, ou seja, no coração do projeto moderno ocidental de domínio da cultura sobre a natureza.

A ontologia totemista e a psicanálise

Se, por um lado, admitimos que a teoria psicanalítica participa da ontologia mais própria à modernidade europeia – o naturalismo –, reconhecemos, por outro lado, que seria difícil sustentar que em uma obra como *Totem e tabu* (Freud, 1993), a psicanálise poderia ser reconhecida como um saber integralmente inscrito no espaço próprio àquela ontologia.

O cenário de fundo, que estrutura o presente artigo, é o esforço por investigar se a oposição entre natureza e cultura – típica à ontologia naturalista – se constituiria forçosamente como um elemento originário da teoria psicanalítica. Um primeiro passo para responder a esta questão consiste em reconhecer que, em *Totem e tabu* – a partir da figura conceitual da *Horda Primitiva*, habitada por primatas superiores como gorilas, orangotangos ou chimpanzés –, Freud postula que humanos e animais compartilham a mesma origem social que funda o drama do recalque: o ato violento de *assassinato do pai* e a instauração da *lei da exogamia*.

A experimentação teórica que propomos aqui visa levar a sério o ponto de interseção estrutural inaugurado por Freud entre a teoria psicanalítica do recalque e da origem da ordem social, e a ontologia totemista. Lendo esta obra através de lentes naturalistas, muitos psicanalistas tenderam a interpretar o mito totêmico da Horda Primitiva como uma espécie de alegoria freudiana de caráter meramente ilustrativo e desprovida de qualquer valor de verdade.¹¹ Nossa leitura, ao contrário, busca reconhecer a

¹¹ Nem mesmo um psicanalista do quilate de Jacques Lacan escapou de imprimir uma visão tipicamente naturalista sobre sua leitura desta obra freudiana. Em seu décimo sétimo seminário, batizado de *O avesso da psicanálise*, Lacan alega que, diferentemente de sua proposta conceitual, Freud não teria compreendido o conceito psicanalítico de Pai no sentido de uma *metáfora paterna*, por entender que a função do Pai da Horda Primitiva teria valor de acontecimento real. A partir desse prisma, Lacan critica o texto *Totem e tabu* denunciando que essa obra teria enveredado por uma teoria que compara, de maneira improvável, o que se passa em grupos de primatas superiores - como orangotangos - e aquilo que teria acontecido aos grupos originais humanos: “Nunca falei do Complexo de Édipo a não ser desta forma [...] Disse que era a metáfora paterna, mas no entanto não é assim que Freud nos apresenta as coisas. Sobretudo porque ele faz muita questão de que isso tenha sucedido efetivamente, essa história danada de assassinato do pai da horda, essa palhaçada darwiniana. O pai da horda – como se tivesse havido em algum momento o menor

verdade no mito freudiano ao nos despiremos de um enquadramento naturalista que operaria como pressuposto ontológico não-teorizado na leitura desta obra. Entendemos que, com esse gesto, torna-se possível reconhecer que a participação da psicanálise na ontologia totêmica, a partir de *Totem e tabu*, permite a Freud um afastamento deliberado em relação ao esquema conceitual naturalista que aloca a *descontinuidade entre natureza e cultura* – e a correlata oposição entre humanos e não-humanos – no fundamento da organização política de todas as sociedades humanas.

O pensamento político moderno herda das teorias clássicas do Contrato Social, particularmente da obra de Thomas Hobbes, a oposição conceitual entre natureza e cultura como *cenário paradigmático* no interior do qual essas teorias vão explicar como ocorreu a passagem de um *estado de natureza* da humanidade em direção a uma sociedade organizada, submetida ao poder de Estado exercido por um soberano. Dito de outro modo, o *contratualismo* de Hobbes consiste em conceitualizar a passagem de um estado originário e natural da condição humana, que corresponderia a uma situação pré-social permeada por indivíduos isolados entre si, para um Estado organizado socialmente no interior do qual emerge a hierarquia política ligada à constituição de um poder vertical, concentrado nas mãos do soberano.

Ora, o cenário que se desenha em *Totem e tabu* é, de saída, avesso à ideia de que o “estado de natureza” da humanidade corresponderia a um momento pré-político, permeado por um atomismo social originário. Na psicanálise, o mundo natural totêmico, base de toda a sociedade, é em si mesmo organizado *socialmente* na forma de uma Horda Primitiva que se encontra desde sempre imersa em uma espécie de “organização política selvagem”. É precisamente essa ordem social e política primitiva que assegura o fato de que a Horda primeva seja atravessada hierarquicamente pela dominação do Pai da Horda – dominação que é dotada de todas as características típicas ao poder político do soberano no seio das teorias contratualistas. Deste modo, fora do enquadre de um esquema naturalista – que suporia em *Totem e tabu* o relato da passagem da natureza para a cultura humana – é impossível afirmar que, para Freud, o estado “natural” ou “originário” da sociedade é composto por indivíduos isolados vivendo em plena liberdade – como seria o caso do conceito de “estado de natureza” em Hobbes. Em Freud, há ordem social mesmo no cenário “natural” em que hordas grupais, atravessadas por uma *estrutura de poder verticalizada*, se configuram como um conjunto de unidades pré-totêmicas. Esses grupos, ao serem marcados pela lei da exogamia – ou seja, pelos efeitos da *interdição do incesto* –, se introduzem secundariamente em um sistema social totêmico que vai permitir a expansão de tais hordas grupais em direção à constituição de relações sociais mais amplas.

Ora, o modo como *Totem e tabu* apresenta, ao longo de toda sua argumentação, uma *continuidade* entre a Horda Primitiva de gorilas e os grupos humanos, deveria chamar mais atenção dos psicanalistas para uma evidente não-oposição definitiva entre natureza e cultura, ou ainda, para uma não-oposição pressuposta entre humanos e não-humanos na elaboração freudiana. É precisamente por isso que entendemos que esta obra de Freud deve ser lida, não tanto como uma explicação psicológica do que seria uma espécie de “mentalidade totêmica” primitiva, superada pela evolução do processo civilizatório, mas como a inscrição deliberada da psicanálise na posição de uma *variante do totemismo*. Lido a partir deste prisma, *Totem e tabu* se revela como um *verdadeiro relato sobre as origens*, verdadeiro mito totêmico que narra como um *desejo original*, vivido como desejo atual na *continuidade original entre humanos e símios superiores*, permanece operativo estruturalmente no inconsciente dos povos, a partir da distribuição desses grupos em diferentes segmentos coletivos que se dividem entre humanos e não-humanos, e em estruturas totêmicas ou sociedades complexas.

Na apresentação do mito originário totêmico, Freud jamais assume a posição do cientista que aborda seu objeto de estudo a partir de um olhar distante e frio. Entendendo que a neurose se estrutura a partir do totemismo – isto é, introduzindo o problema do inconsciente e do recalque no seio da ontologia totemista – a *psicanálise freudiana fala deliberadamente a mesma língua de seu “objeto”* – a língua do mito –

rastro do pai da horda. Viu-se orangotangos. Mas do pai da horda humana jamais se viu o menor rastro. Freud faz questão de que isso seja real. Mantém-se nisso. Ele escreveu todo o *Totem e tabu* para dizer – isso aconteceu obrigatoriamente, foi daí que tudo partiu. Quer dizer, todas as nossas chateações – inclusive a de sermos psicanalistas”. (Lacan, 1992, pp. 118, 119). É sensível que o argumento de Lacan supõe uma discontinuidade originária e permanente entre coletividades humanas e não-humanas, discontinuidade que é estranha à própria estrutura do totemismo e que, também por esse motivo, Freud se dedica cuidadosamente a desrespeitar.

, se posicionando em continuidade ao “objeto teorizado”. Em *Totem e tabu*, a psicanálise assume a mesma língua do totemismo do mesmo modo que Michel Foucault, em sua *História da loucura* (Foucault, 1972), afirma que a teoria freudiana fala a mesma língua da loucura. Segundo Foucault, Freud constitui a loucura como problema epistemológico *em sua própria língua e em seus próprios termos*, exercitando aquilo que a loucura não cessa, ela própria, de praticar, a saber, *pensar a si mesma*. Ao menos a partir de *Totem e tabu*, é possível afirmar que a psicanálise se configura como uma das maneiras do totemismo pensar a si mesmo – como, aliás, invariavelmente ocorre nas mais variadas configurações do totemismo e da constituição de seus mitos.

Em última instância, a psicanálise freudiana não se constitui como um discurso psicológico sobre a mentalidade totêmica – discurso que emergiria em acréscimo a outros discursos normativos pré-existentes –, mas se configura como uma variante do totemismo inscrita na mesma língua de seu “objeto”, isto é, o mito como relato dotado de *valor de verdade*. Não é possível compreender todo o alcance de tal posição freudiana, se não se compreende que a psicanálise não pensa o totemismo como uma espécie de visão de mundo ingênua ou como uma espécie de passado primitivo superado pela evolução civilizatória. Para Freud, a ontologia totêmica permanece operativa, seja coletivamente na formação de mundos e na disseminação social de grupos, seja na dimensão transindividual do inconsciente.

O animismo psicanalítico

Em um contexto mais tardio, a partir do artigo *Introdução ao narcisismo* (Freud, 1969), Freud apresenta sua hipótese a respeito do narcisismo primário, demonstrando que o *eu* assume originalmente uma forma indiferenciada em relação ao chamado “mundo externo”. Essa ideia remete a uma das teses mais originais da teoria psicanalítica: a tese segundo a qual o *eu* não diz respeito a uma entidade permanente, desde sempre existente no interior do psiquismo, mas é resultado de um *processo contingente de desenvolvimento*, dependente de uma carga de investimento pulsional para se constituir. Nesse sentido, o *eu* tem origem em um mundo “não-egóico”, uma vez que é *feito de investimentos pulsionais* que são igualmente responsáveis pela constituição dos objetos do “mundo externo”. Em função de sua integral dependência em relação a um *quantum* de investimento pulsional capaz de viabilizar sua emergência enquanto instância psíquica separada, o *eu* é eminentemente um *objeto libidinal* – e não propriamente um indivíduo que estaria na origem do desejo.

Essa sofisticada tese freudiana, que instaura o *eu* na posição de *objeto pulsional* cuja origem é contingencial, se desdobra em uma conclusão inesperada para nossas lentes naturalistas modernas. Se a formação do *eu* não é fruto de um progressivo processo de maturação psicológica, é precisamente porque ela deriva de um *processo de perda*. Freud faz o *eu* neurótico derivar diretamente do que ele chama de *perda da onipotência narcísica*. Tal perda, que se constitui como um fenômeno matricial da constituição egóica, apenas é possível em função de uma metamorfose que ocorre no seio do *sistema animista* – sistema marcado pela onipotência de pensamentos, em que a forma neurótica do *eu* se encontra inicialmente diluída. Ora, se o *eu* neurótico emerge a partir de uma estrutura animista do mundo, é precisamente porque sua constituição é objeto de um precário arranjo pulsional no qual a formação do *eu* é o resultado, tanto quanto a formação dos objetos do “mundo externo”. Sendo assim, o *eu* não é detentor, em sua interioridade, da realidade dos objetos. Ele é, antes, o resultado de uma disputa por uma parcela do investimento pulsional frente a todos os outros entes existentes do mundo:

A tese da “onipotência” de pensamento que Freud atribui aos animistas não deve nos impedir de ver que o sujeito freudiano se encontra, em relação às forças do meio com o qual ele negocia sua precária realidade, em uma relação muito similar à dos seres com os quais o pajé da Amazônia tenta se organizar [...] Se os objetos fossem apenas projeções do eu, poderíamos dizer que a tese freudiana encerra a realidade na interioridade mental e os selvagens em uma espécie de solipsismo patético. Mas os objetos têm a força de pulsões intransigentes e sombrias que o investem sem consideração *a priori* pelas outras pulsões, e o “eu” apenas tem existência porque ele é objeto para certas pulsões específicas que se somam às outras (Maniglier; Lippi, 2023, pp. 539, 540).

Para que seja possível compreender com precisão a correlação entre o animismo e a constituição contingencial do *eu*, torna-se importante revisitar cada etapa da tese desenvolvida em *Introdução ao narcisismo*. Por um lado, o fenômeno de perda da onipotência narcísica está na origem da estruturação do eu neurótico. Mas esta perda acontece *no interior de um mundo* particular ou, para falar com Descola, no interior de uma ontologia particular: a ontologia animista (uma ontologia na qual grande parte dos entes existentes no mundo são investidos de vida anímica da mesma forma que o *eu*). É possível afirmar, a partir da letra de Freud, que a perda de onipotência narcísica, matriz de constituição do *eu*, corresponderia à operação de *um animismo que se torna limitado a um espaço reduzido* – espaço que podemos chamar provisoriamente de “interioridade neurótica”. Essa proposta de leitura, que extrapola o enquadre naturalista tradicional, talvez nos permita perceber que, para a psicanálise, a estruturação do *eu narcísico da neurose se constitui como uma variante do animismo*. Não é tanto o animismo que descenderia do *eu*, como uma espécie de extrapolação imaginária daquilo que ocorre em seu “mundo interior”, mas *o próprio eu narcísico que se forma sob o fundo de uma estrutura animista*.

Em Freud, o *eu narcísico* tem valor de um mito que responde às condições de constituição egóica da individualidade moderna. Tal unidade egóica, constituinte do indivíduo moderno, emerge sobre os escombros do animismo. Ou, dito de maneira mais precisa: o *eu neurótico* se forma *sob a condição de recusar a generalização da ontologia anímica* para, enfim, se constituir como um *eu* individualizado, cuja interioridade se limitaria a uma fisiologia particular. O resultado desse processo corresponde à constituição de um *eu* que tende a restringir a presunção de uma “vida interior” apenas àqueles seres que o neurótico considera serem dotados da mesma experiência subjetiva que ele reconhece em si mesmo.

Mas essa restrição – ou, esse processo de *perda* – não impede que seres de fisiologia distinta em relação àquela típica ao neurótico, possam eventualmente receber a atribuição de serem dotados de uma vida anímica “interior”. Freud chama atenção para o fato de que, mesmo após a perda da onipotência narcísica e a consequente limitação da vida interior ao estrito espaço do *eu narcísico*, os *traços de um animismo generalizado* continuam organizando o mundo neurótico, de modo que o *eu* frequentemente atribui “vida interior”, não apenas aqueles entes que ele considera semelhantes a si mesmo – atribuindo a estes últimos a condição de *humanos* –, mas também a outros entes como espíritos, fantasmas, animais e, por vezes, também coisas.

Se o *eu neurótico* se molda a partir do empalidecimento da experiência animista de um mundo psíquico compartilhado por objetos e por entes não-humanos (todos dotados de uma mesma “estrutura interior”), parte das leituras tradicionais de *Introdução ao narcisismo* buscaram deduzir desta tese uma conclusão tipicamente naturalista. Tal conclusão consiste em afirmar que o animismo se configura como uma prática ontológica representativa dos povos primitivos e do estágio infantil da vida humana, condição que seria superada pela vida adulta dos indivíduos civilizados. Essa afirmação implica em admitir que, na economia da argumentação freudiana, o animismo representaria uma forma ainda imatura do desenvolvimento egóico, de baixo valor no processo de desenvolvimento do *eu*, que permaneceria encerrada exclusivamente no campo das representações mentais descoladas de qualquer consideração pela realidade exterior. O animismo representaria, assim, uma condição primária, refém da onipotência de pensamentos, ao passo que a formação do psiquismo do adulto civilizado, em oposição à mentalidade primitiva e infantil, levaria em conta a realidade externa, deixando para trás o animismo arcaico.

Ao contrário do que supõe esse modelo de leitura, Freud dá mostras de se distanciar deliberadamente do lugar ocupado pelo animismo nas pesquisas de antropólogos ingleses vitorianos como Edward Tylor (1871) e James Frazer (1910). Esses antropólogos pioneiros, identificavam no animismo a forma mais arcaica e primária de pensamento humano, espécie de infância da relação de um povo com o mundo e com a realidade objetiva. Freud se recusa a identificar no animismo um conjunto de “simples erros cognitivos (uma incapacidade de dar conta dos fatos e a se mostrar objetivo), para ver nele, antes, expressões libidinais inteiramente positivas. Ele se afasta de uma explicação pela *deficiência*, para privilegiar uma explicação pela *estrutura*” (*ibid.*, p. 538).

Tal gesto permite à teoria psicanalítica freudiana recusar a ideia tradicional de que o apego à “objetividade” e a consideração pela “realidade externa”, que o espírito científico moderno reivindica para si, representaria um gesto de renúncia definitiva em relação ao caráter mágico da onipotência de pensamento no narcisismo arcaico. Ao contrário disso, Freud defende a tese de que a busca por uma investigação objetiva do mundo, que marca o espírito científico moderno, representa uma espécie de

deslocamento da própria ontologia animista – e de seu caráter de onipotência de pensamentos – para o campo da atividade teórica.¹² Como Freud afirma textualmente: “na confiança na potência do espírito humano, que dá conta das leis da realidade, sobrevive uma parte da crença primitiva em seu caráter de onipotência” (Freud, 1993, p. 208). A elaboração freudiana não consiste tanto em uma oposição entre uma espécie de animismo infantil e primitivo, encerrado em um mundo mental de pensamentos onipotentes, e um desenvolvimento adulto e civilizado, que leva em consideração a realidade externa objetiva, tornando-se capaz de estabelecer uma franca oposição entre o *eu* e os objetos. Freud jamais deixa de reconhecer que ambos, o *eu* e os objetos da realidade, são dotados do mesmo estatuto de objetos de investimento pulsional.

É nesse sentido que o quadro desenhado pela teorização freudiana parece ser o de um cenário de animismo geral sustentado em modos precários de composição entre as forças libidinais a partir dos quais emerge o *eu* neurótico. Sendo assim, o *eu* é resultado de uma organização libidinal que tende a buscar restringir a ação generalizada do animismo àqueles objetos dotados de uma fisicalidade semelhante àquela que o neurótico reconhece em si mesmo. Mas esse esforço falha irremediavelmente. *A formação do eu neurótico jamais deixa de participar do mundo animista, ainda que na qualidade de uma variação particular dessa ontologia*, em que o animismo tende a assumir uma forma mais restritiva.

O analogismo, a hipótese do inconsciente e o sintoma

A hipótese do inconsciente – entendida, grosso modo, como a ideia de que a vida psíquica excede os limites da consciência, produzindo efeitos sintomáticos no corpo – comunga com o campo de variação do modo de fazer mundo analogista, segundo nossa proposta de experimentação teórica.

O leitor se recorda que a ontologia analogista opera sobre uma diferença incontornável entre microcosmo e macrocosmo, que demanda o estabelecimento de relações de analogia simbólica baseadas em correspondências, por exemplo, entre cores, temperaturas, comportamentos, temporalidades e toda uma gama de elementos que permitem reconectar a diversidade generalizada entre os seres. Entendendo que o corpo é uma espécie de “mundo em miniatura”, o analogismo reconhece, por exemplo, que os movimentos dos planetas – e outros corpos celestiais – produzem efeitos diretos sobre o corpo humano e sua saúde. Sendo assim, existem elementos do cosmos que assumem existência, por exemplo, em analogia às patologias de que os indivíduos padecem na dimensão miniaturizada do mundo, isto é, em seu próprio corpo. Conforme dito anteriormente, esse enquadre ontológico organizou a prática médica da escola de Hipócrates – chegando até a uma figura como Galeno (1994) –, e fundamentou igualmente o modelo antigo de interpretação dos sonhos. Sendo assim, tanto a medicina grega hipocrática, quanto a oneirocrítica formalizada por Artemidoro, se instituem a partir de um conjunto de correlações simbólicas entre registros reconhecidos como heterogêneos, seja no domínio fisiológico, seja no domínio da interioridade.

Importante notar que, da mesma forma que tais práticas gregas, a psicanálise freudiana se estabelece a partir da introdução de um modelo de correlações sobredeterminadas que permite estabelecer associações entre instâncias diferenciadas – como o inconsciente e o corpo – reconhecidas como heterogêneas entre si. No caso da teoria psicanalítica, cada uma dessas instâncias é reconhecida em sua heterogeneidade por operar a partir de uma dinâmica própria que é consubstancial às suas diferenças topológicas. Nesse sentido, a psicanálise não recorre propriamente a uma distinção entre microcosmo e macrocosmo – ou entre o corpo e o cosmos –, mas encarna a diferença anímica e fisiológica – ou seja, diferença entre fisicalidade e interioridade – fundamentalmente em uma *diferença de modos de operação* entre corpo e inconsciente. Dito de outro modo, para falar com Lacan, o corpo, a consciência e o inconsciente, se organizam a partir de *lógicas* inteiramente distintas em seu modo de operação. Nesse sentido, a correlação simbólica estabelecida pela psicanálise se inscreve fundamentalmente na correlação entre espaços heterogêneos, dotados de lógicas operativas dessemelhantes. Tal diferença lógica se traduz nos efeitos do inconsciente no espaço da consciência – a partir das chamadas *formações do inconsciente* –, ou ainda, no caso do *sintoma*, na precária traduzibilidade simbólica entre o que acontece no corpo e aquilo que se passa na dimensão inconsciente.

¹² É essa associação freudiana que permite Patrice Maniglier e Silvia Lippi afirmarem que “a realidade científica é uma transformação, uma variante, da realidade mágica.” (Ibid., p. 539).

No que toca à questão do sintoma, por exemplo, em seu célebre artigo *A eficácia simbólica* (Lévi-Strauss, 1958b), Claude Lévi-Strauss estabelece uma interessante aproximação entre o tratamento do sofrimento físico pelas práticas de cura do xamã e a intervenção do psicanalista nos sintomas de que seus pacientes padecem. Nesse artigo, o antropólogo estruturalista aponta para o fato de que cada um desses personagens “encarnaria o papel de protagonista real do problema [o tratamento da patologia], assumindo uma posição de *mediador entre dois mundos*” (*Ibid.*, p. 199). Mundo cósmico dos espíritos e mundo dos vivos, no caso do xamã; mundo do inconsciente e mundo do corpo do paciente, no caso do psicanalista. A correlação estabelecida por Lévi-Strauss entre esses dois “protagonistas” no enfrentamento do sintoma, se justificaria na medida em que o xamã e o psicanalista, cada qual a seu modo, permitem ao doente o estabelecimento de um vocabulário simbólico a partir do qual este pode exprimir, *em sua nova língua*, aquilo que ele experimentava antes como estados não-formulados ou mesmo informuláveis. Nas palavras de Lévi-Strauss:

O xamã fornece à sua doente uma linguagem [...] A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrárias que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente (*ibid.*).

Entendemos que, se é possível falar de um “analogismo psicanalítico”, ou melhor, se é possível pensar a psicanálise como variante do analogismo, não é tanto no sentido de reconhecer a capacidade da prática psicanalítica de prover um significado unificador de mundos heterogêneos, estabelecendo, assim, um sentido pacificador que promete superar a intransponibilidade dos diferentes mundos. Ao contrário disso, o *ato* a partir do qual o psicanalista opera, o posiciona, antes, em uma espécie de *fenda* entre dois mundos. Habitar a fenda, nesse sentido, consiste em recusar o estabelecimento de qualquer forma de síntese dialética entre elementos heterogêneos. Se o psicanalista e o xamã podem ser entendidos como mediadores, é apenas no sentido de que sua atuação é capaz de negociar acordos provisórios entre mundos distintos, encontrando pontos de interseção prática entre eles, sem jamais recorrer à ilusão de um campo de sentido comum a tais mundos.¹³

Uma boa prática clínica permite ao psicanalista habitar e promover o equívoco entre mundos, sem jamais ocultar a seu paciente a inevitável heterogeneidade lógica entre o inconsciente, a consciência e o corpo. Um processo clínico psicanalítico, em última instância, promove uma *mudança de posição subjetiva* capaz de tornar o analisando apto a experimentar tal irredutibilidade entre mundos. Dito de outro modo, a experiência daquilo que diz respeito ao inconsciente apenas é possível ao preço de um processo de *transformação da condição do próprio sujeito* frente ao modo como este se apresentava no início do tratamento, em uma jornada que o leva a visitar sua *divisão subjetiva*, “integrando”, ao domínio de sua subjetividade, aquilo que até então ele atribuía exclusivamente ao Outro.

Ao mesmo tempo em que reconhece a irredutibilidade entre diferentes mundos, a psicanálise propõe uma espécie de *analogia* entre esses espaços de operação dessemelhantes, a partir de um elemento simbólico comum: o *significante*. O significante diz respeito àquele elemento que permite o estabelecimento

¹³ Propondo revisitar a correspondência entre o xamã e o psicanalista a partir de outros paralelos que não os efeitos da *crença* na prática xamânica e do processo de *transferência* na clínica psicanalítica, Patrice Maniglier e Silvia Lippi enxertam na expressão lévi-straussiana “mediador entre dois mundos”, o conceito de *diplomacia* tributário da obra de Bruno Latour, particularmente de seu livro *Enquete sur les modes d’existence* (2012). Para Latour, essa figura conceitual corresponde a uma posição epistemológica que consiste em relacionar modos de existência heterogêneos, permitindo ao diplomata habitar a fenda que os separa. Sendo assim, a noção de “diplomata entre dois mundos”, forjada por Maniglier e Lippi, procura dar relevo ao fato de que o *ato xamânico é aquele capaz de ocupar duas perspectivas incompatíveis ao mesmo tempo*. O xamã é aquele que, no seio das coletividades indígenas, *habita o equívoco dos mundos*, ocupando um espaço intermediário que não o posiciona efetivamente nem no mundo dos espíritos, das plantas e dos mortos (mundo com o qual ele pode se comunicar, mas não habitar), tampouco habitando inteiramente o mundo dos vivos e dos humanos (graças a sua capacidade de se comunicar com espíritos, plantas e animais). De modo que a fenda entre mundos heterogêneos não é suturada pela prática simbólica daqueles que se inscrevem nesse lugar de intervalo. Seu “trabalho diplomático” – assim como o trabalho do psicanalista – se estabelece na recusa à homogeneização de mundos que se hostilizam e se colonizam mutuamente. Ver (Maniglier; Lippi, 2023).

de vínculos simbólicos entre espaços operatórios heterogêneos, *sem se dispor ao estabelecimento de qualquer significação de tipo simbolista* – como seria o caso na interpretação dos sonhos de Artemidoro, por exemplo.

A psicanálise se integra ao campo de variação das ontologias analogistas assumindo que o processo de interpretação dos sonhos não se efetua através da produção de analogias capazes de estabelecer um fundo de significação comum, que reduziriam o inconsciente à consciência ou a objetividade corporal ao mundo psíquico. Por entender que o sonho se constitui como um *rébus*, alimentado pelo material significante, a interpretação dos sonhos em psicanálise opera por cadeias associativas de significantes que, em si mesmos, não são dotados de significação. Conforme declara Lacan: “como as figuras não naturais do barco sobre o telhado ou do homem de cabeça de vírgula, expressamente evocadas por Freud, as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante [...]. Freud exemplifica de todas as maneiras que esse valor de significante da imagem nada tem a ver com a significação” (Lacan, 1996, p. 510).

A psicanálise no seio das ontologias da natureza

Seria possível objetar que nossa experimentação teórica buscaria reduzir a psicanálise à sistemas de pensamento alheios a seus próprios princípios, imiscuindo a prática analítica nos mundos antigos e nos mundos indígenas, por exemplo. No entanto, é preciso ter claro que, fazendo operar um conjunto de momentos da teoria psicanalítica na composição de variações das diferentes ontologias da natureza, não propomos uma modificação substancial da estrutura conceitual de seu corpo teórico. Propomos, ao contrário, *interrogar se o enquadramento interpretativo de leitura dos textos psicanalíticos não tem limitado o alcance de sua teoria a uma única concepção de natureza e de cultura, alijando a psicanálise de potencialidades e de debates que seus textos ainda podem fomentar.*

Nossa proposta consiste em buscar enriquecer o fundo de variação que compõe as diferentes ontologias da natureza, a partir de uma investigação eminentemente psicanalítica. O que não nos impede de reconhecer – e não nos furtamos a isso – que esse gesto inaugura um novo conjunto de problemas, quando alguns traços próprios à psicanálise são reintegrados a esses mobiliários ontológicos. Se a psicanálise pode comungar com esses campos de variação ontológica, seu engajamento nesses campos não pode se reduzir a um simples gesto de assimilação. Qualquer implicação da psicanálise como variante das diferentes ontologias da natureza não pode fazer a economia da questão que orientou o pensamento de Lacan e que permanece constitutiva de sua epistemologia, a saber: a questão da *divisão subjetiva*.

Nesse ponto, nos confrontamos a uma dificuldade que nos parece central. Por um lado, Descola caminha em passos semelhantes a Claude Lévi-Strauss, ao libertar a noção de *pensamento* do papel de representante de um estado mental próprio à consciência de um sujeito individual – gesto típico à noção lévi-straussiana de *pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, 2025). Para Lévi-Strauss, o pensamento corresponde a um *conjunto objetivo de diferenças observáveis*¹⁴ que podem ser reconhecidos em diferentes sistemas de classificação. No caso de Descola, esse conjunto objetivo de diferenças assume a forma de um espectro de ontologias da natureza praticadas por diferentes coletividades. É no campo diferencial entre esses espectros ontológicos que Descola aloca a noção de *interioridade*, figurando como um dos eixos de variação diferencial que permite estabelecer comparativamente a multiplicidade desses diferentes sistemas ontológicos. Ora, o problema é precisamente que, partir de um desses eixos de variação – o eixo da interioridade –, sua teoria opera, de forma implícita, uma reativação da identificação entre a noção de interioridade e as ideias de intencionalidade, de espírito ou de subjetividade.

Em psicanálise, a noção de divisão subjetiva recusa toda e qualquer assimilação do conceito de sujeito à noção de interioridade ou de intencionalidade. Parece que, precisamente por isso, no inventário

¹⁴ Talvez a diferença maior entre Lévi-Strauss e Descola em relação a noção de pensamento diga respeito ao fato de que, para o primeiro, essas diferenças objetivas são a expressão de uma tentativa de conciliar, no plano do pensamento, os efeitos de uma *diferença originária entre natureza e cultura* e a enorme quantidade de diferenças entre plantas e animais que povoam o sistema da natureza. Ao passo que, em Descola, o conjunto objetivo de diferenças que constitui o pensamento busca *instaurar distintas expressões diferenciais entre natureza e cultura*, variando, inclusive, a partir da possibilidade de admitir uma linha de continuidade ou de descontinuidade entre esses campos.

descolaniano dos elementos próprios à ontologia naturalista, a noção de *excepcionalidade humana*¹⁵ jamais carrega consigo qualquer traço que se assemelhe ao conceito psicanalítico de inconsciente. Essa ausência sensível nos permitiu chamar atenção para o fato de que, se a psicanálise pode ser pensada como prática naturalista, ela jamais se furtou a instaurar uma fratura na noção moderna de interioridade humana, inscrevendo em seu seio o problema do inconsciente – isto é, inscrevendo a divisão subjetiva no seio da subjetividade naturalista. Precisamente por isso entendemos que, se nossa experimentação teórica puder cumprir uma função, tal função consistirá em enriquecer o fundo de variação sobre o qual a obra descolaniana faz operar as diferentes ontologias da natureza.

Por fim, é preciso chamar atenção para o fato de que *o inconsciente não é naturalista*. Desde a *Interpretação dos sonhos* (1967), Freud sustenta que, por não conhecer nem a negação nem a contradição, o inconsciente não reconhece em si mesmo qualquer forma oposição entre os contrários. Precisamente por isso, a diferença sexual não está inscrita no inconsciente, tampouco a oposição entre vida e morte. Entendemos que é preciso acrescentar à esta série a evidência de que *a diferença entre natureza e cultura tampouco se inscreve no inconsciente!* A partir do *caráter intrinsecamente não-naturalista do inconsciente*, nos esforçamos por propor outras formas de participação do inconsciente e da divisão subjetiva fora do espaço próprio à ontologia naturalista, sem recusar a própria textualidade da psicanálise. Entendemos que, com esse gesto, é possível reconhecer igualmente um ganho para a teoria psicanalítica, ao sublinhar sua participação nos campos de variação de outras ontologias em que as formas de manifestação da interioridade não se reduzem ao domínio de experiência reconhecida pelo naturalismo moderno como tipicamente “humana”. Encarada desta forma, a psicanálise se revela como um campo fundamentalmente mobilizado por aquilo que Maniglier e Lippi (Maniglier; Lippi, 2023, p. 535) nomeiam de *entidades de metamorfose*. Tais entidades de metamorfose dizem respeito a entes que, eminentemente estranhos à noção moderna de humanidade, ainda assim são dotadas de vida anímica interior – como espíritos ou animais ancestrais totêmicos. Em razão de sua natureza estranha ao naturalismo, esses entes são deliberadamente recusados, em sua existência, pela ontologia moderna. O naturalismo moderno apenas é capaz de reconhecer como efetivamente existentes, sejam aqueles seres entendidos como parte do que reconhecemos como grupos sociais, sejam aqueles seres que podem ser submetidos aos critérios de verificação que constituem os objetos científicos, segundo os móveis critérios de legitimação das diversas ciências modernas. Nesse sentido, o mundo moderno admite como existentes indivíduos, famílias, sociedades, grupos de animais; mas também elétrons, fenômenos de dilatação, micróbios e radiação.

Precisamente por comungar de maneira muito íntima com ontologias não-modernas, os “objetos” sobre os quais opera a psicanálise – isto é, os operadores clínicos que orientam a prática analítica – permanecem sendo incansavelmente contestados em sua legitimidade por aqueles campos de saber que se querem inequivocamente comprometidos com o naturalismo moderno. Objetos como o *sintoma*, o *fetichê*, a *fantasia* ou mesmo o *inconsciente* e suas formações – como um lapso, um sonho ou um chiste – não podem ter existência, de um ponto de vista psicanalítico, senão como efeito de um processo transferencial particular. O que implica no fato de que esses objetos jamais podem se adaptar às tentativas de submissão de sua verdade aos protocolos de verificação por repetição, ou de revisão a partir da aplicação de padrões gerais de comprovação, que as práticas científicas modernas exigem. É precisamente por isso que os saberes científicos, francamente aderentes ao naturalismo moderno, não cessam de interrogar a cientificidade da psicanálise, buscando demonstrar que a prática analítica consiste em uma forma de charlatanismo que incide sobre ilusões ou, o que é equivalente, que incide sobre objetos que simplesmente não existem (para a ontologia naturalista moderna).

Interpretada além de seus limites naturalistas, a psicanálise nos obriga forçosamente a acolher, como um verdadeiro problema epistemológico e clínico, os efeitos desses estranhos objetos psicanalíticos não-protocolares e “não-modernos” – essas *entidades de metamorfose* com os quais os psicanalistas lidam em sua prática – como parte dos sistemas de variação que constituem diferentes mundos. Talvez assim se inaugure um novo pensar *com gente dentro*.

¹⁵ Que corresponde, como vimos, à atribuição da categoria de interioridade ou de subjetividade exclusivamente àqueles entes considerados como *humanos* pela ontologia naturalista moderna.

Referências

- ARTEMIDORO DE DALDIS. *Sobre a interpretação dos sonhos (Oneirocritica)*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- D'ONOFRIO, Salvatore. Le structuralisme ontologique de Philippe Descola. In: DESCOLA, Philippe; DELAPLACE, Grégory; D'ONOFRIO, Salvatore (orgs.). *Cahiers de L'Herne*, n. 145. Paris: Éditions de L'Herne, 2024. p. 85–91.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DESCOLA, Philippe. *L'écologie des autres: l'anthropologie et la question de la nature*. Versailles: Quae, 2011.
- DESCOLA, Philippe. *La composition des mondes*. Paris: Flammarion, 2014.
- DESCOLA, Philippe. *Qu'est-ce que comparer?* Curso ministrado no Collège de France, Paris, França, de 30 jan. 2019-27 mar. 2019.
- DESCOLA, Philippe. *Les formes du visible: une anthropologie de la figuration*. Paris: Seuil, 2021.
- DESCOLA, Philippe; PIGNOCCHI, Alessandro. *Ethnographies des mondes à venir*. Paris: Seuil, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FRAZER, James George. *Totemism and exogamy*. London: Macmillan, 1910.
- FREUD, Sigmund. *L'interprétation du rêve*. Paris: PUF, 1967.
- FREUD, Sigmund. Introduction au narcissisme. In: FREUD, Sigmund. *La vie sexuelle*. Paris: PUF, 1969. p. 81–105.
- FREUD, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 1971.
- FREUD, Sigmund. *Totem et tabou*. Paris: Gallimard, 1993.
- GALENO. *De l'utilité des parties du corps humain*. Paris: Gallimard, 1994.
- HIPÓCRATES. *Ares, águas e lugares*. Tradução de Henrique Cairus. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, forme, and power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- INGOLD, Tim. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, v. 154, p. 69–92, 2008.
- KECK, Frédérick. Préface. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 2025. p. 7-19
- LACAN, Jacques. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 493-528.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958b. p. 205–226.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. La structure des mythes. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958c. p. 227–255.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques. Tome I: Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural – v. I*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 2025.

MANIGLIER, Patrice; LIPPI, Silvia. L'inconscient dans l'oeil du chamane: le tournant ontologique en psychanalyse. In: BONI, Laurent; MENDELSON, Sabine (orgs.). *Psychanalyse du reste du monde: géo-histoire d'une subversion*. Paris: La Découverte, 2023. p. 525-548.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871.

Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions: Felipe Castelo Branco e Luiza Savi participaram da pesquisa, discussão e redação do artigo. Ambos(as) aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Felipe Castelo Branco. felipeoliveiracastelobranco@id.uff.br