

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FERNANDA BARROS MOREIRA

O Lugar do Animal na Interpretação Psicanalítica: possíveis contribuições da
mitologia ameríndia

Maringá
2023

FERNANDA BARROS MOREIRA

O Lugar do Animal na Interpretação Psicanalítica: possíveis contribuições da
mitologia ameríndia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Estadual de Maringá, como
requisito parcial para obtenção do título de Doutor em
Psicologia

Área de concentração: Psicanálise e Civilização.

Orientador: Prof. Dr. Paulo José da Costa

Maringá
2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

| | |
|-------|--|
| M838L | <p>Moreira, Fernanda Barros</p> <p>O lugar do animal na interpretação psicanalítica : possíveis contribuições da mitologia ameríndia / Fernanda Barros Moreira. -- Maringá, PR, 2023. 217 f.: il. color., figs.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Paulo José da Costa.</p> <p>Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2023.</p> <p>1. Psicanálise. 2. Ameríndios. 3. Representação de animais. 4. Simbolização. I. Costa, Paulo José da , orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p>CDD 23.ed. 150.195</p> |
|-------|--|

FERNANDA BARROS MOREIRA

O Lugar do Animal na Interpretação Psicanalítica: possíveis contribuições da mitologia ameríndia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

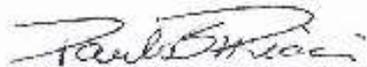
COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Paulo José da Costa
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Prof. Dr. Wilson de Albuquerque Cavalcante Franco
FESP/Fundação de Estudos Sociais do Paraná



Prof. Dr. Paulo Sérgio Pereira Ricci
Unicesumar



Profa. Dra. Eliane Domingues
PPI/Universidade Estadual de Maringá



Profa. Dra. Gláucia Valéria Pinheiro de Brito
DPI/Universidade Estadual de Maringá

Aprovado em: 21 de março de 2023.
Defesa realizada na sala 10 do Bloco 10.

EPÍGRAFE

Aprender é tornar-se apto para repetir, traduzir ou reproduzir os saberes de outrem; colocar-se em relação com uma coletividade e um campo de parentesco; “ligar pensamento”, enfim.
(Pedro de Niemeyer Cesarino)

DEDICATÓRIA

Para José Ricardo, meu companheiro de vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo José da Costa, pela orientação oferecida durante meu estudo de doutorado. Agradeço pelas contribuições, pela paciência em ouvir meu processo de produção de sentidos e pelo cuidado atento na leitura e correções do material escrito nessa tese.

Agradeço aos membros da banca de qualificação e de defesa dessa tese pela leitura atenta e contribuições.

Agradeço aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, pelos ensinamentos oferecidos.

Agradeço aos servidores e servidoras da Universidade Estadual de Maringá pelo trabalho realizado.

Agradeço aos colegas do Programa de Pós-graduação pelo convívio e momentos que passamos juntos.

Agradeço à minha família, José Ricardo, Ricardo e Gabriela, pela compreensão e interesse pelo conteúdo que eu estava estudando.

Por fim, agradeço a todos os animais, meus companheiros físicos e imaginários, por partilharmos uma vida em comum.

O Lugar do Animal na Interpretação Psicanalítica: possíveis contribuições da mitologia ameríndia

RESUMO

Essa tese surgiu na clínica, a partir da constatação da presença frequente dos animais no discurso dos analisandos. Para além da clínica, os animais também estão disseminados, de variadas formas, em diferentes representações humanas, haja vista as múltiplas mitologias, a literatura, os sonhos, as neuroses, a religião, o que parece indicar um vínculo profundo entre o ser humano e os animais. Pretendo, com essa tese, visualizar possíveis lugares para a representação de animais na interpretação psicanalítica, a partir de um diálogo entre a psicanálise e a antropologia, a cultura ocidental e ameríndia. Defendo a tese de que o animal desempenha um importante papel no processo de simbolização humano, auxiliando-o na construção de sentidos a partir do que é por ele sentido em sua presença pelo mundo. O trabalho divide-se em quatro etapas: 1. apresentação do método psicanalítico utilizado no processo de investigação dessa tese; 2. levantamento bibliográfico sobre a presença dos animais na mitologia ameríndia, escolhendo para isso, três povos ameríndios: os Yanomami, os Bororo e os Tupinambá; 3. reflexão sobre a influência da cultura e do período histórico na dotação de sentido aos animais; 4. construções psicanalíticas a partir de associações entre o que foi lido nas etapas anteriores e a teoria psicanalítica freudiana. A contribuição pretendida é demonstrar a inexistência de um sentido único e universal para a representação de animais, salientando a importância em se abrir ao questionamento e à criação de novos sentidos para essas representações.

Palavras-chave: Ameríndios. Animais. Psicanálise. Representação. Simbolização.

The Animal Place in the Psychoanalytic Interpretation: possible contributions from Amerindian mythology

ABSTRACT

This thesis emerged in the clinic, from the observation of the frequent presence of animals in the analysands' discourse. As in the clinic, animals are also disseminated, in distinct ways, in different human representations, given the different mythologies, literature, dreams, neuroses, religion, etc., which seems to indicate a deep bond between man and animals. Throughout this thesis, I intend to see possible places for animal representation in the psychoanalytical interpretation, using a dialogue with psychoanalysis and anthropology, western and Amerindian culture. My thesis is that animals play important roles in the process of human representation, helping oneself in the construction of meanings from what is felt by human beings in their presence in the world. This work is divided into four parts: 1. presenting the psychoanalytic method as a research method used in this thesis; a bibliographic review about the presence of animals in Amerindian mythology, according to three chosen Amerindian people: the Yanomami, the Bororo and the Tupinambá; 3. reflection on the influence of culture and historical period in the creation of meaning regarding animals; 4. psychoanalytic constructions from associations between what was read in the previous steps and the Freudian psychoanalytic theory. The intended contribution is to demonstrate the lack of a single and universal meaning for the representation of animals, but the importance of being open to questioning and to create new meanings for these representations.

Keywords: Amerindians. Animals. Psychoanalyze. Representation. Symbolization.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|----|
| Figura 1 Localização da terra indígena yanomami..... | 49 |
| Figura 2 Localização da terra indígena bororo..... | 57 |
| Figura 3 Localização da terra indígena tupinambá..... | 66 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1 CAPÍTULO 1: SOBRE O MÉTODO..... | 25 |
| 1.1 O Método Psicanalítico..... | 26 |
| 2 CAPÍTULO 2: OS ANIMAIS NA MITOLOGIA AMERÍNDIA..... | 43 |
| 2.1 Os Yanomami..... | 48 |
| 2.2 Os Bororo..... | 56 |
| 2.3 Os Tupinambá..... | 65 |
| 3 CAPÍTULO 3: OS ANIMAIS E A CULTURA..... | 75 |
| 3.1 O Animal Sagrado..... | 75 |
| 3.2 Da Condição de Sagrado à de Besta..... | 88 |
| 3.3 Do Antropocentrismo ao Descentrismo: Contribuições da Psicanálise..... | 92 |
| 4 CAPÍTULO 4: OS ANIMAIS E A PSICANÁLISE..... | 106 |
| 4.1 Os Animais na Clínica Psicanalítica..... | 106 |
| 4.2 Os Animais e o Sintoma..... | 119 |
| 4.3 Os Animais e a Produção de Sentidos..... | 139 |
| 4.4 Os Animais e os Rituais Ameríndios..... | 164 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 187 |
| REFERÊNCIAS..... | 194 |

INTRODUÇÃO

Se me proponho a desenvolver uma tese de doutorado sobre o humano em sua relação com os animais é porque estes estão, e há muito estiveram, juntos a mim. Penso ser importante descrever aqui parte da minha história com eles, por, pelo menos, dois motivos: de um lado, foi a partir dessa história que nasceu essa tese; de outro, reconhecer a presença e a marca deles em minha história, implica trazer um ponto de vista, marcado pela minha subjetividade, impossível de ser generalizada a todos contextos. Trago aqui um foco lançado pelo meu olhar. Talvez outros que leiam o que aqui escrevo possam se reconhecer nessas narrativas e os levar a outros caminhos, novas pesquisas, novos estudos, novos sonhos, novos *insights*.

Hoje, os animais exercem certo fascínio sobre mim, mas não foi sempre assim. As primeiras lembranças que tenho deles é de horror. Gatos, cachorros, cavalos eram sinônimo de perigo e o resultado foi a fobia. Eu, similar ao Pequeno Hans, de Freud, sofria de fobia de animais.

Mas, também me lembro do dia em que a fobia se transformou em outra coisa. Se até então, a presença dos animais me levava ao medo e ao distanciamento, daquele dia em diante eles passaram a exercer uma forte atração sobre mim, não apenas para estar na presença deles, como também de querer conhecê-los melhor.

Em minha análise pessoal, a presença deles era frequente. Certo dia, após relatar um sonho, dou-me conta da variedade e regularidade em que os animais estavam neles inseridos: a onça, o cavalo, o boi, a cobra, ou uma mistura deles. Nada tão bizarro para alguém que, desde criança, esteve na presença dos animais. No entanto, o estranhamento continuou. Seria eu a única a sonhar de forma tão frequente com os animais? Isso era mesmo uma característica peculiar relacionada à minha história, ou essa presença frequente poderia ser estendida ao onírico de outras pessoas?

Lembrei-me, então, de um paciente, outrora atendido em uma clínica-escola. Em determinada fase de sua análise, o paciente passou a imitar animais durante as sessões. Na minha frente, rugia como um leão, batia no peito como um gorila e dizia: “Você é veterinária, sabe do que eu estou falando.” Era como se eu – como veterinária, não como psicóloga – estivesse preparada para atendê-lo. Estranho, não?

Era estranho e, também, instigante, pois, na figura de psicóloga buscando ser analista, eu entendia a atitude dele como uma tentativa em comunicar algo desconhecido, a ele e a mim. Ao representar aqueles animais, como se ele estivesse num teatro, eu sentia

como uma aposta, minha e dele, em tentar compreender todo aquele turbilhão de sentimentos que o invadia, e invadia a mim também, naquele momento. Uma tentativa de colocar palavras naquilo que ele representava diante de mim.

Assim, algo parecia ligar o sentir humano e os animais. Na minha infância, era a angústia que se manifestava na fobia. Em minha análise pessoal, os animais apareciam como objetos oníricos repletos de significados e, no meu analisando, eles também estavam lá, compondo suas representações teatrais. Segui para os textos de Freud. Haveria nestes, algum espaço privilegiado aos animais?

Mais uma vez, lá estavam eles. Apareciam no relato dos casos clínicos (Breuer & Freud, 1893/1996; Freud, 1909/1996h; Freud, 1909/1996i; Freud, 1918/1996v); e, mais, eram eles que nomeavam alguns desses casos, seja o Homem dos ratos, seja o Homem dos lobos. Nesse momento, dei-me conta de que talvez os animais estivessem presentes em muitas narrativas.

Desde os registros pré-históricos, o animal ocupa papel privilegiado nas representações humanas, onde são representados ora como encontrados no ambiente natural, ora como figuras combinadas humano e animal, as figuras teriantrópicas (Taçon, 2006). Na literatura, sua presença também é evidente e disseminada, em prosas ou em versos, em poesias, fábulas, contos, romances, histórias em quadrinhos, peças teatrais, dentre outros, manifestando-se como um valioso instrumento poético, metafórico e contestatório (Denterghem, 2015). Na Grécia antiga, as fábulas de Esopo, assim como os versos homéricos, estão repletos de exemplos de representações de animais. Nesse momento, as representações estão vinculadas com a paideia grega e toda sua riqueza mitológica associada. No entanto, conforme nos mostra Terenzi e Scherer (2018), as fábulas foram sendo transformadas na medida em que foram traduzidas, adquirindo diferentes contornos conforme o momento histórico: é o caso das traduções de Fedro para o universo latino, e das traduções de La Fontaine ocorrida na França do século XVII.

Entretanto, a presença dos animais na literatura não se limita às fábulas. Conforme Franz (2008), o zoomorfismo é um procedimento alegórico utilizado de forma recorrente na história da literatura, cujos significados variam conforme o tempo e as manifestações literárias. Segundo o autor, na mitologia grega, as figuras compostas do humano e do animal estavam associadas ao sobrenatural, ao maravilhoso e ao fantástico, representando aspectos da ação divina. Tais figuras eram representações oriundas do processo de metamorfose, cuja origem é o verbo *metamorpós*, em grego, “eu transformo”. O autor destaca a presença de figuras combinadas, não apenas na mitologia grega, mas em várias

outras mitologias e cita alguns exemplos dessas figuras, todas elas marcadas pela força e, por isso, eram utilizadas como guardiãs. É o caso do grifo (mistura de águia e leão), da sereia (mulher e peixe), do cérbero (cão com três cabeças), dentre outros.

Nas sociedades autóctones, os animais também ocupam papel privilegiado, associados muitas vezes ao saber ancestral, como, por exemplo, na mitologia e rituais ameríndios (Kopenawa & Albert, 2010; Krenak, 2020), mas, também, nas práticas tradicionais africanas (Thornton, 2020). É nos rituais xamânicos que o ser humano pode adentrar no mundo espiritual e, assim, assumir formas de animais ou de seres míticos, figuras combinadas humano-animal, com a finalidade de buscar ajuda, sabedoria e proteção.

Associado ao animal, também está o conceito do totem, como um ser com quem os antepassados de um grupo de humanos firmaram uma aliança, com o acordo mútuo de benefício e proteção, que se estendeu aos descendentes de ambos. Este ser, com quem foi feita a aliança, pode ser um animal ou uma força da natureza. Entre povos caçadores, geralmente, um animal é utilizado como totem; entre povos que sobrevivem da agricultura, são comuns as forças da natureza (Latcham, 1927/2009)

No entanto, para Viveiros de Castro (2002), a espiritualização das plantas, meteoros e artefatos talvez possa ser vista como secundária, ou derivada da espiritualização dos animais, já que “o animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os parentes por afinidade” (p. 230).

No totemismo, o totem vai simbolizar o antepassado comum do clã e, como tal, demarca a diferença entre clãs, mas, ao mesmo tempo, o pertencimento a um determinado grupo, simbolizando aí um limite, uma alteridade que separa e inclui, simultaneamente. Nos cerimoniais festivos, os integrantes do clã representam e imitam os atributos e os movimentos do totem, aquele que vem para proteger e auxiliar os membros da tribo (Lévi-Strauss, 1962/2018).

Freud (1913/1996m) destaca que é, também, a partir do totem, que se institui a lei, base das organizações sociais: não matar ou comer o totem; não manter relações sexuais entre pessoas do mesmo totem. A partir destes dois aspectos, pode-se pensar o totemismo como um sistema primevo de religião e de leis sociais, em que o animal desempenha papel fundamental. Nos cerimoniais festivos, o sagrado é manifestado na forma de união mítica do humano e seu totem e, na lei, a instituição de uma sociedade, como forma de estabelecer normas possíveis de um convívio social (Freud, 1913/1996m).

Para Lévi-Strauss (1962/2018), é importante diferenciar os totens coletivos e os espíritos guardiães. Estes estão relacionados ao sagrado, à religião. São animais e deuses, em uma relação metonímica, não metafórica. Um espírito guardião é um animal em específico, e não todos os representantes de determinada espécie. São protetores sobrenaturais individuais, que se personaliza na figura do xamã. Não é uma representação, mas uma incorporação, um espírito que se desloca para o corpo do xamã. Já os totens coletivos referem-se a uma forma de nominação regido por um princípio de equivalência, implica relações metafóricas relacionando grupos a espécies. De um lado, animais diferem uns dos outros, seja na aparência física, ou na forma de vida; de outro, os antepassados também diferem entre si, gerando diferentes grupos. Nessa lógica de oposições e correlações, existem características em comum, mas também diferentes, e o totem irá representar determinado grupo social (Lévi-Strauss, 1962/2018).

Segundo o mesmo autor, os totens e, por consequência, os animais, são escolhidos para possibilitar o pensar desses povos, onde a diversidade de espécies é um suporte conceitual para a diferenciação social. Para os povos autóctones, a oposição humano-animal não está no sentido de separar o que é civilizado, social, do que é animal, natureza, mas sim, uma possibilidade de construir uma lógica que opera por meio de oposições binárias e que coincide com as primeiras manifestações do simbolismo (Lévi-Strauss, 1962/2018).

Por outro lado, Lévi-Strauss (1962/2018) destaca que, entre os nativos, apesar da utilização de vegetais como totens, os espíritos guardiães manifestam-se sempre sob a forma animal. Para o autor, a relação com os vegetais é sempre simbólica, já com os animais, pode ser real. Um deus entra em um animal sem se transformar nele. Nesse caso, o animal não é um emblema, mas a encarnação de um deus que, no tempo mítico, existia em aliança com um antepassado. Diz o autor, em relação aos espíritos guardiães:

. . . o animal não é concebido nem como um emblema, nem como um antepassado, nem como um parente. O respeito, as proibições, de que certos animais podem ser objeto explicam-se, de modo complexo, pela tripla ideia de que o grupo saiu de um antepassado, que o deus se encarna num animal e que nos tempos míticos existiu uma relação de aliança entre o antepassado e o deus.” (Lévi-Strauss, 1962/2018, p. 37).

Assim, os animais, seja na forma de totens coletivos, seja na forma de espíritos guardiães, estão intimamente relacionados ao humano, dando contornos e normas aos grupos sociais e, ao mesmo tempo, ligando o ser humano a seus ancestrais. Freud

(1913/1996m) descreve a teoria nominalista como uma das hipóteses da origem do totemismo; ou seja, a necessidade sentida pelos clãs de se distinguirem um dos outros a partir de um nome. Um totem como um pictograma facilmente desenhável e dotado de um nome de um animal, associando assim um pictograma e um nome. O ser humano, agora dotado de um totem, recebe um nome, evento este significativo e essencial, já que, para os autóctones, o nome é tido como um componente principal de personalidade de uma pessoa, talvez mesmo uma parte de sua alma. Segundo Freud, (1913/1996m), “o fato de o homem primitivo portar o mesmo nome de um animal deve tê-lo levado a presumir a existência de um vínculo misterioso e significativo entre si próprio e essa determinada espécie animal” (p. 119). Que vínculo misterioso e significativo pode existir entre um ser humano e um animal? Lévi-Strauss (1962/2018) também pergunta: Por que o simbolismo animal? Ambos os autores observam uma relação estreita entre os humanos e os animais e buscam estudá-la.

Strachey (1969/1996), em nota à edição de “Totem e Tabu” (Freud, 1913/1996m), salienta o interesse de Freud pela antropologia social, pela arqueologia e pela pré-história como importantes referências a serem associadas à psicanálise. Da mesma forma, sigo o caminho de Freud. Vou buscar, nos estudos antropológicos sobre a mitologia ameríndia, referenciais onde o animal está representado de forma abundante para, com eles, poder pensar possíveis lugares da representação de animais na interpretação psicanalítica.

Por isso a escolha da mitologia ameríndia. Nela, estão vivas práticas sociais onde a representação de animais figura como elemento fundamental na cultura desses povos. Ao mesmo tempo, existem trabalhos no campo da antropologia que estudam a mitologia ameríndia, fornecendo rico material para uma possível interpretação psicanalítica.

Assim, buscando visualizar possíveis lugares para a representação de animais na interpretação psicanalítica, desenvolvo essa tese. Um trabalho teórico, envolvendo culturas diferentes, a partir de um diálogo entre a psicanálise e a antropologia, a cultura ocidental e ameríndia. Meu objetivo é estudar a interpretação dada à representação de animais nesses campos do saber e nesses espaços culturais. Ciente de que estou trabalhando em campos vastos de pesquisa, trago apenas um recorte onde a representação de animais se faz presente para, com isso, refletir sobre possíveis interpretações psicanalíticas para a representação animal.

Freud também foi buscar na antropologia elementos para dialogar com a psicanálise. Em “Totem e Tabu”, Freud (1913/1996m) descreve os nativos como “um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento.” Essa

citação pode nos levar a pensar em uma linha de desenvolvimento para os povos humanos, onde o primitivo ocuparia a posição do menos evoluído, fazendo oposição ao evoluído, civilizado. Não é essa a interpretação desenvolvida nessa tese. Penso que os povos autóctones desenvolveram certos aspectos do pensamento que nós, ditos civilizados, não demos importância, assim como o contrário também é verdadeiro. Essa tese é um olhar para os nativos com o intuito de, com eles, apreender algo, reconhecer neles a sabedoria e, com eles, pensar o humano em toda sua complexidade e diversidade inerente. A ideia não é opor formas de ver e de se relacionar com o mundo, muito menos associar os povos originários com o primitivo, mas sim estabelecer pontos de contato e de trocas entre culturas diferentes.

Cabe aqui uma reflexão sobre a oposição povos civilizados e povos nativos. Segundo o dicionário de língua portuguesa (Ferreira, 2010), civilizado é um adjetivo referente a educado, aquele que adquiriu estado social e/ou cultural condizente com o progresso alcançado no mundo contemporâneo; nativo é um adjetivo referente ao natural de uma terra, não estrangeiro, autóctone, indígena, natural, nacional. Ainda segundo o mesmo dicionário, selvagem refere-se àquele que é da selva ou próprio dela, como também não domado, não domesticado, não civilizado e traz também uma conotação pejorativa como aquele que é grosseiro, rude. Por isso, o cuidado em não nomear os povos da floresta como povos selvagens, pois pode trazer, implicitamente, uma ideia depreciativa.

Mais do que substituir o termo selvagem por nativo, autóctone, originário, indígena, pela conotação pejorativa que o primeiro comporta, penso ser importante destacar aqui o termo selvagem. Faço referência ao não domado, não domesticado, não civilizado, no sentido de estado social e/ou cultural condizente com o mundo contemporâneo, e que está presente em cada ser humano, seja ele da floresta, do campo, da cidade. Considero selvagem, portanto, não um determinado povo ou grupo, mas algo que resiste a ser domesticado, domado, e que permanece não civilizado, ou seja, resiste a imposições individuais, sociais ou culturais dominantes. Nesse sentido, o termo selvagem aproxima-se daquilo que resiste e persiste. Resiste a ser domado e persiste para que possa ser visto e reconhecido.

Lévi-Strauss (1962/2012) traz importante reflexão sobre o uso do termo primitivo, pois, para ele, poderia levar a pensar numa linha evolutiva, que partiria do pensamento mágico e seguiria para o pensamento científico. O que o autor salienta, ao longo de sua

obra, é a presença de duas formas de pensamento, independentes e coexistentes. Diz o autor:

O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado, independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos. (Lévi-Strauss, 1962/2012, p. 29).

Assim como Lévi-Strauss (1962/2012) destaca a necessidade de se olhar para a magia e a ciência como dois modos de produção de conhecimento, destaco aqui também a importância de se conhecer diferentes cosmovisões de mundo sem hierarquizá-las. Existem formas de ver e se relacionar com o mundo que coexistem e, olhar para outros povos é uma forma de encontrarmos o involuído, não no outro, mas em nós mesmos.

Ainda segundo Lévi-Strauss (1962/2012), a reflexão mítica pode ser pensada como uma ponte, uma ligação entre uma percepção e um conceito, onde o signo vai unir o significante e o significado. Investe-se o animal com uma significação, em uma equivalência lógica entre uma sociedade de espécies naturais e um universo de grupos sociais, de forma que, na natureza está a diversidade de espécies e, na cultura, a diversidade de funções. O mito enquanto produtor de sentidos.

Entretanto, vale salientar que o animal, para a cultura dos povos nativos, não é aquele irracional, movido pelos instintos, como pensado pela cultura ocidental, mas é um parceiro que, dotado de humanidade – ser humano e animal juntos, como na figura teriantrópica –, é capaz de transmitir sabedoria e conhecimento aos humanos. O animal, também, como um meio para se pensar, não apenas um objeto a ser pensado.

Assim, associar psicanálise e antropologia - o que hoje é conhecida como uma nova disciplina, a etnopsicanálise - implica em fazer um diálogo entre esses campos do conhecimento, enquanto um método de pesquisa qualitativo que resulta em uma descrição densa do antropólogo sobre um campo (Klein, Verztman & Pacheco-Ferreira, 2018), e a psicanálise. “Enquanto a psicanálise pode contribuir com um olhar profundo e complexo sobre o outro (e do outro em nós), a antropologia auxilia a conhecer e reconhecer esse outro em sua alteridade” (Barros & Bairrão, 2010, p. 51).

Retornando, então, à proposta dessa tese, podemos pensar a relação como uma relação física, concreta, mas também como uma relação representacional, fantasiada,

simbólica. Enquanto a primeira diz respeito às interações entre um corpo humano e um corpo animal, a segunda refere-se às representações que o humano faz do animal, ou seja, a presença do animal nos rituais, nos mitos, nas artes, nos sonhos e, até mesmo, na ciência. É sobre essa segunda forma de relação humano-animal que desenvolvo esse trabalho. Meu objeto de estudo são as representações que o humano faz do animal, não o animal em si.

Assim, expande-se o animal, uma vez que não se trata do seu ser físico, mas das representações que o ser humano faz dele. Inclui-se as infinitas variações nas representações de animais criadas pelo indivíduo, como também pela cultura. Barasa e Opani (2017) destacam a importância da cultura na atribuição de significado ao animal. Segundo os autores, diferentes culturas poderão atribuir significados distintos ao mesmo animal, o que indica a ação do humano na dotação de sentido ao animal, que pode variar entre culturas, como também entre períodos da história.

Para exemplificar a polissemia das representações de animais, Franz (2008) traz, como exemplo, três obras literárias referentes cada qual a um período diferente. Na Roma antiga, no texto *O asno de ouro*¹ (século II d. C.), o personagem principal, Lúcio, é transformado por magia em um ser com corpo de burro e inteligência de homem. Nessa forma híbrida, Lúcio se depara com seu aspecto instável, dionisíaco, e seu aspecto moral crítico. Nesse impasse, entre um saber e querer de homem e um poder de animal, a conciliação se dá a partir da religião: são os deuses que o salvam, o que o leva a tornar-se um sacerdote. Já no texto *O Centauro de ouro*², de 1980, o protagonista é um centauro nascido numa família de normais e, por ser diferente, se depara com vários problemas sociais. Ao ser visto, o centauro gera terror, apesar de inofensivo. Por seu aspecto estranho, o protagonista sente a dificuldade em se adaptar, recorrendo ao isolamento. Seu drama consiste na oscilação entre a aceitação e a negação de sua condição de centauro num meio social de normais. Aqui, salienta o autor, a condição humano-animal é vista não por suas propriedades divinas ou protetoras, mas pelo viés da dificuldade de adaptação de um estrangeiro perante outros ditos normais. Como terceiro exemplo, Franz (2008) traz *Dr. Onagro*³, um conto filosófico existencial, publicado em 2003. Nele, a problematização se dá no paradoxo entre o desenvolvimento de uma sociedade civil e a ampliação da agressividade e do aniquilamento de individualidades. Onagro é um

¹ Apuleio, L. *O asno de ouro*. Trad. e notas de Ruth Guimarães. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

² Scliar, M. *O centauro no jardim*. Porto Alegre: L & PM, 1997.

³ Sandrini, P. *O Estranho Hábito de Dormir em Pé*. Curitiba: Travessa dos Editores, 2003.

jumento selvagem das regiões desérticas da Ásia, geralmente agressivo e arremido à aproximação humana. No conto, o protagonista, que pretendia ser médico, vai se transformando aos poucos em um onagro, trazendo como questão a incongruência entre um projeto de ideal civilizatório e nossa condição individual, a lutar pela própria sobrevivência.

A partir destes três exemplos literários, Franz (2008) demonstra a polissemia do zoomorfismo na literatura e conclui que, independentemente do sentido construído em cada um dos exemplos, o que se observa em comum entre eles é a busca por uma melhor compreensão da natureza humana, sua dinâmica, seus limites, suas ambivalências. Na literatura, assim como na arte pré-histórica e na mitologia, o animal parece desempenhar importante papel na busca de entendimento daquilo que o ser humano percebe, a busca de um sentido a partir do que sente e vive, mediante sua presença no mundo.

Se, de um lado, podemos pensar os animais como auxiliares no processo de compreensão do humano, de outro, eles parecem desencadear intensos debates de confronto entre o que pertence ao humano e o que é do animal, levando, muitas vezes, à articulação entre os campos do psíquico e do biológico, entre o determinismo biológico e o aparecimento de operações mais elaboradas, como o pensamento e o processo criativo. Neste sentido, discutir a relação humano-animal implica penetrar numa área polêmica e controversa, recheada de dualismos como mente e corpo, biológico e cultural, racional e irracional, selvagem e civilizado, primitivo e evoluído, entre instinto e pulsão.

Ao longo do desenvolvimento dessa tese, tomo o cuidado para não olhar a relação humano-animal sob o viés do dualismo. Para além de construções binárias, herdeiras de uma ontologia ocidental, me proponho a abrir um espaço de diálogo entre diferentes formas de saber. Ao mesmo tempo, peço desculpas se, em alguns momentos, acabo por olhar a relação humano-animal sob o viés dual, já que também sou herdeira da mesma ontologia ocidental e, como tal, posso acabar caindo naquilo que combato.

Assim, se de um lado partilhamos com os chimpanzés 95% de nosso equipamento genético (Durham, 2003), de outro, por sermos capazes de representar um animal, no sentido cognitivo e artístico, dele nos distinguimos e nos separamos. Para Bimbenet (2014), com a utilização de ferramentas e da linguagem, o ser humano pode transformar boa parte de sua memória biológica em memória educativa, moldada na linguagem e nas práticas sociais.

Para o filósofo Nelson Goodman (1978), os mitos, a religião, a linguagem, a arte, a ciência, são formas do humano acessar e, ao mesmo tempo, criar mundos, pois, para o

autor, a percepção consiste em produzi-la, o descobrir em desenhar, o reconhecer em inventar, uma vez que compreensão e criação caminham juntas. Partindo desta base pluralística de universo, há de se falar em mundos, não em um mundo, já que este se constrói de variadas maneiras, num processo que envolve as percepções, as representações e os conceitos, mundos construídos a partir de palavras e outros símbolos que possam ser expressos na ausência de palavras, incluindo a música, a dança, a pintura, dentre outros (Goodman, 1978).

Nesses mundos criados pelo ser humano, o animal se apresenta nas representações humanas das mais variadas formas. Se o humano é capaz de dar sentido ao mundo, a partir dos sentidos, das representações, dos conceitos, poderia o animal, na relação com ele, auxiliá-lo nesse processo? Se sim, de qual forma?

Não pretendo, com este trabalho, estabelecer diferenças e semelhanças entre o ser humano e os animais. Também não proponho aqui um debate quanto a nossa origem biológica ou cultural. Da mesma forma, não se trata de comparar a interpretação dada aos animais em diferentes culturas. Meu objetivo é fazer uma reflexão sobre possíveis lugares que os animais possam ocupar no processo de representar do ser humano, a partir de uma interpretação psicanalítica. Minha tese é a de que o animal desempenha importante papel no processo de simbolização humano, auxiliando-o na construção de sentidos, a partir do que é sentido por este em sua presença pelo mundo. Trago, para o desenvolvimento do trabalho, a psicanálise, como base teórica e método de pesquisa, e a antropologia, como fonte de estudos sobre a presença dos animais nas representações ameríndias.

O objeto de estudo dessa tese são, portanto, as representações que o ser humano faz do animal, incluindo as figuras combinadas humano-animal, e o lugar dado a estas representações na interpretação psicanalítica e em estudos antropológicos sobre a mitologia ameríndia. Se o animal está tão presente na história da humanidade, na pintura, nos mitos, na religião, na literatura, nos sonhos, nas neuroses, nos delírios e na própria filosofia, posso presumir, parafraseando Freud, a existência de um vínculo misterioso e significativo entre o ser humano e o animal. De qual forma tal vínculo poderia estar representado no sentido construído pelo humano?

Como ponto de partida para a reflexão, trago as representações de animais apresentadas pela psicanálise e na mitologia ameríndia, para nos ajudar a visualizar entrelaçamentos entre os animais e os humanos e, nesse processo, melhorar a compreensão sobre possíveis lugares dos animais no processo de simbolizar humano. O animal, portanto, como um suporte para a simbolização.

Ribeiro (2019), ao introduzir seu livro sobre a história e a ciência do sonho, narra os próprios sonhos, tidos à época de seus cinco anos de idade, logo após a morte do pai. Segundo o autor, eram constantes pesadelos, representando um lugar assustador, escuro, habitado por bruxas canibais. Após o início de uma psicoterapia, o sonho do então menino passou a representar a busca por um criminoso, num aeroporto, auxiliado agora por um companheiro de cabelos escuros. No ápice do sonho, aparecia o procurado, pendurado de cabeça para baixo, no saguão. Apesar de já aparecer figuras humanas nos sonhos, estes, para o sonhador, ainda tinham o caráter de pesadelos. Num terceiro momento, após o desenvolvimento de sua psicoterapia, o sonho do menino passou a ser uma aventura, onde uma importante transformação aconteceu: onde antes havia o horror, agora o que existia era o medo. Tratava-se de uma caça ao tigre na selva indiana. Num desses sonhos, ao se ver encurralado pelo animal, o menino joga-se ao mar e logo se dá conta de que está nadando ao lado de um gigante tubarão. A partir do desenvolvimento desses sonhos, narra o autor, os pesadelos sumiram e o menino voltou a ter tranquilidade ao dormir. “Pouco tempo depois de começar a ter o sonho do tigre e do tubarão, esses enredos oníricos deixaram o menino para nunca mais regressar. Os pesadelos sumiram, o medo de dormir passou, e a paz da noite voltou à casa.” (Ribeiro, 2019, p. 13).

É interessante a narrativa do autor, pois mesmo sem ter o objetivo de estudar a importância dos animais no processo de simbolização, o autor dá seu próprio depoimento associando a presença dos animais em seus sonhos e a transformação que ocorreu neles depois do aparecimento dos animais, de momentos de pesadelo até o retorno à paz da noite.

Nesse sentido, podemos pensar o animal como um companheiro para entrar em outro campo, que não o físico, mas o campo das representações, das narrativas, dos mitos, dos sonhos. Nos rituais, a figura do xamã é fundamental, pois é ele quem facilita essa transfiguração para outro lugar, o mundo invisível. Mas os sonhos podem, também, ser um processo em que podemos acessar este outro lugar, o das representações. Para Taçon (2006), os mesmos guias utilizados em rituais para evocar o sobrenatural são, também, os guias dos sonhos presentes na atualidade: o animal como aquele capaz de conduzir o humano para o sobrenatural, como também para o vazio, o primevo, o feroz, o selvagem e, nesse processo, para adquirir um saber, seja ele ancestral ou inconsciente.

Vale lembrar que o animal não fala e, portanto, nunca poderemos saber o que ele quer dizer - se é que ele quer dizer alguma coisa -, permanecendo sempre na posição do

enigma, da incógnita. O animal como um outro, uma alteridade, o representante do enigma e, ao mesmo tempo, aquele que pode auxiliar no processo de representar humano.

Se, por um lado, esse outro pode levar ao horror e, portanto, ao afastamento; por outro, pode gerar o fascínio e a sedução, ambos movimentos que comprometem a relação do pesquisador com seu objeto de estudo. Souza (2006), ao estudar o impacto psíquico provocado pela experiência da alteridade, salienta a importância do pesquisador em se manter numa dimensão ética e técnica de não

invadir o outro em demasia com uma visão de mundo que, na verdade, não lhe pertence (mas que serviria ao propósito de melhor ‘traduzi-lo’ para a academia), e nem tampouco se deixar seduzir e inundar por sistemas simbólicos estranhos e que comprometeriam um necessário afastamento entre o cientista e o fiel, por exemplo. (Souza, 2007, p. 14).

Correlacionando, aqui, com a temática dessa tese, no primeiro caso, o animal perderia sua condição de enigma e entraria no campo do prescritivo, explicativo. No segundo, o animal poderia ser representado pelo flautista de Hamelim⁴, que seduz o pesquisador para levá-lo a uma realidade imaginada, que o colocaria mais como um dogmático do que como um cientista.

Ao dialogar com conceitos do campo da antropologia e da psicanálise, pretendo, com essa tese, ampliar os pressupostos da psicanálise sobre o lugar (ou, os lugares) do animal na produção de sentidos do humano. Para isso, aproprio-me do método psicanalítico, habilitado para trabalhar uma perspectiva: a do inconsciente, objeto da psicanálise. Nele, não há uma teoria unificadora, onde as partes devam se submeter para que o equilíbrio seja restituído. No inconsciente, há fragmentos que levam a associações e, talvez, a simbolizações, transmutáveis – por isso fluxo, barulho, movimento, tensão.

Para o desenvolvimento da pesquisa, dividi o trabalho em quatro capítulos. No primeiro, fiz um estudo do método psicanalítico enquanto método de pesquisa, suas particularidades, seus alcances e seus limites. Nele, destaco a importância de se trabalhar com o método psicanalítico para o objetivo dessa tese. Se me proponho a revisitar o lugar do animal na interpretação psicanalítica para, talvez, fazer novas construções, penso ser fundamental que o pesquisador seja um analista e aplique o método psicanalítico em sua pesquisa. É, portanto, uma pesquisa clínica ampliada, cujo material de pesquisa não é a

⁴ Conto folclórico que narra a história de um homem capaz de hipnotizar, com o canto de sua flauta, os animais, no caso os ratos, e as crianças. (Carrasco, W. & Zilberman, R. (2013). Contos de Grimm. Série reconto clássicos infantis. Moderna).

associação livre do analisando, mas a da pesquisadora a partir da leitura da produção bibliográfica sobre a representação animal na psicanálise e na mitologia ameríndia, bem como a sua posterior elaboração a partir desse contato.

Para escrever o segundo capítulo deste trabalho, fui em busca do material que serviu para o exercício da associação livre. Para isso, realizei um levantamento bibliográfico sobre a presença dos animais na mitologia ameríndia. Nesta etapa, deixei-me levar pela leitura dos textos encontrados, destacando alguns aspectos que ressoavam em mim como algo capaz de fazer sentido e, a partir deles, fui em busca de mais leituras, permitindo-me assim ser levada para desvios, muitas vezes sem qualquer sentido aparente e visível.

É extensa a lista de autores que estudaram, com profundidade, a mitologia ameríndia. Por isso, o que pude fazer foi um recorte, estabelecendo como critério a vasta presença dos animais na mitologia e ressonâncias em mim para uma possível construção psicanalítica. O critério do recorte foi, portanto, a atenção flutuante da pesquisadora. O resultado foi a apresentação da mitologia de três povos indígenas: a dos Yanomami, a dos Bororo e a dos Tupinambá. O foco da atenção para a primeira foi o processo de tornar-se outro para acessar o saber ancestral, oriundo dos *xapiri*, seres imagem dos ancestrais animais; para a segunda, os rituais fúnebres que envolvem trocas entre o mundo humano e o mundo dos animais; para a terceira, os rituais antropofágicos. O produto deste recorte foi utilizado no quarto capítulo para dialogar com a psicanálise.

Antes de adentrar no campo psicanalítico, trago um capítulo sobre a influência da cultura e do período histórico na dotação de sentido aos animais. Se estou trabalhando com possíveis lugares dos animais na interpretação psicanalítica, penso ser importante situar a interpretação dada pelo (ou pela) psicanalista em sua cultura e momento histórico vivido. Trago alguns autores que questionam o lugar do animal que tem sido inserida na interpretação psicanalítica, muitas vezes construída sob um viés antropocêntrico. Esses mesmos autores propõem uma construção baseada na possibilidade de uma relação com o animal não hierárquica, enquanto corpos que se afetam, cada qual mantido em sua alteridade e singularidade. Minha pretensão com o capítulo é “ouvir” esses autores, ao mesmo tempo em que ecoo o que eles dizem, para assim tentar sair dessa relação dual e hierárquica que o ser humano construiu com os animais.

Sigo, então, para o estudo de possíveis lugares que os animais possam ocupar no processo humano de representar, utilizando-me da teoria e da técnica psicanalítica. Num primeiro momento, trago os trabalhos clínicos freudianos e alguns estudos de casos

publicados por outros psicanalistas, onde a representação de animais esteve presente. Meu objetivo é descrever diferentes formas em que os animais se apresentam no relato clínico e a interpretação dada a eles pelos autores.

Em seguida, dou início ao estudo dos pressupostos teóricos psicanalíticos, buscando novas construções, para assim ampliar o olhar sobre possíveis lugares dos animais na interpretação psicanalítica. Mantenho-me, para a discussão teórica, nos escritos freudianos, dada a complexidade do tema e impossibilidade de abranger outros teóricos psicanalistas nesse momento. A partir da metapsicologia freudiana, coloco a interpretação psicanalítica como uma produção de sentidos, onde estão envolvidas duas formas diferentes de pensamento: o primário e o secundário, cada qual com sua especificidade. Tento situar a representação animal nas duas formas de pensamento, trazendo o sintoma, assim como os sonhos e os rituais ameríndios, como produtores de significados, onde o animal é representado de variadas maneiras, impossível de ser reduzido a um único sentido.

Assim, não almejo aqui trazer uma definição quanto ao lugar do animal na interpretação psicanalítica. Ao contrário! Proponho demonstrar a inexistência de um sentido único e universal, mas a necessidade de se abrir ao questionamento e à criação de novos sentidos para a representação animal.

Minha pretensão com essa tese é que ela possa servir de lugar para uma reflexão psicanalítica sobre representações de animais criadas pelo ser humano para que, talvez, no futuro, algum leitor possa se reconhecer nessas narrativas e assim ser levado a outros caminhos, novas pesquisas, novos estudos, novos sonhos, novos *insights*, despertando o interesse em outras pessoas para adentrar nesse campo de estudo. Que os animais possam encantar a outros, assim como a mim encantaram.

CAPÍTULO 1

SOBRE O MÉTODO

Faz parte dos preparatórios de um trabalho de pesquisa definir qual método usar durante o seu desenvolvimento. Pensar em método remete, direta ou indiretamente, ao “Discurso do Método” (Descartes, 1637/2018). Importante referência na metodologia científica, Descartes ordena um roteiro, preciso, onde o pesquisador, a partir do método dedutivo, pode se aproximar, cada vez mais, da verdade. Com isso, ele poupa tempo, se assegura para não se desviar do caminho correto e segue, da forma mais certa possível, à suposta resposta mais próxima da verdade. Nesse modelo, a ciência seguiria uma linha de desenvolvimento, melhorando, a cada dia, sua performance. Seria a partir do uso da razão, por meio de raciocínios claros e seguros que o ser humano conseguiria aproximar-se, cada vez mais, da verdade. Em seu modelo ontológico, Descartes atrela o ser ao pensar racional e o separa do corpo. Diz o autor:

compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste, apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De modo que esse eu, isto é, a alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que ela é mais fácil de conhecer do que ele, e ainda que ele nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (Descartes, 1637/2018, p. 91).

Aqui, Descartes enaltece a superioridade da alma perante o corpo, apesar de reconhecer a dificuldade de conhecê-lo. Ele foi um dos pensadores que marcaram a Revolução Científica quando o humano, a partir de sua racionalidade, torna-se capaz de conhecer a natureza, separando assim ciência e teologia. Se antes era a Igreja Católica quem interpretava os fenômenos do ser humano e da natureza, com o Renascimento Cultural e Científico da Idade Moderna é o humano, com sua racionalidade, quem não apenas interpreta, como também domina o mundo.

Para isso, era preciso analisar os fenômenos a partir de critérios científicos baseados na medição e análise objetiva dos dados. Sob a tríade da racionalidade, do mecanicismo e do dualismo mente-corpo, o ser humano avançaria em direção à verdade. São estes os ideais iluministas que deram suporte a transformações nos campos da filosofia, da ciência, da política, da economia, da religião e das artes.

Não é dentro desse modelo de metodologia científica que se insere a psicanálise. Esta apresenta um método original, qualificado como método de tratamento e de pesquisa, e intimamente relacionado com o referencial teórico psicanalítico. Partindo de seu método, a psicanálise alcançou amplo desenvolvimento teórico, também original e, muitas vezes, impossível de ser conciliado com a visão de ciência predominante em outros campos do conhecimento. A psicanálise, com suas descobertas, quebra a linha de desenvolvimento sugerida pelo pensamento cartesiano, o que a levou a ser alvo de críticas desde seu nascimento.

Com a entrada da psicanálise nas universidades e a utilização de seu método na produção de conhecimento, para além das instituições psicanalíticas, ampliaram-se os debates sobre a possibilidade, ou não, da psicanálise ser considerada uma ciência. Não pretendo aqui defender uma posição perante o impasse, nem seu estatuto epistemológico. O que pretendo com este capítulo é escrever sobre o método psicanalítico, já que é este que utilizo para o desenvolvimento do presente trabalho. Defendo também a importância da utilização do método psicanalítico para o objetivo proposto nessa tese e detalho a forma como essa perspectiva metodológica foi delineada para que se concretizasse a realização desse trabalho de pesquisa. Para isso, parto do começo, quando Freud encontra-se com Charcot.

1.1 O Método Psicanalítico

Em 1885, Freud se candidata a uma bolsa de estudos no *Hospice de la Salpêtrière*, em Paris, com a intenção de continuar seus estudos de neurologia. Segundo Freud (1886/1996a), a escola francesa de neuropatologia estava obtendo importantes descobertas, principalmente com a utilização do hipnotismo, mas, por outro lado, pesquisadores alemães e austríacos acusavam os pesquisadores franceses, principalmente Charcot, de se inclinarem ao estudo de material estranho e raro e dramatizarem seu trabalho com esse material.

Freud opta por ir a Paris, com o intuito de formar um julgamento sobre esses fatos, baseado em sua própria experiência. Seu objetivo inicial era o estudo anatômico nas neuropatias; no entanto, o contato pessoal e científico com o Professor Charcot o fez mudar do laboratório para o ambulatório, saindo da anatomia e adentrando no estudo clínico das neuroses, principalmente a histeria. (Freud, 1886/1996a).

A relação entre Freud e Charcot talvez tenha deixado marcas importantes que favoreceram o nascimento da psicanálise. Costa e Kupfer (2016) trazem a relação entre ambos como um exemplo de vínculo entre aluno e professor que não segue a lógica universitária. Para os autores, Charcot exercia certo fascínio em Freud, pois era alguém que trazia sempre uma suspeita frente às tradições teóricas, permitindo deixar para trás buracos, questões, vazios, todos não recobertos por um saber referido aos mestres e às teorias. Segundo Costa e Kupfer (2016), a relação de Charcot com seus alunos era de um professor a mostrar suas dúvidas e hesitações, pensando em voz alta e permitindo a eles a participação na trajetória de seus pensamentos. Para os autores, a postura de Charcot favoreceu para que Freud saísse da investigação científica dos problemas anatômicos e adentrasse no desconhecido, não só em relação ao objeto a ser pesquisado, como também quanto à forma de pesquisar. “Freud opera pela incidência do corte no discurso hegemônico anterior e pelo saber de causa que ele passa a personificar: a causa freudiana.” (Costa & Kupfer, 2016, p. 80).

Enquanto pesquisadores de sua época o orientavam a seguir determinada forma de pesquisa, guiados, principalmente, pelo método cartesiano, Freud desvia-se para o que não tinha importância nesse meio: os atos falhos, os chistes, os sintomas histéricos, os sonhos. Vale lembrar que, para Descartes, os sonhos eram ilusões, imaginações que “de modo algum devem fazer-nos duvidar da verdade dos pensamentos que temos quando acordados” (Descartes, 1637/2018, p. 95).

Percebe-se que Freud, perante o enigma histérico, desvia-se do método até então utilizado e vai construindo outro método, algo que possibilite entrar num campo ainda não analisado: o inconsciente. Desse modo, a ideia de uma linha de desenvolvimento de saber, que opera a partir da produção de novos conhecimentos, conforme proposto por Descartes, se rompe com Freud. Esse, também, busca produzir conhecimento, mas de uma outra coisa, de outra forma, com outros resultados.

Ao invés de permanecer no laboratório a testar caminhos neurais, anátomo-fisiológicos, utilizando-se do método de pesquisa de sua época, Freud permite “perder-se” nas históricas. Utilizo aqui a palavra perder-se entre aspas pois, conforme já proposto por Gondar e Canavêz (2018), o método freudiano pode ser associado ao método para se perder, de Walter Benjamin. Segundo as autoras, ambos partem de uma forma de produzir conhecimento que se desvia do instituído pela comunidade científica. Um método que possibilita perder-se, sair do estipulado e esperado, alcançando outros campos que não

aqueles encontrados por métodos tradicionais. Dizem as autoras sobre o pensamento de Benjamin:

Sua proposta não se restringe a uma crítica; ela afirma, ao mesmo tempo, um estilo de pensamento e um procedimento de investigação. São instruções para desorientar-se, configurando algo mais do que um caminho alternativo para chegar ao mesmo resultado. De fato, Benjamin estaria questionando a própria ideia de método, tanto quanto os objetivos de uma investigação. Em vez de linha reta, a linha em zigue-zague; em vez de precisão, as nuances e as derivas; em vez de eliminar os detalhes inúteis, aproveitá-los, valorizá-los, fazer deles o próprio guia da pesquisa. Foi por isso que Benjamin se interessou pelas lembranças de infância, pelos modos antigos e modernos de narrar, pelas formas de experiência, de trabalho e de arte, pela arquitetura, fotografia e cinema e, até mesmo, pelas galerias decadentes de lojas parisienses. (Gondar & Canavêz, 2018, p. 96).

Segundo as autoras acima indicadas, a proposta de Benjamin é implodir a intenção de totalidade para que compreensões fragmentárias possam surgir, cada qual com sua forma de produzir conhecimento. “Tal qual Benjamin indicou a necessidade de instrução para se perder em uma cidade, também aqui a técnica psicanalítica implica uma escuta instruída, que busca as descontinuidades nas malhas do encadeamento consciente.” (Gondar & Canavêz, 2018, p. 97).

De acordo com as mesmas autoras, Benjamin, assim como Freud, não propõe a ausência de método, mas um método que permita o desvio, algo bem diferente.

Sugiro olharmos para o *Homem vitruviano*, de Leonardo Da Vinci, datado de 1490. Nele, há um homem, do sexo masculino, de musculatura firme e delineada, com cabeça, braços e pernas em perfeita harmonia com as figuras geométricas do desenho, ora um círculo, ora um quadrado, cujas áreas são idênticas. O homem está sozinho na figura, em perfeito encaixe, segundo padrões matemáticos esperados.

Do *Homem vitruviano*, salto para o quadro de Gustav Klimt, *Danae*, de 1907. Se, na mitologia grega, Danae é a princesa fecundada por Zeus transmutado em uma chuva de ouro, na representação de Klimt, ela parece estar em posição fetal, numa cavidade semelhante a um útero, sendo penetrada por uma chuva dourada.

Percebe-se a diferença entre essas duas obras de arte, onde cada artista utiliza-se de métodos capazes de captar uma perspectiva diferente, que os levam a caminhos distintos, ambos válidos e necessários para que cada obra fosse realizada. O fundamento que as sustenta é diferente, há uma subjetividade inerente e própria em cada uma delas,

obras a representar fragmentos da realidade, impossível de serem integradas num todo. Não há uma totalidade, há perspectivas.

Para o físico e filósofo Paul Feyerabend (1975/2011, 1992/2017), é fundamental para o avanço do conhecimento a coexistência de diferentes visões epistêmicas do mundo, cada qual com sua metodologia, conceitos e formas de pensamento, pois, para ele, somente assim é possível o conflito entre o pensamento e a construção de novas ideias.

De acordo com Feyerabend (1975/2011), o conhecimento não se constrói como se fosse um processo cumulativo onde novas teorias vão sendo incorporadas, a partir de um método único, objetivo, claro e eficaz, fundado a partir de teorias consistentes, que permitam uma aproximação gradual à verdade. Para o autor, um exame no material fornecido pela história nos demonstra que o conhecimento

é, antes um sempre crescente oceano de alternativas mutuamente incompatíveis, no qual cada teoria, cada conto de fadas e cada mito faz parte da coleção e força os outros a uma articulação maior, todos contribuindo, mediante esse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência. (Feyerabend, 1975/2011, p. 44).

O autor inclui, no processo de construção de conhecimento, teorias, contos de fadas, mitos, cada qual contribuindo para o desenvolvimento de nossa consciência. Por isso, conforme Feyerabend (1992/2017), há de se falar em ciências, não em ciência, pois, assim, englobaria a diversidade que lhe é própria e necessária para o avanço no conhecimento.

Segundo o mesmo autor (1975/2011), num campo onde se respeita a pluralidade de ideias, a tarefa do pesquisador não seria de substituir um método por outro como tentativa de atingir um método ideal, mas, ao contrário, saber que existe uma variedade de métodos e cada qual terá seus limites e suas falhas. Ao invés de excluir um método em particular, cabe ao pesquisador impedir que um método, qualquer que seja, ocupe um lugar totalitário, pois a presença de um pluralismo de ideias é parte essencial de qualquer investigação.

No entanto, admitir a presença de um pluralismo de ideias não significa considerar qualquer coisa como sendo verdade. Se assim fosse, correríamos o risco de adentrar no campo da pós-verdade, onde construções fraudulentas são produzidas e divulgadas com a intenção de se obter alguma vantagem, algo que se observa, na atualidade, de forma

disseminada ao redor do mundo. Não é por acaso que a *Oxford Languages* elegeu pós-verdade como a palavra do ano de 2016⁵.

Quando se fala em pluralismo de ideias, o que está em cena é a possibilidade do pesquisador assumir uma perspectiva e reconhecer que sua visão é particular, nunca universal. Como nos lembra Dallari (2007), se a linguagem é incorporada aos fundamentos epistemológicos, e se reconhece que ela, por ser enviesada, trará sempre uma apreensão do mundo, delimitada, assim também será o pesquisador diante de sua pesquisa: ele assume uma posição e, assim, trará uma perspectiva, limitada por sua linguagem, pelo método que utilizou e pelo campo que adentrou.

Com base em Feyrabend (1975/2011, 1992/2017) e Dallari (2007), penso que há de se falar não mais em verdade, enquanto absoluta, mas em algo que possa ser verdadeiro, restrito a um espaço discursivo que, por sua diversidade inerente, admite a possibilidade da coexistência de ideias contraditórias, ambíguas, cada qual vinculada a um delimitado discurso. O que a pluralidade de ideias permite é a possibilidade de construir algo que seja verdadeiro dentro de um limite metodológico, para um campo restrito, rompendo com a ideia de possibilidade de uma verdade enquanto uma totalidade, alcançável somente a partir de um método específico, ideal ou correto.

Numa perspectiva plural e delimitada, abre-se para outras possibilidades de conhecimento como, por exemplo, os mitos. Segundo Migliavacca (2002), o mito é uma narrativa oral construída para dar sentido e coerência aos acontecimentos, possibilitando uma maior compreensão humana. *Mythos* significa palavra e, a partir dela, o ser humano busca dar sentido à natureza, ao universo, a sua condição. O mito é o lugar do encoberto e do descoberto: o primeiro possibilita uma abertura à questão, à reflexão, ao pensamento; o segundo permite a experiência de compreensão, a criação de sentidos, o *insight*, em termos psicanalíticos.

Freud (1933/1996zk) chega a dizer que “a teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão.” (p. 98). Talvez seja essa a importância do mito: por ser impreciso, torna-se magnífico, pois possibilita a abertura a um outro lugar, o desconhecido. Como já nos propôs Benjamin, conforme comentado anteriormente, ao sugerir o desvio como método, um método que possibilite o desvio para um outro lugar, que não o previsível.

⁵ Site de *Oxford Languages*. Disponível em <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>>. Acesso em 15/01/2020.

Nessa proposta de produzir conhecimento, o mito vem em nosso auxílio para apaziguar o sentimento de desamparo perante as forças do mundo, assim como amenizar a angústia perante nossa consciência de finitude. Ao se permitir olhar para o vazio, talvez algo novo possa aparecer. Como um fotógrafo diante da natureza: uma espera atenta para a captura do inesperado. Migliavacca (2003) escreve: “Freud conseguiu ouvir, com os olhos da alma, o mito de Édipo, sobretudo como reelaborado por Sófocles na tragédia *Édipo Rei* e, a partir daí, descortinou um mundo antes oculto.” (p. 71). Interessante a frase da autora, pois insere um ouvir com os olhos da alma e, assim, desvelar o outrora oculto, a partir do experienciar, com a alma, não com a razão.

Desvelar o outrora oculto me remete ao termo grego *aletheia*, enquanto uma experiência de verdade, que se manifesta aos sentidos. Manieri (2015) traz importante reflexão sobre diferentes interpretações de *aletheia*. Utilizando-se de pensadores como Nietzsche, Heidegger e Detienne, o autor demonstra a transformação ocorrida no termo ao longo da história. Segundo o autor, *aletheia*, em seu fundamento, está relacionada com o *mythos*, pois este é o que revela, descobre, deixa ser visto, o que estava encoberto, oculto, como uma epifania, ou seja, um sentimento de compreensão. Nesse sentido, *aletheia* está ligada a uma experiência de verdade, em que o *pseudo*, ou o que dissimula, oculta, é também o que pode aparecer, o divino. Por isso, o *mythos* é o espaço onde se sente a presença do divino, do que aparece a partir do que estava encoberto, vivendo, assim, uma experiência de verdade.

Segundo Manieri (2015), com o advento da filosofia socrática, o *logos* passa a ocupar papel central e, nesse campo, é o discurso racional que será capaz de explicar e separar o falso do verdadeiro. Aqui, o termo *pseudo* ganha nova tradução, representando o falso e, portanto, o que deve ser evitado, pois pode levar à ruína. Se na Grécia arcaica *pseudo* estava relacionado com o divino e com a *aletheia*, agora ele representa o que deve ser abolido em prol de um discurso verdadeiro, explicado racionalmente, não mais como o que aparece: “Não mais a epifania do *mythos*, mas o discurso racional.” (Manieri, 2015, p. 29).

Freud, com a invenção da psicanálise, resgata, de certa forma, o sentido fundamental de *aletheia*. Ele vai buscar nos sonhos, nos mitos, nos atos falhos, nos chistes, na arte, e em sua clínica, os fundamentos para a construção de sua metapsicologia. Ao mesmo tempo, em sua prática, Freud possibilita a abertura a uma forma de pensamento que não é do campo do racional, mas da escuta do inconsciente, utilizando-se, para isso, da associação livre e da escuta flutuante. Seu objetivo, ao utilizar o método

analítico, consiste em utilizar o inconsciente do analista como instrumento de análise, para que atue como um receptor capaz de captar o inconsciente do analisando. Diz Freud (1912/1996l, p. 129):

Assim como o receptor transforma de novo em ondas sonoras as oscilações elétricas na linha telefônica, que foram criadas por ondas sonoras, da mesma maneira o inconsciente do médico é capaz, a partir dos derivados do inconsciente que lhe são comunicados, de reconstruir esse inconsciente que determinou as associações livres do paciente.

Com isso, Freud cria um método para o tratamento e para a pesquisa do anímico. Se é possível falar em ciências, no plural, a psicanálise não precisa mais se justificar para adentrar no campo do científico, nem tampouco excluir-se de lá por não aderir a um método específico. Ela pode manter-se naquilo que lhe é próprio: recorrer aos sonhos, fantasias, delírios, mitos, atos falhos, sintomas neuróticos, dentre outros aspectos humanos como fontes de conhecimento e utilizar seu método no estudo de tais fenômenos.

Coelho (2010) lembra que o fundamento de ouro da psicanálise, presente desde Freud, é suspender qualquer atividade crítica consciente para que o inconsciente possa atuar, seja no discurso do analisando, seja na escuta do analista. Da mesma forma, a construção teórica da psicanálise deve seguir o mesmo fundamento da clínica. Diz o autor:

Ora, se dissemos que a teoria psicanalítica não é algo separável da clínica, parece lógico postular que a teoria deve manter-se na mesma dependência às regras de ouro que se apresentam no seu conjunto teórico, ou seja, elas são feitas, assim como a técnica, no sentido de fazer falar mais. Qualquer tipo de regragem, mesmo (e principalmente) com boa intenção de garantir e legitimar a teoria psicanalítica, a partir de critérios racionais bem aceitos, parece tornar isso inviável.” (Coelho, 2010, p. 179).

A psicanálise, a partir de seu método, acessa uma perspectiva, obedecendo a um rigor metodológico que lhe é próprio. Ela nasce na clínica, mas se dissemina para outros contextos, adentrando no campo da pesquisa, como um método de investigação. Durante um longo período, ela permaneceu restrita às escolas psicanalíticas, mas é com Lacan, ao proferir seus Seminários na *École Normale Supérieure*, em 1964, que a psicanálise se inscreve, como discurso, no cenário universitário (Kupermann et al., 2018). Segundo esses autores, a inserção da psicanálise nas universidades marca sua saída do modelo

fechado e hegemônico até então presentes nas Sociedades vinculadas à *International Psychoanalytical Association* (IPA) – marcada, muitas vezes, por doutrinações defensivas –, para sua disseminação em contextos que a colocam em dúvida, em questão e, portanto, em movimento. Com isso, a psicanálise sai do modelo restrito às escolas de psicanálise e entra nas universidades, lugar onde tradicionalmente se faz ciência. O mesmo caminho é seguido por Laplanche, em 1980, quando cria, junto a sua equipe, um doutorado em psicanálise na Universidade de Paris VII (Fonteles & Coutinho, 2019), afirmando, assim, a psicanálise como campo científico; portanto, como possibilidade de pesquisa para além da clínica.

Mas o que teria de originalidade a psicanálise a ponto de ser situada como um novo campo científico? Por que não a inserir como ramificação da psicologia, da filosofia, da medicina, das artes, dentre outros? Seria seu objeto de estudo (o inconsciente), seu método (associação livre e escuta flutuante), a transferência, a interpretação analítica, o modelo terapêutico? Em outras palavras, o que existe de específico na psicanálise a ponto de situá-la como um campo do saber independente?

Nas “Conferências Introdutórias sobre Psicanálise”, Freud (1917/1996s) e Freud (1917/1996t) compila os principais fundamentos de sua metapsicologia obtidos até aquele momento. Ele demonstra a amplitude do campo de trabalho da psicanálise, desde os sintomas neuróticos, os sonhos, os mitos, o folclore, a religião, a filosofia, a psicologia social, mas também a específica enquanto método e técnica de investigação. Segundo Freud, (1917/1996s), “é a psicanálise que provê os métodos técnicos e as concepções cuja aplicação nesses outros campos deve se mostrar proveitosa” (p. 169).

Nas “Novas conferências intrudutórias sobre psicanálise”, Freud (1933/1996zk) reforça a psicanálise como um método de tratamento e, ao mesmo tempo, um método de pesquisa. Conforme o autor, para o propósito inicial de cura, utiliza-se de um método de pesquisa da mente. Num primeiro momento, o objetivo da psicanálise era exclusivamente terapêutico e a pesquisa vinha como algo necessário para que tal objetivo fosse alcançado. É nesse contexto em que o texto “Estudos sobre a Histeria” (Breuer & Freud, 1893/1996) foi publicado.

Em seguida, Freud percebe uma estreita relação entre aqueles eventos classificados como patológicos e os ditos normais. Não eram apenas os sintomas psiconeuróticos que despertavam o seu interesse, mas também os eventos mentais considerados normais como os sonhos, os chistes e os atos falhos. A partir desse

momento, Freud abre o campo da psicanálise, sai do foco exclusivo na terapêutica, mas permanece na pesquisa. Segundo o autor:

A psicanálise tornou-se psicologia profunda; e, de vez que nada daquilo que o homem cria ou faz, é compreensível sem a cooperação da psicologia, as aplicações da psicanálise a numerosas áreas do conhecimento, em especial àquelas das ciências mentais, ocorreram espontaneamente, entraram em cena e requereram debate. (Freud, 1933/1996zk, p. 143).

A psicanálise, enquanto método de pesquisa, está presente desde o início da obra freudiana e se estende até seus últimos artigos. Em sua produção bibliográfica, Freud dialoga com diversas áreas do conhecimento, seja a mitologia, a história, a etnologia, a religião, a literatura, dentre outros. Não nos faltam exemplos em sua obra para demonstrar esse percurso: *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1996c), “Sobre a psicopatologia da vida cotidiana” (Freud, 1901/1996e), “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (Freud, 1905/1996f), “Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen” (Freud, 1907/1996g), “Totem e tabu” (Freud, 1913/1996m), “Psicologia de grupo e análise do eu” (Freud, 1921/1996y), “O futuro de uma ilusão” (Freud, 1927/1996zg), “Dostoievski e o parricídio” (Freud, 1928/1996zh), “Moisés e o monoteísmo” (Freud, 1939/1996zn), são alguns exemplos.

Freud faz uso de outros fenômenos, que não os sintomas psiconeuróticos, para aprofundar sua pesquisa sobre o inconsciente, objeto de estudo da psicanálise. No entanto, para acessar tal objeto, é necessário um método específico, no caso, o método psicanalítico. Nas conferências de 1933, logo acima citadas, em que Freud se propõe a dar explicações, aplicações e orientações, ele deixa claro a importância da manutenção do método e da técnica psicanalítica para que a psicanálise possa ser considerada enquanto tal, um método de pesquisa, específico, que busca conhecer o inconsciente, em princípio restrito ao campo médico, a psicopatologia e, em seguida, expandindo-se para outros campos do conhecimento.

Laplanche (1979/1993) reforça a importância do método como fundamento da psicanálise, que não se restringe a uma situação clínica a dois, mas se amplia para a investigação, a pesquisa, fundado sobre associações livres, cujo objetivo é conhecer os processos inconscientes, no campo individual e coletivo. Para o autor, método e teoria estão intimamente ligados; por isso não basta uma aplicação prescritiva do método, é preciso algo a mais. Segundo Laplanche (1979/1993), o que permite situar a psicanálise enquanto campo científico autônomo, é o movimento de subtrair o ser humano do campo

da autoconservação e do adaptativo, e permitir a entrada no campo do sexual. Assim, continua Laplanche (1979/1993), quando Freud descreve a psicanálise enquanto método terapêutico, ele também salienta a importância do analista se abster da ambição terapêutica. É nesse ponto que Laplanche chama a atenção, pois ao abrir mão da autoconservação, o analista abre a possibilidade do sexual se manifestar, não um sexual restrito ao genital, mas ampliado em toda sua complexidade descoberta por Freud, a sexualidade como um aspecto da realidade humana. Diz Laplanche (1979/1993, p. 120-121):

Propomos definir o campo da análise por sua coordenada principal: nem pela linguagem, nem pelo fantasístico, mas pelo sexual, e isso de três maneiras: 1) em tudo aquilo de que se ocupa a psicanálise, há digamos, um sentido sexual a encontrar; 2) a sexualidade adulta deve ser a todo momento referida à sexualidade infantil; 3) a sexualidade deve ser tomada aqui em sua acepção ampla, aquela que é constantemente esquecida, recoberta, pelos próprios analistas: a sexualidade não se confunde com a genitalidade, há não apenas as “sexualidades” descobertas por Freud e classicamente chamadas anal, oral, fállica, uretral, etc., mas pode haver, no limite, sexualidades de tudo e em toda parte.

Clarice Lispector, em entrevista concedida ao jornalista Julio Lerner (TV Cultura, 1977), responde veementemente contra a possibilidade de assumir uma carreira de escritora. Qual relação poderia haver entre essa recusa de Clarice e o método psicanalítico? Para refletir sobre a questão, transcrevo aqui parte da entrevista.

Julio: “Clarice, a partir de qual momento você efetivamente decide assumir a carreira de escritora?”

Clarice: “Eu nunca assumi, eu não sou uma profissional, eu só escrevo quando eu quero. Eu sou uma amadora e faço questão de continuar sendo uma amadora. Profissional é aquele que tem uma obrigação consigo mesma, consigo mesmo, de escrever, ou então com o outro, em relação ao outro. Agora eu faço questão de não ser uma profissional para manter minha liberdade.”

Na fala de Clarice, ela se recusa a assumir a carreira de escritora, mas penso que ela não apenas assuma a posição de escritora, como também cuida para que esta não se perca. Uma carreira implica uma profissão, um compromisso, uma obrigatoriedade, um campo e uma forma de trabalho que ela opta por não adentrar. Por outro lado, ela é uma escritora, não como uma profissional, mas como uma amadora, quando parte daquilo que ela chama de um querer, algo que lhe permite se manter livre para escrever. Se tomarmos

um dos significados da palavra amadora, tal como usado no contexto acima, veremos ser referente a quem ama ou que tem amor a uma pessoa ou a uma coisa, um apreciador, um entusiasta. Uma atividade fundada não na obrigação, mas em outra coisa, talvez um eco do que dizia Freud (1912/1996l), ao recomendar aos analistas a se absterem da ambição terapêutica. Não cabe ao analista querer um resultado terapêutico para o paciente, assim como não cabe ao escritor querer a produção de uma obra. Há, sim, um compromisso que é de outra ordem, não implicado com o resultado, mas com uma posição. Um psicanalista pode ser, perante a sociedade, um profissional, mas, em seu fazer analítico, ele ocupa a posição de um amador e, ao mesmo tempo, aquele que opera um método: profissional no sentido de se comprometer a executar um método específico, o psicanalítico; amador no sentido de se abster da necessidade de um resultado, de uma produção. O exercício profissional do psicanalista será possível quando ele for capaz de se libertar do prescritivo, campo do adaptativo, para assim adentrar em outro lugar, no sexual, campo do inconsciente.

Laplanche (1979/1993) lembra da palavra *Zielvorstellung*, utilizada por Freud (1900/1996c) na *Interpretação dos sonhos*, para se referir a certas representações, sejam elas conscientes ou inconscientes, que dirigem ou orientam o discurso, traduzidas em português por representações-meta. Em psicanálise, ao se abandonar as representações-meta conscientes, abre-se espaço para o discurso entrar em outra gravitação, agora em torno das representações-meta inconscientes. Mas Laplanche (1979/1993) relembra que não basta pronunciar ou estabelecer como regra a abstenção das representações-metas conscientes, por ele também chamadas de adaptativas. Para o autor, é fundamental ao analista ter como tarefa a constante recusa ao adaptativo para que assim ele possa adentrar ao campo da análise, no caso, o sexual, algo que já está lá, no indivíduo ou no fenômeno cultural, e que o processo analítico permite que ele seja visto, interpretado, descoberto.

Retorno aqui ao termo grego *aletheia*. O método analítico enquanto um lugar, no sentido físico e psíquico, onde possibilita ser visto o que estava encoberto, oculto, abrindo espaço para uma experiência de verdade, nos mais variados fenômenos individuais e sociais, não partindo do campo da racionalidade, do adaptativo, mas do espaço do *mythos*.

Se no campo clínico o analista deve se abster da ambição terapêutica, também na pesquisa ele deve abrir mão de sua ambição por resultados. Cabe a ele, como pesquisador, fazer falar o seu material colhido, não devendo dirigir seu olhar, ou sua escuta, a um objetivo consciente. É o inconsciente do pesquisador que poderá captar um detalhe no material estudado e, a partir dele, reconstruir algo.

Mas essa reconstrução não se dá apenas no sentido de revelar algo já dado. Existe a interação entre aquele que vê ou escuta, e aquele que fala ou mostra. É nessa interação que pode nascer uma construção ou reconstrução. Nesse processo, o analista utiliza-se da interpretação, especificamente da interpretação analítica. Esta consiste em colocar palavras naquilo que é, e/ou foi, sentido no corpo e que deixou marcas, as memórias perceptivas e as representações: uma produção de sentido ao sentido.

A interpretação analítica seria tomada enquanto possibilidade de inserir palavras ao que se sente. Sabemos que, como humanos, somos criadores de sentido e, ao nos depararmos com o mundo, estamos em constante interpretação deste. Mas nem toda interpretação segue critérios suficientes a ponto de ser considerada válida como resultado de pesquisa. Cabe à hermenêutica, estabelecer critérios a validar, ou não, uma interpretação enquanto produtora de conhecimento.

Interessante utilizarmos a palavra hermenêutica para definir o campo que estuda a interpretação, pois ela deriva do grego *hermeneutikos* e está associada a Hermes (*hermeneia*), conhecido na cultura grega como um mensageiro entre os deuses e os humanos. Segundo Amaral e Franco (2017), *hermeneia*, ao ser traduzida para o latim, transformou-se em *interpretatio*, dando origem à palavra interpretação.

Se seguirmos as palavras originais gregas, veremos a relação entre elas: *mythos*, enquanto palavra construída para dar sentido; *pseudos*, o que oculta e também o que pode aparecer, o divino; *aletheia*, experiência de verdade, como uma epifania; *hermeneia*, o mensageiro a auxiliar a comunicação entre o divino e o humano.

Por outro lado, com a filosofia socrática, percebemos a entrada do *logos*, do discurso racional, que deveria conduzir a uma explicação ou conclusão verdadeira. Há uma modificação nos sentidos das palavras e, na tradução para o latim, podemos perceber, de forma mais clara, o distanciamento entre a proposta grega da palavra *hermeneia* e sua transformação em *interpretatio*, consolidando o discurso racional no pensamento humano em detrimento da construção mitológica.

O método psicanalítico retoma o sentido grego de lugar para fazer circular a palavra, a simultaneidade entre o que oculta e também se mostra e a experiência de verdade, não para se atingir a verdade, como única, mas uma possível verdade. O analista busca ouvir o que o falante não quer dizer, mas diz de algum modo; e responde, na tentativa de chegar a algo que faça sentido, uma epifania, um *insight*.

Estevão (2018) propõe dividir, de forma didática, a psicanálise em três campos: a clínica, a metapsicologia e a psicanálise em extensão. Neste último campo, a

metapsicologia e a técnica clínica seriam utilizadas como instrumentos de investigação, abrindo caminho para a pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais, culturais, literários, dentre outros. Para o autor, é importante salientar que não se trata da aplicação de interpretações psicanalíticas a fenômenos fora da clínica. Se assim fosse, estaríamos fora do método analítico, este baseado na associação livre e na escuta flutuante, e entraríamos no dogmatismo, de aplicações de leis universais a fenômenos individuais, o que contraria o método analítico. Diz o autor:

Isso é fundamental: não se trata de achar elementos da cultura, sociedade e outros campos do saber para fazer meras interpretações psicanalíticas. Se assim fosse, cairíamos no que Freud chama de “psicanálise selvagem”; trata-se sim de propor soluções a questões destes outros campos. (Estevão, 2018, p. 73-74).

O que se busca, com o método analítico, é encontrar algo do inconsciente que, talvez, se manifeste nesses fenômenos, dar lugar e presença a ele, buscar uma possível compreensão do que ali se apresenta, mas nunca com o propósito de encontrar leis gerais e universais, que fechem em determinado sentido. Estevão (2018) nos lembra que é justamente onde a lei e o sentido balançam que opera a psicanálise. É a inconsistência que provoca o barulho, o tremor, o mal-estar, o enigma e, a partir dele, opera a psicanálise. Seu método vem como um auxílio para propor pensar o inconsciente; o que, até então, não é possível a partir de outros meios. Para o autor, podemos dizer que existem formas de manifestação do inconsciente – os rituais, as artes, os fenômenos culturais são alguns exemplos –, mas a proposta de analisá-lo é algo original da psicanálise.

Dionisio (2018) propõe um ensaio sobre um “método” na pesquisa psicanalítica. Mantenho, aqui, a palavra método entre aspas assim como apresentado pelo autor em seu artigo. Nesse texto, o autor chama a atenção para a questão do detalhe, pois é a partir dele, do que está subestimado ou não observado, portanto, o refugo, que se pode intuir o misterioso e escondido. Para o autor, não seria um detalhe qualquer, mas aquele capturado por apresentar um caráter indiciário, sintomático, representante da coexistência de *pathos* e *logos*. O analista, em sua escuta flutuante, descentrada, seria capaz de capturar o detalhe, pois “já não haveria mais uma hierarquia fixa entre o que deve ou não deve ser escutado, visto, enfim, percebido, uma vez que nada, daqui por diante, pode ser considerado desprezível no transcorrer de uma dada narrativa” (Dionisio, 2018, p. 185).

Nesse modelo, em que o *logos* e, portanto, as representações-meta conscientes são suspensas, é possível operar uma outra forma de escuta, capaz de capturar as dissonâncias e dar valor a elas, enquanto algo em que possa ser construído um sentido, nunca

inteiramente traduzível, mas sempre provocador. Para o autor, “o sintoma é assim uma espécie de efeito-sujeito na medida em que traz à tona algo da ordem de um desejo que não pode se expressar de outra maneira senão disruptivamente.” (Dionisio, 2018, p. 186). Ainda segundo o autor, o “método” na pesquisa psicanalítica consistiria em uma espécie de “recepção psicanalítica” diante do objeto, sustentado pela percepção do detalhe que possa servir como um sintoma, ou seja, uma abertura à investigação e à significação. Segundo Dionisio (2018, p. 188):

pode-se sistematizar essa modalidade de investigação da seguinte maneira: trata-se de um trabalho de reconstituição regrediente, que portanto parte do detalhe e refaz seu percurso de frente para trás, assim como operou Freud em seu artigo sobre Michelangelo na medida em que escutou os não ditos da imagem, fazendo visível o invisível.

Ricoeur (1969/1988), ao associar hermenêutica e psicanálise, propõe a possibilidade de duas hermenêuticas para os símbolos: uma regressiva, analítica, voltada para a realidade do inconsciente, primordial, pulsional; outra sintética, construída pela consciência e que traz uma suposta certeza, passível de ser reinterpretada a partir de um novo movimento regressivo. É por isso que o autor coloca Freud, ao lado de Nietzsche e de Marx, como os protagonistas da suspeita da consciência. Com Freud, “a consciência descobre que a certeza imediata de si mesma era apenas presunção. Assim ela pode aceder ao pensamento que já não é atenção da consciência à consciência, mas atenção ao dizer, melhor, àquilo que é dito no dizer.” (Ricoeur, 1969/1988, p. 103).

Por isso, para o autor, uma interpretação não é um fechamento no universo dos signos, mas a abertura para uma experiência vivida movimentada pelo pulsional, um poder simbolizante evidenciado pela análise regressiva. Nessa linha, a cultura “não é uma projecção do poder simbolizante evidenciado pela análise regressiva; é a emergência de uma *Bildung*. Falarei, se quiserem, de função ‘formativa’, já não só ‘projectiva’, para designar estas emergências simbólicas que balizam a promoção da consciência de si” (Ricoeur, 1969/1988, p. 118).

A análise regressiva lança luz ao poder simbolizante do inconsciente, por isso não se trata de uma projecção, mas de uma construção, pois são representações formadas pelo inconsciente e trazidas à consciência, na forma de certeza, mas que podem ser modificadas a qualquer instante. Assim, o autor mantém presentes as duas interpretações em conflito, de forma irreconciliáveis: uma da consciência, outra do inconsciente. Este,

como os representantes-chave, o primordial; aquela, como um destino particular e limitado.

Nessa linha, num primeiro momento, o pesquisador psicanalista vai utilizar não de sua capacidade racional para produzir conhecimento, mas de seu principal instrumento de análise, seu próprio inconsciente. O que ele faz é dirigir seu olhar a seu objeto de estudo e aguardar o que dali possa saltar, aos olhos ou aos ouvidos, como algo a ser falado, associado, pensado. É o inconsciente do pesquisador que orienta sua pesquisa nessa etapa, utilizando para isso sua atenção flutuante.

Numa segunda etapa, o pesquisador vai trabalhar, teoricamente, o conteúdo obtido. Neste momento, entra a racionalidade do pesquisador para fazer compreensível o que observou em sua atenção flutuante, para que aquele material produzido pelo inconsciente possa ser reconhecido e, então, traduzido para a consciência, tornando-o inteligível. Um conhecimento que se constrói a partir do desvelamento, cujo sentido não é uma verdade, mas uma possibilidade, sempre passível de ser reconstruído a cada movimento regressivo em direção ao inconsciente.

Mas, diante da utilização do método analítico, como saber se o captado pelo pesquisador é mesmo algo válido a se produzir conhecimento? Aqui, chegamos a outra reflexão sobre a psicanálise em extensão, quando utilizada na busca de compreensão de outros campos que não a relação analista-analisando. Se na clínica definimos uma interpretação válida como aquela capaz de gerar movimento no analisando, no sentido de produzir novas associações, como verificar se uma interpretação feita durante um trabalho de pesquisa pode ser válida ou não?

Para Laplanche (1979/1993), é justamente sua fecundidade, ou seja, sua capacidade em permitir novos trabalhos, novos questionamentos, novos descobrimentos, que uma interpretação pode ser considerada válida, adquirindo, assim, certa capacidade de verificabilidade. Para o autor, “uma interpretação que se verifica é uma interpretação que culmina em um novo movimento, em novas associações; uma interpretação que não se verifica não é a que é negada, é a que se estatela e permanece sem eco.” (Laplanche, 1979/1993, p. 160).

Freud (1937/1996zm) já havia alertado sobre a necessidade de se verificar o grau de acerto de uma interpretação ou construção, mas não pela receptividade da mesma, no sentido de ser aceita ou rejeitada. Para o autor, uma construção acertada é aquela que produz movimento, seja no campo da fala, gerando novas associações, seja no campo da atuação, com o agravamento dos sintomas e do estado geral do paciente. Portanto, a

verificabilidade de uma construção é sempre feita *a posteriori*, a partir do efeito que provoca. Nesse sentido, a psicanálise não é o lugar onde qualquer coisa que se diga possa ser considerada como válida, incapaz de ser verificado. Assim como propõe um método original, ela também insere, em seu método, uma forma de ser testado o que ela psicanaliticamente produz.

Fortes e Macedo (2018) descrevem e discutem três modalidades de pesquisa em psicanálise: pesquisa teórica, onde uma reflexão de determinados conteúdos teóricos é proposta; pesquisa clínica, quando o pesquisador utiliza ilustrações e vinhetas de casos clínicos para pensar conceitos teóricos; pesquisa empírico-clínica, que envolve a aplicação do método psicanalítico de pesquisa sobre dados empíricos obtidos em contextos sociais próprios de uma clínica ampliada, não restrita à relação transferencial analista-paciente. Segundo as autoras, as pesquisas empírico-clínicas também devem ser consideradas modalidades clínicas de pesquisa, pois se apropriam de dados sociais de uma clínica ampliada para explorar um dado fenômeno. Para Fortes e Macedo (2018):

A própria leitura freudiana dos fenômenos sociais como a religião, o mal-estar na cultura, a repressão à sexualidade feminina no contraponto com a moral civilizatória de sua época, dá testemunho desta modalidade de pesquisar própria à psicanálise, que se estende para além do exercício de escuta na relação transferencial analista-paciente. (p. 109).

Para as autoras supracitadas, a psicanálise, desde sua criação, está embasada em contextos empíricos obtidos a partir de dados sociais de uma clínica ampliada, utilizando-se, para isso, de um método próprio, o psicanalítico, para analisar dados empíricos, sem aderir ao método positivista ou experimental. São empíricos porque é a partir deles que se dá a observação, podendo ser, potencialmente, produtores de conhecimento.

Segundo Conde e Costa (2019), a pesquisa psicanalítica de fenômenos fora do campo clínico tem sido nomeada de diferentes formas, como por exemplo, psicanálise aplicada, extensa, extramuros ou exportada, indicando a utilização da literatura, da mitologia, da arte, entre outros fenômenos socioculturais, como campo de estudo da psicanálise, a partir do método psicanalítico; ou, até mesmo, se referindo a pesquisas conceituais, históricas, metapsicológicas, epistemológicas, dentre outras, onde são estudadas as ideias psicanalíticas, a partir de investigações estritamente teóricas.

Para desenvolver a presente pesquisa, aproprio-me do método psicanalítico, habilitado para trabalhar uma perspectiva: a do inconsciente, objeto da psicanálise. Meu objetivo é fazer uma reflexão psicanalítica sobre possíveis lugares que os animais possam

ocupar no processo de representar humano. Meus objetos de estudo são as representações que o humano faz dos animais e o lugar dado a essas representações na psicanálise e em estudos antropológicos sobre a mitologia ameríndia.

A partir do estudo dessas representações, proponho seguir um caminho, onde possíveis associações e construções psicanalíticas possam ser estabelecidas, mantendo como foco a relação entre o ser humano e os animais e o ato de representar do humano. Ao dialogar com conceitos do campo da antropologia e da psicanálise, pretendo ampliar os pressupostos da psicanálise sobre o lugar, ou lugares, do animal na produção de sentido do humano.

Como início do estudo, fiz um levantamento bibliográfico relacionando os descritores animais e mitologia ameríndia. Como fontes para a pesquisa utilizei a base de dados SciELO e o Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), onde estão disponibilizadas outras cinco bases de dados relacionadas à psicologia. Considerei como dados de análise os materiais publicados em trabalhos nas áreas de antropologia, etnografia, etnologia, filosofia, sociologia e psicologia. Em seguida, fiz um levantamento bibliográfico, nas mesmas fontes de pesquisa já citadas, relacionando os termos animais, psicanálise e psicologia, transcrevendo o que alguns trabalhos na área tem dito sobre a temática animal.

Por fim, fiz uma construção psicanalítica associando a representação de animais e o processo humano de dar sentido ao sentido, processo esse não no campo da racionalidade, mas no campo dos sonhos e dos rituais. Para isso, parti de fragmentos obtidos na leitura de trabalhos publicados sobre o tema, que foram obtidos com o levantamento bibliográfico realizado, e segui com interpretações psicanalíticas a partir do estudo do corpo teórico formulado por Freud.

No capítulo a seguir, trago o resultado do levantamento bibliográfico sobre a presença dos animais na mitologia ameríndia, limitando-me ao estudo de três povos ameríndios: os Yanomami, os Bororo e os Tupinambá. O critério de escolha foi a presença abundante de animais na mitologia desses povos e a atenção flutuante da pesquisadora.

CAPÍTULO 2

OS ANIMAIS NA MITOLOGIA AMERÍNDIA

É com Lévi-Strauss que se inaugura a entrada da mitologia ameríndia como ponte para se pensar o humano. Para o autor, ao se conhecer outros modos de vida e de pensamento, amplia-se a compreensão de algo impossível de ser explicado: o ser humano. Ao olhar o outro, o diferente, o estrangeiro, posso, talvez, chegar a alguma compreensão daquilo que é meu, muitas vezes difícil de ser visto, justamente por representar aquilo que me é mais íntimo e, também, presente no outro. Como já nos disse Freud (1919/1996w)⁶, em seu artigo *Das Unheimliche*: a palavra *Heimlich* é, em sua natureza, ambivalente, pois representa o familiar, íntimo e acolhedor, mas também o oculto, o estranho, o que é sonogado aos outros. Íntimo ou estrangeiro, depende de onde se olha. Algo que, para mim, possa representar o escondido, talvez, no outro, seja o escancarado, fácil de ser visto. Olhar o outro é, de alguma forma, olhar para si, já que “para alcançar algo que nos é próprio, é imprescindível, antes de tudo, passar pelo que nos é estrangeiro” (Matos, 1999, p. 443).

Ao estudar o estrangeiro ameríndio, Lévi-Strauss prefere falar em pensamento selvagem a pensamento primitivo. Este último pode levar à impressão de significar algo que outrora existiu, mas que agora, após seu desenvolvimento, transformou-se, tornou-se elaborado. Já o primeiro implica o não domesticado, presente no humano, seja em povos autóctones, seja nos povos ditos civilizados, algo a ser reconhecido como presente na condição humana, em toda sua riqueza e complexidade inerentes, jamais excluído ou dominado. Um não se desenvolve no outro, ambos estão presentes e munidos de sua riqueza específica. O pensamento selvagem enquanto aquele que parte de uma experiência concreta, sensível, e busca uma compreensão.

⁶ Freud (1919/1996w), no artigo *Das Unheimliche*, propõe pensar aquilo que não é familiar (*un*, não, *heimliche*: familiar). *Heimlich* pode ser traduzido como o que é familiar e agradável, aquilo que é pertencente à casa ou à família, o que é doméstico, íntimo, amistoso, tranquilo e acolhedor. Por outro lado, *Heimlich* também significa escondido, oculto da vista, o que é sonogado aos outros. Algo que faz parte da intimidade, do familiar, justamente porque foi afastado dos olhos de estranhos, foi escondido, tornou-se secreto. A partir desta segunda significação, a palavra *Heimlich* expande-se para outros significados: ocultismo, magia, místico. *Un* é o prefixo de negação. *Unheimlich*, na primeira significação, corresponde ao que é estranho e assustador, negativo ao familiar e acolhedor. Na segunda, ao que deveria ter ficado oculto, mas veio à luz. Freud destaca o caráter ambivalente da palavra, chegando a coincidir com seu oposto. A categorização entre *Heimlich* ou *Unheimlich* depende de quem olha: o familiar ou o estrangeiro.

Quando apresento, aqui, a mitologia ameríndia para pensar o humano a partir das relações que estabelece com os animais, parto do princípio de que a mitologia constitui uma forma de compreender o mundo e os seres que nele habitam, forma não menos elaborada de que o pensar abstrato e racional do ser humano. São formas diferentes de pensamento, cada qual possível de capturar, em sua especificidade, determinados fragmentos. Não se pode compará-las, já que partem de pressupostos diferentes, mas devem ser, cada qual, reconhecidas em sua riqueza e complexidade. Não existe melhor nem pior, primitiva nem evoluída, simples ou complexa; o que existem são duas potencialidades diferentes de pensamento, que levam a diversas percepções de mundo.

O que pretendo desenvolver aqui é uma ampliação do olhar, utilizando, para isso, da mitologia ameríndia como ferramenta para auxiliar no processo de compreensão de nossa relação com os animais que representamos, sejam eles nos sonhos, ou em nossas imagens e discursos.

Para Lévi-Strauss, se perguntássemos a um indígena o que é um mito, ele responderia: “É uma história que se passa em uma época em que os homens e os animais não são diferentes e onde nós, humanos, podemos passar indiferentemente da forma humana para a animal” (INA Culture, 1984). Falar sobre mitologia ameríndia implica, portanto, falar sobre animais, pois nela, esses estão presentes enquanto parceiros para pensar o mundo.

Segundo Krenak (2020), pensador e ativista político, as diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e suas transformações são lembranças de uma memória ancestral, de uma época em que os homens não eram configurados como humanos, mas como animais ou plantas. O ser humano, portanto, é entendido não como aquele que se distingue de todo o restante vivo do planeta, mas, ao contrário, é aquele que faz parte da vida no universo, assim como os animais, as plantas, os rios, as montanhas e, até mesmo, a terra.

Para o autor supracitado, essas narrativas são fundamentais, porque permitem o ser humano, pensar e interagir com o mundo, tendo uma forma de dar sentido a si e a seu entorno. Uma experiência sempre coletiva que tem como base comum a sabedoria ancestral. São as almas, os espíritos, a cultura, as percepções que recriam a todo momento

um espaço de dotação de sentido, um espaço do imaginário, concedendo, assim, ao ser humano, uma voz de humanidade.⁷

Vale salientar que esse imaginário citado por Krenak (2020) não se refere a uma história sobrenatural, mas algo que tem sentido histórico, uma memória coletiva e real. Algo que se transmite a partir de práticas de convivência como festas e rituais, onde membros de um povo podem compartilhar seu conhecimento, seus compromissos e seus sonhos, que tem como ponto de partida as narrativas míticas da criação do mundo. “Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo nas práticas de convivência, nos cantos, nas narrativas.” (Krenak, 1989/2015a, p. 86-87). É assim que se dá a formação de cada membro de seu povo, com a criança participando dessas festas e rituais, ora ouvindo as narrativas presentes nos cantos, ora participando dos rituais coletivos, mantendo, dessa forma, a memória ancestral viva e compartilhada.

Percebe-se que a narrativa ancestral tem ali um papel fundamental na formação e na manutenção do corpo social, estabelecendo possibilidades e limites a cada membro do grupo. Um mito enquanto narrativa comum, que traz implícito uma cosmogonia e uma política. “Uma armadura de um mundo onde os homens aceitam viver.” (Ramnoux, 1971/1977, p. 20). Este autor destaca que mito significa narrativa e não a associa com narrativa mentirosa. Essa última concepção foi construída, segundo o autor, em um estágio posterior de civilização que opôs, estruturalmente, o mito, enquanto narrativa mentirosa e o discurso verdadeiro. Para Ramnoux (1971/1977), o mito, ao mesmo tempo em que mostra um desejo de saber, ajuda na construção de uma armadura, onde os homens ali inseridos aceitam viver. Mito enquanto história, que traduz algo do passado, legitima, ou não, o presente e transforma o futuro.

No caso dos povos indígenas a memória continuada tem que visitar um lugar que insistem em chamar de mito, porque querem esvaziar ela de sentido histórico, e portanto, chamam de mito. Acontece que todas as narrativas míticas anunciam coisas que nós vivemos, reconhecidas como história. (Krenak, 2018, p. 3)

É na narrativa mítica, sempre aberta na construção de sentidos, que o ser humano vai dando significado àquilo que se apresenta aos sentidos. Dar sentido ao sentido, a partir

⁷ Nas palavras do autor: “Se você não tem um imaginário, se você não ocupa um imaginário, se o seu coletivo não compartilha um espaço que é recriado o tempo todo pela alma, pelo espírito, pela cultura, pelo ambiente da visão, a visão da cultura, você está visando uma coisa totalmente miserável, que não tem sentido nenhum. Você foi jogado em qualquer lugar. Agora se você quer reclamar uma voz de humanidade, de conserto da humanidade, você tem que ser capaz de criar uma plataforma que caiba todo mundo.” (Krenak, 2013/2015b, p. 256-257).

de uma narrativa aberta à significação. Como nos lembra Calvino (1971/1977, p. 76), “uma coisa não se sabe, enquanto as palavras e os conceitos para dizê-la e pensá-la não foram ainda utilizados nesta posição; não foram ainda dispostos nesta ordem, neste sentido.” É no mito, enquanto narrativa, que o não dito pode se apresentar dando oportunidade para que uma palavra seja adicionada, um significado ou, talvez, um conceito.

Nesse aspecto, é interessante lembrar que o único prêmio que Freud recebeu foi o Prêmio Goethe, um dos mais importantes da literatura mundial. Ora, a literatura trabalha com as palavras, assim como o mito. Palavras não apenas para narrar histórias, mas também para dizer o indizível, palavra enquanto instrumento para apreensão de uma realidade. Vale lembrar do conto “A roupa nova do imperador”, de Andersen (1837). Foi preciso que uma criança gritasse “O rei está nu”, para que todos pudessem validar que nu ele estava. Não teria sido esse o papel de Freud ao gritar a sexualidade infantil? Muito mais do que explicar, a psicanálise se propõe a dizer. Por isso, talvez, a aliança que a psicanálise faz com a mitologia, a literatura e a arte.

Da mesma forma, Ramnoux (1971/1977) destaca a importância do mito como bem da humanidade, por permitir construir um mundo comum, traçando limites e possibilidades de cada membro dentro de uma cultura e, ao mesmo tempo, criando sentidos ao que é vivido, seja na relação do ser humano com a natureza, seja na relação entre si. Diz o autor sobre o mito:

Ele articula o nome dos objetos usuais e dos personagens familiares; prevê encontros perigosos e encontros favoráveis; desenha itinerários; institui o protocolo das relações com as potências prestigiosas. Assim concebido, e a partir desta experiência, longe de ser autístico, o mito institui, ele constitui a armadura de um mundo de cultura, inclusive sua política e sua imagem do universo, e além do mais o aquece com um encanto recebido do Eros. É ele que legitima poderes impossíveis de legitimar de outra maneira. É ele que autoriza ou proíbe o sexo. É também ele que autentica a fortuna, transformando o roubo em propriedade. Sexo, poder e riqueza recebem do mito seus limites e sua legitimidade. (Ramnoux, 1971/1977, p. 20).

Lévi-Strauss (INA Culture, 1984) define o mito como uma história que busca compreender a origem das coisas, dos seres, do mundo, do presente e do futuro e, ao mesmo tempo, que busca tratar dos problemas que hoje nos pareceriam, à luz do nosso pensamento científico, como heterogêneos, diferentes uns dos outros, como algo que

obedece a uma mesma ordem, integrada, seja ela cosmológica, meteorológica ou social. Para exemplificar, o autor cita o mito como tentativa de explicar porque o sol está a uma boa distância da terra, porque o homem deve buscar sua esposa a uma boa distância no grupo e porque os dias ou as estações se passam em determinado ritmo regular, todos conectados, onde se busca uma lógica por trás de tudo. Percebe-se que, por trás do mito, existe um desejo por saber, por dar sentido ao mundo e aos acontecimentos, que se inicia a partir de uma narrativa coletiva. Ao mesmo tempo em que a narrativa mítica tenta explicar, ela também se torna um bem comum de um grupo, porque é sempre coletiva, não individual.

É nessa perspectiva conceitual de mito que busco ler a mitologia ameríndia. Não como uma construção fantasística, onde homens e animais transmutam-se entre si, mas como um lugar onde os animais atuam como parceiros em uma experiência de pensamento, seja para dar sentido a si e ao redor, seja para construir limites sociais entre indivíduos ou grupos.

Vale lembrar que mitologia ameríndia se refere ao lugar de narrativas dos povos ameríndios. Não existe, portanto, uma mitologia ameríndia, mas diferentes mitos, narrativas, que irão representar, cada qual, uma cosmovisão específica para cada povo e que irá levar a uma forma de ver e se relacionar com o mundo, com o indivíduo, com o grupo. Por isso, não se pode falar em uma cosmovisão ameríndia, como se fosse possível englobá-las em um contínuo uniforme. Ao contrário! Somente no Brasil, são 274 línguas indígenas faladas por 305 etnias diferentes (IBGE, 2012), o que reforça a impossibilidade de agrupar esses povos, de variados grupos étnicos, como pertencentes a uma mesma cultura ou tradição. Cada povo traz sua própria cosmovisão, sua língua, seus mitos e rituais, com suas especificidades e particularidades, uma multiplicidade de singularidades.

Foi somente no século XX que começaram a aparecer livros, artigos, documentários, fotografias, gravações que exprimiam as memórias e as tradições indígenas, não sob um viés hegemônico ocidental, mas sob um olhar produzido e implicado com a diversidade.

Figueiredo (2018) destaca uma recente eclosão da produção ameríndia, favorecida pela aprovação da Lei 11.645/2008, que estabelece o ensino obrigatório das culturas ameríndias. Com isso, diversos autores ameríndios iniciaram a publicação de suas histórias, memórias e tradições, resultando na criação de diferentes espaços de divulgação de saberes indígenas. Como exemplo, cito o Instituto UKA Casa dos Saberes Ancestrais,

uma instituição indígena, sem fins lucrativos, definida como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP).

Também nas universidades, a partir da Lei 12.711/2012, Lei de cotas, a presença indígena ganhou visibilidade. O Estado do Paraná foi pioneiro na implantação da reserva de vagas indígenas nas universidades públicas estaduais, garantindo o acesso por meio do Vestibular dos Povos Indígenas (Luciano & Amaral, 2021). Os autores destacam a importância da manutenção dessa lei para garantir a presença indígena nas universidades, favorecendo assim a troca de saberes entre os povos, para que possam continuar apresentando suas cosmovisões e seus modos de ser e estar no mundo.

Para a realização desse capítulo, pesquisei algumas cosmovisões indígenas publicadas. Encontrei artigos científicos, teses e dissertações, livros acadêmicos, infanto-juvenis e de literatura. Na impossibilidade de abranger todas as cosmovisões publicadas, escolhi, para discorrer, três povos indígenas - os Yanomami, os Bororo e os Tupinambá. Estabeleci, como critério, a presença dos animais em suas representações e a possibilidade de fazer ecoar em mim novas associações, ligando representações de animais e psicanálise.

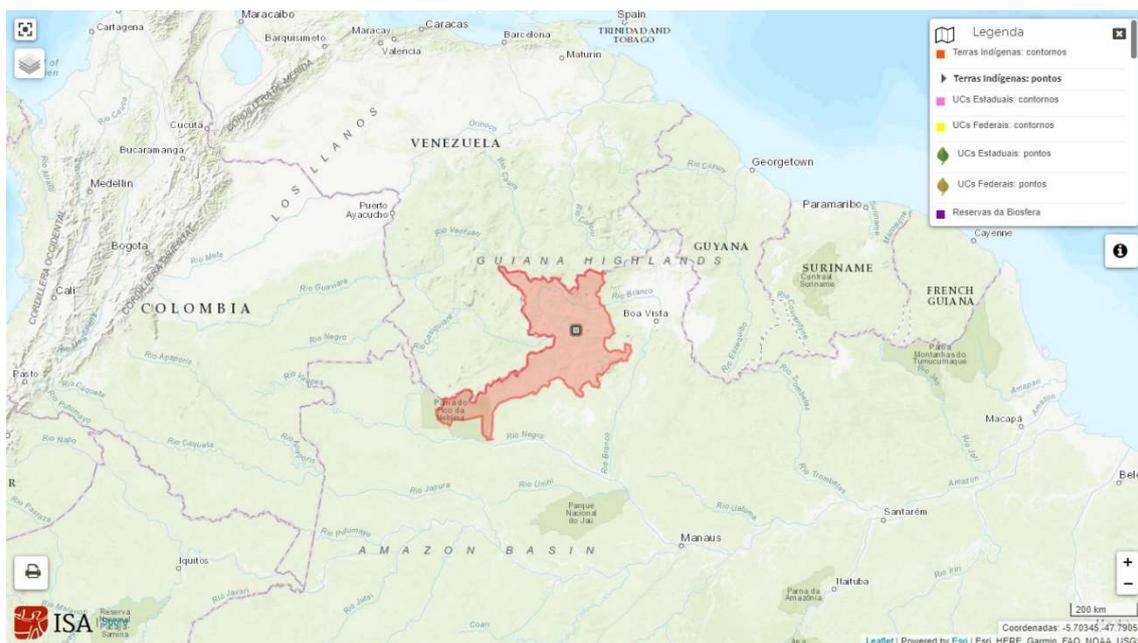
Na cosmologia Yanomami, o trabalho do xamã de se tornar outro, para assim acessar o saber ancestral, abriu espaço para dialogar com a psicanálise. Na cosmologia Bororo e Tupinambá, a riqueza de detalhes publicados sobre os rituais nessas culturas, onde a representação de trocas entre o mundo humano e o mundo dos animais se faz presente, possibilitou uma reflexão sobre o papel dos rituais no processo de significar do ser humano. Descrevo a seguir, o resultado desse trabalho de pesquisa bibliográfica para, nos capítulos subsequentes, dialogar com a psicanálise.

2.1 Os Yanomami

Os Yanomami representam um dos maiores grupos ameríndios da Amazônia, situados em uma área de floresta tropical de aproximadamente 230 mil km² (Fig. 1), entre o Brasil e a Venezuela, o que representa 1% da floresta tropical ainda existente no planeta. São cerca de 33 mil pessoas, divididas em aproximadamente 640 comunidades (Kopenawa & Albert, 2010).

A fonte do que será descrito a seguir é uma obra⁸ escrita a quatro mãos, a partir das narrativas de David Kopenawa, xamã e porta-voz dos yanomami, a um antropólogo francês, Bruce Albert. No livro, Kopenawa discorre sobre o saber ancestral de seu povo, seus mitos e sua cosmovisão, ao mesmo tempo em que faz um alerta sobre possíveis consequências de nossa forma de habitar o planeta. O livro é como uma ponte entre o saber ancestral dos povos ameríndios e a curiosidade dos brancos.

Figura 1: Localização da terra indígena Yanomami



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4016>. Acesso em 23 de abril de 2020.

O que escrevo é um recorte dessa grande obra, com o intuito de ligar o saber ancestral dos povos ameríndios a um pensar psicanalítico. O saber ameríndio refere-se ao tempo remoto, quando os ancestrais primeiro se transformaram em animais para depois se transformarem em humanos. A fonte desse saber deriva de seres conhecidos como

⁸ No livro (Kopenawa & Albert, 2010), estão os relatos autobiográficos e reflexões xamânicas narradas por Davi Kopenawa em língua yanomami e, depois, transcritas por Bruce Albert para o francês. A versão utilizada no trabalho foi uma tradução do francês para o português. Bruce Albert é um antropólogo que conviveu por longo período ao lado de Kopenawa e descreve o autor do livro como uma identidade compartilhada entre um eu que fala – Kopenawa – e um eu que escreve – Bruce. “A fala que se faz ouvir no texto, resultante de um vasto corpus de gravações, é a de seu autor, transcrita com a maior fidelidade possível. Contudo, dada a sua pouca familiaridade com a escrita, o ‘eu’ desta narrativa é também o de um outro, um alter ego redator – eu mesmo. De modo que este livro é, afinal, um ‘texto escrito/falado a dois’. Trata-se de uma obra de colaboração, na qual duas pessoas – o autor das palavras transcritas (que precedem e transcendem sua transferência à escrita) e o autor da redação (que recompõe esta produção oral, fixada a um dado momento, para fazê-la texto) – empenham-se em ser um só.” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 537).

yarori (*yaro*, animal de caça; *ri*, referência ao tempo das origens), ou seja, ancestrais que se transformaram em caça – devir animal – e que hoje representam os seres primordiais e se apresentam como *xapiri*.

Observamos, aqui, a base do animismo. Existe uma essência vital, entendida como imagem, em todos os seres, uma humanidade original, que se mantém presente e atual, em cada encontro *xapiri* e xamã. Sem estes, aqueles desapareceriam, pois são os xamãs que os alimentam. Os animais são a base da cosmologia yanomami, participando como ancestrais mitológicos, que se apresentam como imagens capazes de olhar e de serem vistas pelos xamãs, ponto de comunicação entre o ancestral, imortal, e o atual, mortal.

Quando um xamã recebe o saber ancestral, é a imagem desses seres primordiais que se apresenta àquele nos rituais xamânicos. Por isso, para um yanomami receber o saber ancestral, ele precisa “tornar-se outro”, entrando no que eles chamam de estado de fantasma, ou seja, estados de alteração da consciência que podem ser provocados por alucinógenos ou presentes de forma natural nos sonhos. Quando os yanomami utilizam a expressão “tornar-se outro”, significa que a imagem corpórea/essência vital se vê deslocada para que o fantasma assumo o comando em detrimento da consciência. É nesse estado, permitido pelo pó de *yäkoana*⁹ e pelo sonho, que os xamãs podem ter acesso ao tempo mítico e, portanto, ao saber ancestral. “Vejo tudo isso em sonho porque, tornado fantasma com a *yäkoana* durante o dia, o meu interior se transformou. Senão, eu não poderia falar assim.” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 86).

Nesses estados alterados de consciência, os *xapiri* se apoderam da imagem do xamã e de sua memória, levando-a para longe, a lugares desconhecidos, ao céu e abaixo da terra. Não é o corpo do xamã, mas sua imagem. Para isso, a imagem precisa ser deslocada da consciência para o estado fantasma. Os *xapiri* enfraquecem a consciência do xamã para que possam fazer suas danças de apresentação e, por conseguinte, a construção da casa dos espíritos, o que permite receber mais *xapiri* e adquirir mais conhecimento. Somente assim, o xamã é capaz de alcançar o saber ancestral, aquele que reproduz o saber dos primeiros ancestrais humanos/animais e deles recebe ensinamentos. Um processo em que fascínio e terror andam lado a lado.

⁹ O pó de *yäkoana* é inalado em rituais xamânicos. É produzido a partir da seiva das árvores *yäkoana hi*, misturadas a folhas de *maxara hana* e cascas de árvores *ama hi*. São ricas em dimetilriptamina (DMP), poderoso alcaloide alucinógeno, de estrutura química semelhante a serotonina e com efeitos psíquicos semelhantes ao LSD. O xamã ancião faz a mistura de variadas espécies vegetais para que possa produzir o pó de *yäkoana* com diferentes poderes alucinógenos, conforme o nível de iniciação do xamã aprendiz (Kopenawa & Albert, 2010).

Isso porque, durante o processo, a força e poder dos *xapiri* extraem a imagem corpórea do corpo consciente e a insere no fantasma, retirando e lavando tudo o que se refere ao corpo. Devoram a carne, os olhos, os dentes, limpando todo o interior do corpo, transformando-o em fantasma. Nesse estado, a imagem é desmembrada e levada longe, ao céu e à terra, mas o corpo permanece no chão. Os *xapiri* cantam e dançam para os xamãs, ampliam o olhar, a escuta e o conhecimento destes, mas também, para isso, precisam fazê-los morrer.

É tudo ao mesmo tempo magnífico e apavorante. É nossa imagem que os *xapiri* levam desse modo, para consertá-la. Primeiro a extraem de dentro de nosso corpo, para depois depositá-la em seus espelhos celestes. Enquanto isso, nossa pele, muito enfraquecida, queda-se estendida na praça de nossa casa, na floresta. Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua. Depois nos dão a conhecer o desenho da floresta, para que possamos protegê-la. Os *xapiri* são estupendos e resplandcentes. Parecem muito pequenos e frágeis, mas são muito poderosos. A partir de seus espelhos, revelam-nos a aproximação das fumaças de epidemia, dos seres maléficos da floresta ou dos espíritos do vendaval. (Kopenawa & Albert, 2010, p. 142).

Os mesmos *xapiri* que limpam o corpo do xamã, devorando seu interior, para fazê-lo morrer, também podem ser muito perigosos e ferozes quando estão famintos por carne humana. São eles que destroçam a imagem do xamã para que possam substituí-la pelas imagens dos *xapiri*. Somente depois de se transformar neles é que o xamã pode começar a vê-los e ouvi-los.

Estava morto sob o seu poder e meus olhos eram os de um fantasma. Os espíritos tinham limpado todo o interior de meu corpo. Vários dias haviam se passado antes de eu, por fim, começar a vê-los dançar. Eu mesmo tinha me tornado um deles. As vozes e danças dos espíritos haviam se tornado as minhas. Agora eles estavam satisfeitos de verdade. Assim é. (Kopenawa & Albert, 2010, p. 149).

Mas não é algo simples e rápido. Envolve a morte e a transformação do xamã. Este é colocado à prova, tem seu corpo e sua imagem machucados e doloridos e somente aqueles que persistem conseguem adquirir o poder da sabedoria e de cura dos ancestrais.

Aos espíritos não basta dançar para nós. Ao chegarem, nos machucam e recortam nosso corpo. Cortam-nos o tronco, as pernas e o pescoço. Cortam também nossa língua, jogando-a longe, pois só emite palavras de fantasma. Arrancam nossos dentes, que consideram sujos e cariados. Jogam fora nossas entranhas cheias de

resíduos de carne de caça que os enojam. Então, substituem tudo isso pela imagem de suas próprias línguas, dentes e vísceras. É desse modo que nos põem à prova. (Kopenawa & Albert, 2010, p. 153).

Os *xapiri*, seres bonitos e assustadores que aparecem nos sonhos e nos rituais xamânicos, são imagens de animais presentes nos sonhos, como antas, onças, urubus, queixadas, sucuris, jacarés, peixes, entre outros, todos ancestrais *yarori*, seres que se apresentam ao xamã, para transmitir-lhe um saber. “Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam “espíritos”, mas são outros.” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 111).

Kopenawa utiliza, aqui, a palavra espírito como possível tradução para o termo *xapiri*, mas Albert prefere utilizar o termo seres-imagem. Penso que a tradução para a palavra espírito pode ser indevidamente associada ao sobrenatural, ao místico, ao religioso, o que não é o caso. Kopenawa, ao utilizar o termo *xapiri*, refere-se a seres, que se apresentam por imagens, a xamãs em estados alterados de consciência e que trazem um saber a ser transmitido a quem o recebe. Algo que remete ao mental, não ao místico ou ao sobrenatural.

Para os yanomami, os *xapiri* foram criados bem no centro da terra, em espelhos que emitem luz. Não são humanos, nem animais, são seres-imagem da mata, da água, ancestrais que vêm dançar para o xamã, ampliando assim seu pensamento e tornando-o mais sábio. A partir do poder da *yäkoana*, o xamã fecha os olhos de vivente e os abre para os seres-imagem, ampliando seu pensamento.

Apesar de Kopenawa utilizar o termo imagem e espelho para os *xapiri*, não se pode considerar o mesmo significado que estas palavras têm na língua dos brancos. Pois, os *xapiri* não são como imagens que refletem num espelho, mas são seres-imagem, essência corpórea primordial, que emitem luz, a ser vista apenas por olhos de xamãs, em estados alterados de consciência. “Os brancos diriam que são espelhos. Mas não são espelhos para se olhar, são espelhos que brilham.” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 119). Esses espelhos, chamados de *mirexi*, cobrem a floresta desde o início, e neles os *xapiri* se deslocam sem parar, brincando, dançando ou guerreando. “Foi nesses espelhos que vieram à existência e é deles que descem em nossa direção. É também neles que depositam nossa imagem quando nos fazem xamãs.” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 119). Esses espelhos, onde estão presentes os *xapiri*, podem ser vistos com o auxílio do pó de *yakoana*, mas também, por ser potente, pode fazer explodir em luz, levando à cegueira.

Nesse sentido, tornar-se xamã envolve um processo lento, em que o ancião sopra o pó de *yäkoana* nas narinas do jovem aprendiz e este aprende, aos poucos, ver e ouvir os *xapiri*. Num primeiro momento, o xamã aprendiz identifica-se a um *xapiri*, incorpora seu olhar e passa a vê-los com olhos do espírito a qual se identificou. Somente após incorporar o olhar *xapiri* é que o xamã pode vê-los, por meio de um processo lento que envolve dedicação, pavor e desejo. São os mais velhos que acompanham os mais jovens, protegendo-os de espíritos mais agressivos e os ajudando a construir sua própria casa de espíritos para que possam ser levados, aos poucos, para o mais alto do céu, ou para o mais fundo das águas, ampliando assim sua visão do mundo.

Todo xamã tem sua casa de espíritos, onde cada *xapiri* tem seu lugar reservado. A cada qual, cabe cuidar de sua casa, alimentando seus *xapiri*, fazendo-os beber a *yakoana* e, assim, apresentar suas danças e cânticos. É a determinação e a vontade do xamã que possibilitam a comunicação com os *xapiri*. Mas isso não basta! É necessário que um xamã mais experiente transmita seus *xapiri* para o iniciante e, assim, este irá adquirir as qualidades de seu iniciador como coragem, força, sabedoria, dedicação, cura, dentre outros, podendo depois transmitir a outros iniciantes.

Por exemplo, a coragem tem origem em *Arawë*, guerreiro agressivo e destemido que atacava sem trégua suas vítimas. Mesmo quando flechado, retornava e matava seus agressores. Certo dia, foi decapitado e morreu, mas seu fantasma se propagou. As vespas e formigas se alimentaram de folhas encharcadas de sangue *Arawë*, o que as tornou também destemidas e guerreiras. Hoje, os xamãs fazem descer os *xapiri* das vespas e das formigas para assim ganharem sua coragem e valentia. É dessa forma que o poder e sabedoria dos *xapiri* vão sendo transmitidos ao xamã. Cada *xapiri* traz consigo seu poder específico, e também são eles que fazem ver a destruição da floresta, da caça e da vida na terra, cuidando e mantendo a vida na terra.

Na cosmologia yanomami, os ancestrais estão mortos, mas seus valores de fantasmas estão vivos e reais, a partir de suas imagens. Mas estas não remetem ao metafísico, à imaginação ou a algo fora da realidade, mas a seres-imagem, concretos, imortais, que transmitem a sabedoria ancestral, protegem a natureza e os defendem do sofrimento e da morte.

Também são os seres-imagens que transmitem as características de cada pessoa ou grupo. Neste caso, não são os *xapiri*, mas as imagens *utupë*, presentes nos animais ancestrais, que vão sendo transferidas entre gerações, passadas pelo esperma depois de sucessivas relações sexuais, algo que não pode ser visto, mas que permanece no

pensamento e no interior da própria imagem. É assim que as características sociais como coragem, habilidade para a caça, para a agricultura, a generosidade, dentre outras, vão sendo transmitidas. Um processo que envolve a incorporação da imagem ancestral à imagem atual.

Cada vez que uma característica é demandada, é a imagem do ancestral animal associada àquela característica que se apresenta naquela pessoa, por exemplo: a força para trabalhar na roça e a imagem do lagarto gigante; a raiva para se livrar do rancor e a imagens da onça e dos quatis; a coragem para enfrentar inimigos e a imagem das vespas e das formigas; a fertilidade para a produção de frutos e a imagem dos pássaros, dentre outros. Dessa forma, o poder do ancestral permanece sempre atual, com suas imagens *utupë* sendo incorporadas pelos membros do grupo e as imagens *xapiri* sendo trazidas e atualizadas pelos xamãs. Os seres-imagens estão, portanto, na base da transmissão de características sociais entre os membros do grupo – imagens *utupë* – e, também, na qualidade de transmissores de um saber ancestral – imagens *xapiri*. Para isso, é necessário um processo que envolve práticas rituais, onde a imagem é deslocada da consciência para estados alterados de consciência. No caso dos xamãs, é necessária a utilização do pó de *yakoana*; no restante, isso se dá pelos sonhos.

Os *xapiri* só dão a ouvir suas vozes se seu pai, o xamã, morrer com a *yäkoana*. Quando têm fome eles a bebem através dele. Só então podem descer sobre seus espelhos. Eles também morrem com a *yäkoana*, como seu pai, e assim começam a dançar e cantar para ele. Sem isso, não poderiam ser vistos. (Kopenawa & Albert, 2010, p. 112).

Podemos perceber a presença disseminada das imagens de animais nas relações yanomami, sejam como aquelas que transmitem características entre gerações, sejam como fontes de uma sabedoria ancestral. Estas últimas são transmitidas aos xamãs, já que somente estes podem vê-las ou ouvi-las; as primeiras estão presentes em cada membro do grupo, a depender da característica de cada um.

De qualquer forma, essas imagens se movimentam durante estados alterados da consciência, ou durante o sonho, quando o pensamento consciente é desativado e o sonhador entra em estado de fantasma, ou seja, sua imagem/essência vital (*utupë*) se separa do corpo para se deslocar. No caso dos xamãs, esse deslocamento é guiado pelos *xapiri*, recebendo destes as mensagens a serem transmitidas para os seus. “Trazemos palavras desconhecidas desses lugares, para que os habitantes de nossa casa possam ouvi-

las. Esse é nosso modo de ficar sabedor, desde sempre.” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 459).

Estes autores marcam a diferença na forma de pensamento dos brancos e dos habitantes da floresta. Para os brancos, é preciso aprender a pensar com as palavras escritas, pois são através delas que os maiores transmitem seu conhecimento. Para os yanomami, é preciso morrer como vivente e, em estado fantasma, viajar com os *xapiri*, vendo-os dançar e ouvindo-os cantar. É assim que adquirem conhecimento.

Para os mesmos autores, a sabedoria vinda dos *xapiri* também estava presente nos primeiros homens brancos. No entanto, estes, aos poucos, foram se desfazendo da sabedoria ancestral e a substituindo pelo conteúdo dos livros, isso porque *Teosi* (Deus) tinha ciúme da beleza das palavras dos *xapiri*, não parando mais de falar mal deles. “Não escutem esses espíritos que sujam seu peito! São habitantes da floresta, são ruins! Não passam de bichos! Parem de chamar suas imagens, contentem-se em comê-los! Olhem, em vez delas, minhas palavras coladas em peles de papel!” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 402). Assim, começaram a rejeitar os dizeres dos antigos como se fossem mentiras, expulsando os cantos dos *xapiri* de seus pensamentos.

No entanto, para os Yanomami, conhecer significa ampliar a visão do mundo, envolve os sentidos, já que vendo e ouvindo os *xapiri* que se transmite a sabedoria. O saber ancestral precisa manter-se vivo para que possa ser transmitido. São os xamãs que possibilitam a continuidade da comunicação entre os *xapiri*, fonte de conhecimento, e os homens.

Quando os brancos estudam, cravam seu olhar em velhos desenhos de palavras. Depois relatam seu conteúdo uns aos outros. Não veem nem ouvem eles mesmos as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato. Nós, ao contrário, sem caneta nem peles de papel, viramos fantasmas com a *yakoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho. Então, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções. (Kopenawa & Albert, 2010, p. 459).

Há uma diferença marcante entre a forma de pensar e adquirir conhecimento do ser humano, dito civilizado, e do ser humano da floresta. O pensamento civilizado envolve raciocínio, lógica, busca pela verdade, domínio de conteúdo, para assim gerar novas ideias, novas técnicas, novos instrumentos. Mas, para os povos da floresta, o pensamento depende dos sentidos. É nas viagens de suas imagens e de outros seres que o ser humano vivencia experiências e, a partir delas, pode melhorar seu conhecimento de

mundo. Há um descobrir, no sentido de tirar o véu, ampliar horizontes, ver e ouvir o que, até então, não podia ser visto ou ouvido, algo que depende de uma relação entre os mais antigos, ancestrais, e os mais jovens, atuais. Ampliando o olhar sobre o mundo, o humano selvagem pode orientar suas ações para proteger a si e a seu entorno. Ao invés de dominar um conteúdo e, a partir daí, a natureza, o ser humano busca tirar dela o conhecimento, a sabedoria, numa relação não de domínio, mas de troca. Algo que faz transformar sua imagem, a partir da relação com a imagem de outros seres da natureza.

Um yanomami, quando quer conhecer algo, esforça-se para vê-lo em seus sonhos, pois são estes que impedem que o pensamento permaneça na escuridão e no esquecimento. Um yanomami que não sonha é uma pessoa que não pensa, somente vive. Um vivente que executa suas tarefas para sobreviver. Mas aquele que pensa busca ampliar seu olhar, sentir mais para assim compreender melhor o mundo. É interessante, pois, a palavra pensamento em yanomami é expressa por *píhi*, que significa componente da pessoa que se refere à consciência reflexiva e à volição, bem como à expressão do olhar. A própria palavra pensamento está ligada ao sentido do olhar.

É dentro de nossa cabeça, em nosso pensamento, que essas palavras de espírito se ligam uma à outra e se estendem sem parar, até muito longe. As pessoas comuns não são assim. Elas apenas vivem, dormem e comem; é só. Preparam a pena de suas flechas e vão caçar. Plantam brotos de bananeira em suas roças e nada mais. Nunca pensam nas palavras dos *xapiri*. Temem a *yakoana* e acham que, se viessem a inalá-la, morreriam. Seu pensamento é fechado e curto. O mesmo acontece com os brancos que não estudam. (Kopenawa & Albert, 2010, p. 460).

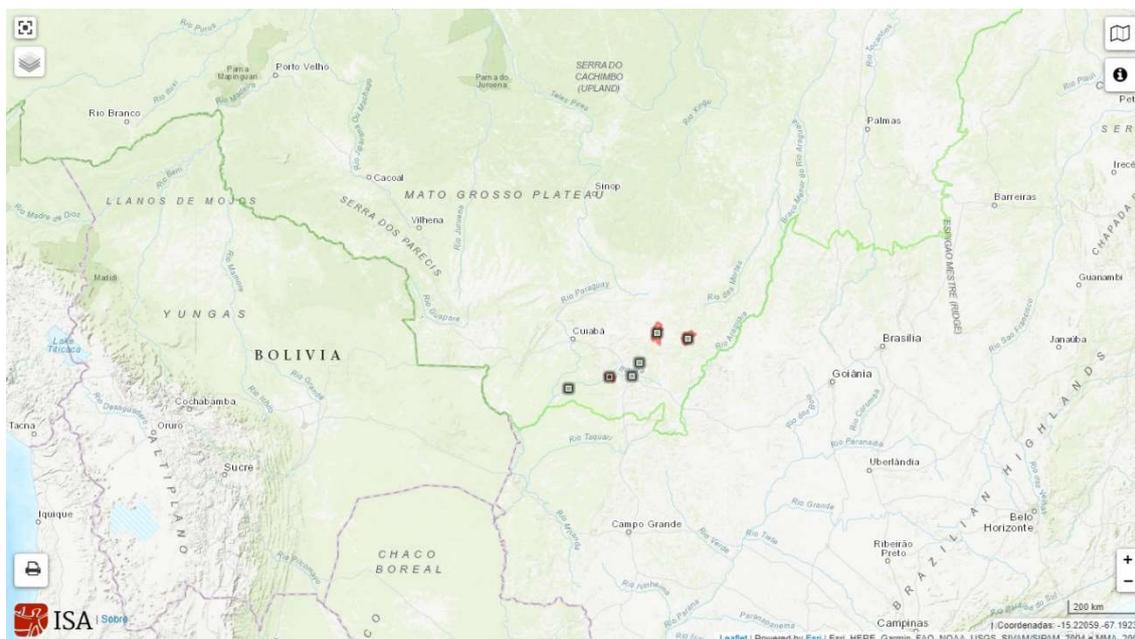
Aqui, Kopenawa compara o ameríndio que não sonha ao branco que não estuda. Ratifica, assim, uma forma diferente de conhecer o mundo que não pela racionalidade. Se, com Descartes, pai do racionalismo cartesiano, a expressão *Penso, logo existo*, ganha notoriedade por associar a existência à capacidade do pensar racional, com Kopenawa, poderíamos transformar a frase de Descartes em *Sonho, logo existo*, abrindo espaço para uma nova forma de pensar e, por consequência, de existir.

2.2 Os Bororo

Bororo, em língua nativa, significa pátio da aldeia. Os brancos nominaram de Bororo esse povo indígena por ouvirem várias vezes a palavra sendo por eles pronunciada. Autodenominados de *Boe* e conhecidos como Bororo, eles representam um

povo indígena que hoje habita áreas demarcadas no estado do Mato Grosso (Fig. 2), numa população estimada em dois mil membros¹⁰. Eram nômades, coletores e caçadores, mas hoje, em função da necessidade de se manterem em terras demarcadas, têm sua economia baseada na caça, pesca, horticultura e manufatura de materiais (Viertler, 1985).

Figura 2: Localização da terra indígena Bororo



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/#pesquisa>. Acesso em 04 de junho de 2020.

Lévi-Strauss (1955), em *Tristes Trópicos*, descreve o povo Bororo como homens que viviam inteiramente nus, à exceção de um pequeno cone de palha cobrindo a ponta do pênis, e o corpo pintado de vermelho, com uma mistura de óleo e urucum. As mulheres usavam uma tanga de algodão coberta com urucum e tirinhas de algodão nos tornozelos, braços e pulsos. Segundo o autor, suas aldeias possuíam sempre o mesmo formato, com uma distribuição circular de cabanas separadas em duas metades: *Sera* e *Tugaré*, fonte de disputa, mas também de interação e colaboração. No centro, estava a casa dos homens, lugar onde as crenças espirituais e os hábitos cotidianos se misturavam, o natural e o sobrenatural juntos, sem cerimônias. Esta separação em metades regulava vários aspectos da vida social dos Bororo, como casamentos e práticas rituais. Ali, se estabeleciam as relações do humano com o universo, entre os vivos e os mortos, entre o natural e o

¹⁰ “Bororo”, página do Museu Virtual da UNB. Disponível em <http://bororo.museuvirtual.unb.br/index.php/pt/os-bororo>. Acesso em 04 de junho de 2020.

sobrenatural. Mesmo sendo nômades, o universo sociológico dos Bororo se mantinha a partir da estrutura da aldeia, que se reproduzia em qualquer território.

Apesar da pressão imposta pelo processo civilizatório dominante, parte da cultura bororo ainda sobrevive, conservando importantes elementos culturais como a língua, os mitos, os rituais e os objetos manufaturados.

O povo Bororo tem despertado o interesse de alguns pesquisadores, por apresentar uma complexa organização social, e uma cosmologia rica em simbologia e práticas rituais, principalmente na relação com os animais (Rondon & Leão, 2018). Segundo o mesmo autor, *Bakaru* (*boe*, índio Bororo; *akaru*, narração) é a palavra utilizada para representar a cosmologia sociocultural dos bororo, suas lendas, contos, fábulas, mitos, todos transmitidos de geração em geração, pela oralidade.

Mas *Bakaru* não é apenas uma arte verbal, é também e, principalmente, modos de circulação, de apreensão do conhecimento, de regras de convívio, de ética, algo que não se limita a uma história narrada, mas a um convívio social (Souza, 2014). O *Bakaru* é transmitido nos rituais, a partir de movimentos, gestos, enfeites, cantos, danças, expressando uma narrativa e uma vivência. Tem como resultado uma dimensão descritiva do mundo e dos seres que nele habitam; também é prescritiva, ao estabelecer regras de convívio entre os seres e o mundo e, ao mesmo tempo, uma possui uma dimensão formativa, ao definir o que é ser um bororo (Souza, 2014). É na convivência entre os mais velhos e os mais novos que os saberes vão sendo transmitidos nas práticas sociais, estabelecendo, assim, as relações sociais entre si e seus outros, humanos vivos, mortos e não humanos.

O ser bororo está baseado em três dimensões: a dos *Boe*, seres mortais, terrestres, de pele branca e mole; e a duas dimensões dos seres eternos e imortais: *Bope* e *Aroe*. No campo do imortal, o princípio *Bope* está relacionado com o ser bororo enquanto corpo orgânico, potente e perigoso; o princípio *Aroe*, com o ser bororo enquanto alma e convívio social, suas regras, pinturas, cantos, danças, nomes, cuidado com os mortos, enfim, suas práticas culturais. Vale observar que eles se autodenominam de *Boe*, talvez a mistura de *Bope* com *Aroe*, que leva a algo que não apenas a somatória de ambos, mas a uma outra dimensão, fechando o ciclo tridimensional da cosmologia bororo.

Segundo Viertler (1991), o *Bope*, também conhecido como espíritos da natureza, ou senhores dos animais, é a origem da ordem e da desordem no cosmos, responsável pelo nascimento, crescimento e morte dos organismos vivos, associado aos fenômenos climáticos e biológicos. São eles que possuem a força vital (*rakare*), transmitida nas

relações sexuais e extinta na morte. Cada *Bope* é dono de uma espécie animal e assim controla todos os alimentos destinados àquela espécie. Gostam de carne crua, sangue, ovos crus e possuem habilidades de caça. Ainda segundo Viertler (1991), quanto maior a habilidade de caça do *Bope*, maior seu poder e força, por isso, quando um bororo sai à caça, ele invoca o *Bope* do animal caçador a partir de cantos de caça e pesca, e de adereços colocados no corpo e nas armas de caça, para assim poder caçar como o animal invocado.

Chamo a atenção, aqui, para o uso da palavra invocar. Ela tem origem latina, no verbo *voco* (-as, -ãre, -ãvi, atum), que significa chamar, convidar. O prefixo *in* significa movimento para dentro, enquanto o prefixo *e* movimento para fora (Azevedo, Quednau & Costa, 2016). Viertler (1991) utilizou a expressão “invocar o *Bope*” e não evocar, o que me leva a pensar num movimento de trazer o outro, o animal de caça e seus poderes, para dentro do caçador, e não um movimento de dentro para fora, como se o poder de caça já estivesse dentro. Um processo que remete à incorporação de características do outro em si.

Segundo a narrativa mitológica dos bororo, seus ancestrais, conhecidos como *Marege*, eram humanos e animais: durante o dia, assumiam a forma humana e, à noite, a animal. Aos poucos, a relação entre os grupos *Marege* foram se intensificando, estabelecendo-se inclusive trocas matrimoniais. Com isso, as práticas culturais foram sendo criadas a partir do *Bakaru* e, assim, inseridas regras alimentares, matrimoniais, funerárias, técnicas de caça e pesca, relação entre quem comanda e quem deve ser comandado, transformando os *Marege* em *Orari Mogo-doge*, forma atual dos Bororo (Souza, 2014). Segundo a mesma autora, enquanto os *Marege* não utilizavam flecha para caçar, comiam carne crua, sem necessidade de exorcizá-la, os *Orari Mogo-doge* utilizam a flecha, possuem restrições alimentares e precisam da mediação de um xamã para a manipulação e posterior consumo da carne caçada.

Fica clara a associação do *Bope* à natureza, aos animais, ao corpo, ao físico, algo que remete aos bororo mas, ao mesmo tempo, deles se diferenciam, já que o *Bope* tem “uma perna só, ventre grande, as costas peludas como os morcegos e os cabelos muito grandes”, enquanto que os Bororo são “seres de pele mole e branca, desprovidos de couro duro e pelos no corpo, que podem ser moldados segunda as regras da ética e da estética humanas.” (Souza, 2014, p. 49).

Se o *Bope* é o princípio relacionado à natureza, o *Aroe* é a força do humano, sua capacidade em fazer alianças e trocas sociais. É a alma dos ancestrais dos bororo, podendo ser almas humanas, animais ou vegetais. São as almas dos mortos e os espíritos das

profundezas. São lentos, calmos, não gostam de cheiro forte, preferem comer vegetais, doces, mingaus, carnes bem cozidas. Não possuem forma física, mas moram nos enfeites, chocalhos, ornamentos, objetos manufaturados, pinturas corporais, dentre outros objetos produzidos pela cultura (Viertler, 1991). Um exemplo é o *Aije*: um zunidor de madeira feito pelos homens e utilizados nos rituais fúnebres, mas também um animal que habita as águas dos rios e lagoas, conhecido como minhocão (Souza, 2014). Uma palavra que representa uma produção da cultura e, ao mesmo tempo, uma alma ancestral, no caso, uma alma animal.

Quando um bororo sonha, é seu *Aroe* (alma-sombra) que se desloca no mundo. É também nos rituais, a partir das danças, cantos, enfeites, chocalhos, que os Bororo evocam as almas. Os cantos versam sobre diversas espécies de animais, enfeites, armas, guerras, caçadas, conflitos, confraternizações, por vezes imitando sons de animais, ou movimentos utilizados durante as caçadas.

Os *Aroe*, almas de ancestrais que aparecem sob a forma de animais, são puxados pelo som dos tocadores de chocalho, que cantam sentados, em pé, com ou sem movimentos, tal como fazem os caçadores quando caminham, param, espiam ou correm em suas incursões. (Viertler, 1991, p. 74).

São as práticas rituais que são capazes de estabelecer algum tipo de comunicação entre os seres mortais e imortais. No entanto, no caso do princípio *Bope*, o caçador invoca o animal para que atue com a mesma habilidade e força deste. No caso *Aroe*, as práticas rituais são utilizadas para evocar o espírito. Evocar no sentido de chamar, convidar, mas aqui, o prefixo utilizado é o *e*, que significa movimento para fora e não para dentro. A alma, portanto, como algo de dentro que se manifesta fora, na forma de animais. Percebam que a dança utilizada para evocar o *Aroe* imita os caçadores em suas incursões, não o animal caçador: mais a técnica, menos a força ou potência. De qualquer forma, o animal também está associado ao princípio *Aroe*, como aquele que recebe a alma do ancestral, mas não como a origem do ancestral, como no caso *Bope*. Essa diferenciação é importante, pois nos leva a pensar nos movimentos de trazer algo da natureza para a cultura e, por outro lado, levar algo da cultura para a natureza.

De qualquer forma, nessas vivências rituais, a linguagem manifesta-se em sua riqueza e diversidade: são cantos, histórias, entonações, cores, movimentos, enfeites, que resultam na comunicação entre os mortais e imortais. Mas tais manifestações não fazem referência a uma representação daquilo que é imortal, mas sim à incorporação deste. É o corpo mortal que irá receber o ser imortal, para que assim ele possa viver o que o outro

vive, não na lógica do “como se fosse”, mas na do “ser”. Trago aqui uma citação de um membro bororo esclarecendo que não se trata de uma representação, mas de uma incorporação, não no sentido psicanalítico, mas no sentido de dar ou receber corpo, matéria física.

Todas as vezes que tem um ritual onde tem que fazer recriação novamente, eles incorporam novamente, né. Então, há todo um cuidado, há toda, assim, uma religiosidade, que tá envolvido naquele momento. Antes, quando tá acontecendo e depois, né. Então, quando você faz uma representação, você não tem esse cuidado simbólico, religioso. . . . Quando acontecem os rituais, eles rememoram, revivem. Ao mesmo tempo em que estão fazendo isso, estão fazendo uma recriação novamente e dizendo como é que são os valores dos Bororo, a vivência como tem que ser. Então, quando você incorpora, você vive aquilo ali. . . . Porque no ato de incorporar ele vive o que o outro é, ele faz o que o outro foi, né. . . . Ele recria a história. (Souza, 2014, p. 125).

Para os Bororo, os rituais são importantes porque está relacionado com o sagrado, com a criação, não apenas como expressão ou representação. É um “estar no lugar de” para assim poder reviver, recriar, dar sentido ao redor. Um processo ativo de significação, onde o funeral é o momento da recriação. Nele, as práticas culturais manifestam-se em toda sua riqueza e complexidade, recriando a vida e os elos sociais. Na concretude dos princípios *Bope* e *Aroe*, os bororo dão sentido à morte, à vida, e às relações entre si e com a natureza. Independente do princípio, os animais estão inseridos nessas vivências, seja de forma direta, quando incorpora o ser imortal, seja de forma indireta, por meio de enfeites e adereços de origem animal.

Descrevo, a seguir, algumas práticas rituais realizadas nos funerais Bororo, onde a presença dos animais ocorre de forma significativa. O material utilizado para os relatos a seguir foram os trabalhos de Souza (2014), Viertler (1979, 1985, 1991) e Viveiros de Castro (1987).

A morte de um bororo pode estar associada a duas causas: o fim de sua força vital (*rakare*), ou a quebra do código de ética firmado entre o *Boe* e o *Bope*. O código de ética *Bope* está restrito às questões alimentares e sexuais. Por exemplo: quando um animal é caçado, é preciso que o princípio *Bope* seja exorcizado do corpo animal, para que possa, então, servir de alimento. O *Bari* é o xamã da aldeia responsável pela comunicação entre os bororo e as entidades *Bope* e é ele quem deve exorcizar o *Bope* do corpo da caça e, em seguida, acompanhar o esquitejamento e a divisão desta para os membros do grupo.

Em primeiro lugar, as partes mais nobres da caça devem ser entregues ao *Bari*, pois, por meio dele, o *Bope* poderá consumi-las. Posteriormente, o grupo pode utilizar a natureza para se alimentar, mas para isso deve pagar ao *Bope* algo em troca: no caso, parte do alimento. É uma troca entre os seres mortais e imortais que deve ser respeitada. Aquele que quebrar a regra, poderá ser morto pelo *Baire*, ou pelo próprio *Bope*, já que este, quando ingerido com a carne consumida, irá devorar o infrator de dentro para fora.

O *Bari* também estabelece um sistema de troca com o *Bope*: recebe a força e proteção deste, uma vez que pode encarnar em animais como onças e cobras venenosas e, em retorno, oferece seu corpo para ser encarnado pelos *Bope*. É um pacto feito entre o *Bari* e os espíritos poderosos e assustadores *Bope*.

Os *Bope* podem se manifestar de duas formas: em espécies animais que encarnam feiura, mau cheiro e morbidez, comem insetos, cobras, matéria orgânica em decomposição e sangue; ou em espécies belas, fortes e exuberantes, carnívoros e caçadores por excelência, capazes de seduzir pela sua beleza, força e agressividade (Viertler, 1985). Existem também os animais que são alimentos do *Bope*, os quais, antes de serem utilizados, devem ser benzidos, oferecidos em parte aos *Bope*, para somente depois conseguir a licença destes para consumi-los.

De qualquer forma, mesmo respeitando todos os rituais de alimentação, a causa da morte de um *Boe* representa sempre a vingança de *Bope*. Por isso, os outros membros do grupo devem vingar o membro da aldeia que está morto. Estabelece-se um sistema de troca baseada na vingança, o *Mori*: alguém foi morto por vingança e, assim, alguém também deverá morrer pelo mesmo motivo. Uma dívida que se paga com a morte. Uma vez que morrer significa um dano que a natureza causou à sociedade, advindo, portanto, do *Bope*, em troca, este deve pagar a dívida, ou seja, um membro da sociedade Bororo deve matar um animal.

Se, de um lado, o *Boe* morto, durante o processo de putrefação do cadáver, servirá de banquete para os *Bope* da terra; de outro, o animal caçado servirá de banquete para os parentes dos enlutados, liberando-os de seu sofrimento e tristeza. Os animais mais valiosos são aqueles mais fortes e velozes, que exigem maior capacidade do caçador. Um membro bororo foi morto, portanto, um animal *Bope* também deverá morrer.

Mas não é somente nos funerais que os animais são caçados. Para que uma caça possa ser utilizada como alimento, é preciso que o espírito *Bope* seja eliminado da caça, para, posteriormente, esta ser consumida pelos membros da aldeia. O processo de exorcismo da caça visa acalmar o *Bope* por ter perdido seu animal. Mas um dia o *Bope*

se vinga matando um membro *Bororo*. Nesse caso, o consumo da caça vem em auxílio dos enlutados para acalmar seus corações.

Mas não é qualquer animal que poderá ser morto como moeda de troca *Mori*. O caçador escolhido deverá abater o *Barogo*, ou seja, o animal que recebeu a alma-sombra do finado. Entramos agora no princípio *Aroe*, aquele associado às práticas culturais, à técnica, aos enfeites, aos pactos sociais. Aqui, também, é preciso estabelecer um sistema de trocas entre as almas dos mortos e dos vivos, mas agora não na base da vingança. É necessário que a alma se perpetue na cultura e, para isso, os vivos incorporam as virtudes e os poderes do defunto, ou seja, recebem sua herança.

Tudo acontece como se houvesse sido firmado um contrato entre os mortos e os vivos: em troca do culto sensato que lhes é votado, os mortos ficarão em seu lugar, e os encontros temporários entre os dois grupos serão sempre dominados pela preocupação com os interesses dos vivos. (Lévi-Strauss, 1955, p. 245).

Assim, a alma-sombra do finado se deslocou para algum animal, este, ao ser morto, irá liberá-la. O caçador irá receber essa alma e soprá-la numa pequena cabaça mortuária, como forma de ali guardar a alma-sombra do finado. Se o *Mori* é um sistema de trocas baseado na vingança, o *Akiró* é o sistema de trocas sociais, baseado em direitos e obrigações. O caçador que vingou a morte do finado passa a ser o representante social do morto, o *aroe-maiwu*. Este, acompanhado do xamã das almas¹¹, ou capitão da cultura, será responsável por lavar os ossos do defunto após o mesmo ser exumado, que deverão ser ornamentados e, posteriormente, deixados para que afundem no rio. É ele também que entrega os produtos da caça aos enlutados, em troca das armas do finado. Mas é o próprio finado, seu *Aroe*, incorporado no caçador, que irá receber as armas e os produtos da caça, por exemplo, o couro de onça, para que estes possam protegê-lo no mundo das almas. Todo esse processo é acompanhado de cantos que falam sobre a beleza dos enfeites, das pinturas, das armas, ou seja, dos produtos da cultura, ao mesmo tempo em que rememoram tensões, conflitos passados e conciliações para que os membros da aldeia possam viver em harmonia.

O funeral é, portanto, um momento de reorganização social, onde novos membros bororo são reconhecidos, onde ocorre os rituais de iniciação masculina, onde circula o

¹¹ O xamã das almas, ou capitão da cultura, é alguém que recebe o chamado do *aijé*, ser sobrenatural que habita as águas dos rios e lagoas, e aceita ser acariciado por este como sacrifício para a salvação dos Bororo. É o xamã das almas que faz a intermediação entre o mundo dos vivos, a alma dos mortos e os espíritos aquáticos.

princípio *Aroe*, reafirmando e recriando os modos de ser e de viver do povo Bororo. No princípio *Aroe*, os animais estão presentes, não os de caça, mas aqueles representantes dos clãs e utilizados nos enfeites.

Nesse sentido, o caçador (*aroe-maiwu*) receberá um nome de caça, que representará o animal abatido em vingança pela morte de um Bororo e, ao mesmo tempo, a alma do Bororo recém-morto e seus direitos sociais, isso depois de passar por todos os rituais funerários: refeições, cantos, danças, enfeites, limpeza dos ossos e sepultamento final. No sistema de trocas *Akiró*, alguém doa *aroe* (produtos culturais) a outro e recebe em troca o direito de ser *aroe* dele em incorporação, o que significa ter os direitos sociais originários dele.

Akiró e *Mori* estão associados, porque representam o mesmo processo: a relação entre vivos e mortos, onde o imortal vem ao auxílio para orientar condutas, estabelecer sentidos e aplacar a angústia, num processo em que humanos e animais, social e natureza, relacionam-se mutuamente. É por meio do *bakaru* que os Bororo contam os conceitos de *akiró* e *mori*, transmitindo entre gerações os saberes de sua cultura, o saber ancestral, em vivências onde todos participam, mantendo vivo este saber. Transcrevo a seguir o relato de Souza (2014), ao vivenciar algumas situações observadas durante um funeral bororo, momento em que acontecem as práticas rituais.

Nelas, compartilhei *bakaru* contando os conceitos de *akiró* e *mori*, mostrados em ritual por meio de narrativas-cantos-instrumentos-danças-pinturas-ornamentos conjugados para homenagear o morto, consolar os parentes vivos do morto e vivenciar os ensinamentos da instituição dos cuidados com os mortos a toda a sociedade. Tais cuidados, inseridos numa rede de prescrições para a alimentação e para as uniões matrimoniais, em observâncias fundamentais à ordem social. (Souza, 2014, p. 146-147).

Para Viveiros de Castro (1987), o *Bope* estaria associado à metonímia e ao sacrifício, enquanto o *Aroe*, à metáfora e ao totemismo. Nesta oposição *Bope/Aroe*, expressa-se a condição humana paradoxal, onde “a natureza não é uma metáfora da cultura. Estes aspectos se confrontam, mais do que se simbolizam, dentro de um contexto totalizante que os engloba” (Viveiros de Castro, 1987, p. 239). Enquanto houver força vital (*rakare*), *Bope* e *Aroe* estão integrados ao corpo Bororo, como elementos de um conjunto, não como um princípio que se desenvolve no outro, mas como princípios que coexistem, mantendo no todo sua especificidade.

Ao nascer, por exemplo, o bororo possui a força vital. Na cerimônia de nomeação, ele recebe uma personalidade social, o que significa receber uma alma-sombra (*aroe marigudu*). O nome aqui não é dado para formar um indivíduo, mas sim, alguém inserido no social, na cultura, um feixe social, que tem como origem o ancestral. Nas vivências coletivas, os mais jovens vão aprendendo com os mais velhos e, assim, ganhando direitos sociais a partir da participação nos rituais. Podem ganhar nomes, direitos matrimoniais, posições sociais nos rituais, num processo em que as narrativas míticas e, dentro delas, a presença dos animais, instituem a cosmologia Bororo e sua organização social.

2.3 Os Tupinambá

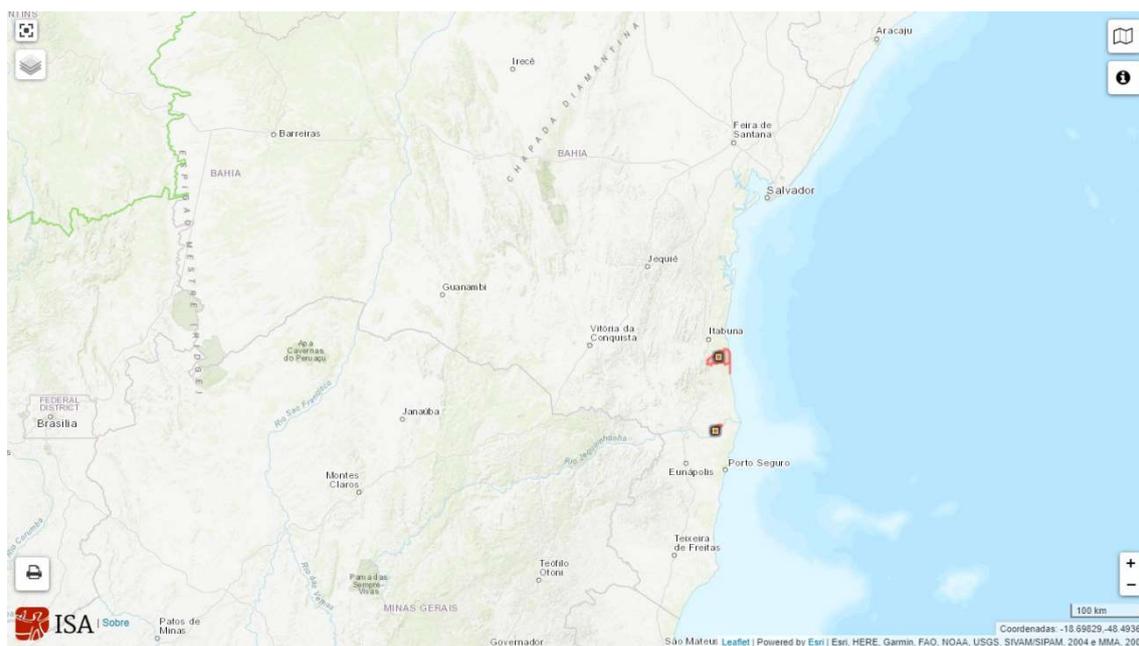
Quando da chegada dos portugueses ao Brasil, a população nativa contava com mais de um milhão de pessoas¹², distribuídas por toda a costa brasileira, desde Santa Catarina até o Ceará (IBGE, 2007). Dentre estes, estavam os Tupinambá, distribuídos em tribos com aproximadamente 20 indivíduos, onde vivam da caça, coleta, pesca e agricultura de tubérculos e horticultura. Segundo último censo demográfico (IBGE, 2012), a população tupinambá está restrita ao estado da Bahia (Fig. 3), com apenas 5.851 membros. Muitos dos hábitos foram se perdendo, ou se transformando ao longo do tempo.

Os Tupinambá eram conhecidos por sua força bélica, já que a guerra ocupava posição central em sua sociedade. Nestas, eram comuns os rituais antropofágicos entre tribos, o que gerava horror nos europeus recém-chegados. O pouco que sabemos sobre as guerras e rituais da época deve-se aos artigos publicados por cronistas e missionários europeus, como exemplo as obras de André Thevet, Claude d'Abbeville, Jean Léry, Yves d'Évreux, datadas do séc. XVI e XVII (Silva, 2014), como também as publicações do aventureiro Hans Staden (Staden, 1957).

A partir da segunda metade do século XX, novos estudos sobre os Tupinambá foram surgindo, sejam trabalhos de reconstrução histórica, como exemplo os trabalhos do sociólogo Florestan Fernandes e do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, sejam pesquisas de campo, a partir dos povos Tupinambá remanescentes (Couto, 2008). É com base na leitura desses autores que narro as informações a seguir.

¹² Não se sabe ao certo a população indígena no Brasil de 1500, mas existem estimativas na ordem de um milhão até 6,8 milhões. (IBGE, 500 anos de povoamento).

Figura 3: Localização da terra indígena Tupinambá



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/#pesquisa>. Acesso em 09 de agosto de 2020.

Na mitologia tupinambá, assim como na de outros povos ameríndios, homens e animais transmutam-se, passando, os primeiros, a exibirem comportamentos semelhantes ao animal em que se transformaram. Na cosmologia tupinambá, homens do passado se transmudaram em jaguar, jacaré, tartaruga, grilos, gafanhotos, aves, porcos, galinhas, algo que ocorreu no tempo mítico, mas que pode ocorrer na atualidade. Por isso, é fundamental a presença do xamã no corpo social tupinambá, pois é ele quem tem o poder político de evitar conflitos entre homens e animais, atuando como um mediador entre eles.

Existem heróis, como exemplo, o homem-jaguar, predador humano, portanto canibal, que ocupa papel central na cosmologia tupinambá, já que esta tem a guerra, a vingança e o canibalismo como base para as relações sociais (Pierri, 2006). Se, de um lado, a relação entre os homens se dava pela guerra e pela antropofagia, ambas movidas pela vingança, por outro, no xamanismo, a relação dos homens com outros seres também ocorria tendo por base a retaliação, uma forma de continuidade da guerra, só que por outros meios.

As práticas sociais estão entrelaçadas aos rituais, pois se as primeiras estabelecem relações entre os vivos, os segundos cuidam da relação entre os vivos e o mundo invisível¹³, integrados como um todo. O natural e o cultural coabitam o mesmo espaço.

¹³ Uso aqui a palavra invisível na ausência de outra que pudesse ser mais bem colocada, já que nos rituais, o invisível pode se tornar visível, incorporado no xamã.

No entanto, vale destacar que o natural para os ameríndios não tem o mesmo significado que para nós ocidentais, pois seres míticos, humano-animal, são naturais para o primeiro e sobrenaturais para o segundo. Como já havia observado Lévi-Strauss, em “Tristes trópicos” (1955), ao relatar o estranhamento que sentiu ao observar a naturalidade com que os ameríndios lidavam com o sobrenatural, pois o mesmo lugar na aldeia que funcionava como ateliê, clube, dormitório, casa de tolerância, era também templo: crenças espirituais e hábitos cotidianos se misturavam, pela naturalidade do espiritual.

Viveiros de Castro (2002), ao discutir as relações entre guerreiro e vítima preconizadas pelo povo ameríndio *Araweté*¹⁴, habitantes da Amazônia, destaca a importância do xamanismo para o processo de formação de suas identidades. Segundo o autor, para os ameríndios, a relação humano-animal está diretamente relacionada ao mito. Para eles, os mitos são um estado originário de indiferenciação, entre os humanos e os animais, por isso são povoados de personagens que misturam atributos humanos e não humanos, num contexto de comunicabilidade entre si.

Para o autor, na cultura ameríndia, o que diferencia o humano do não humano não é o corpo, já que animais podem ocupar o lugar de humanos e humanos o lugar de animais. Para eles, existe uma essência antropomórfica do tipo espiritual, comum aos seres animados, homens e animais, e uma roupagem, assumida por diversos animais, capaz de se metamorfosear. Segundo o mesmo autor, isso se passa não com todos os animais, mas com aqueles implicados em uma relação de caça e caçador. Assim, quando um homem veste uma roupagem imitando determinado animal, um predador por natureza, ele ativa os poderes do corpo deste animal, tornando-se um exímio predador, assim como o animal de origem. É como se a roupagem transformasse a identidade do portador. O objetivo não é utilizar a roupagem como uma máscara, mas agir como se fosse aquele corpo. Um homem vestido de jaguar recebe os poderes deste caçador, o jaguar-caçador. Mas esse mesmo homem, agora com a caça em suas mãos -um jaguar, por exemplo - precisa fazer um ritual para que o espírito antropomórfico saia deste corpo e assim possa ser visto como não -humano, um jaguar-caça. Somente depois deste ritual é que a carne do jaguar, o jaguar-caçador, humano, se transforma em algo possível de ser comido, uma caça, não humana, portanto, comestível. Para o ameríndio, “os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (Viveiros de Castro, 2002, p. 230).

¹⁴ Povo Tupi que apresenta numerosas afinidades com os Tupinambá (Viveiros de Castro, 2002).

No ritual de transmutação, somente o xamã é capaz de transitar entre as perspectivas humanas e não humanas sem perder sua condição de humano. O termo aqui refere-se ao espírito antropomórfico: humano é quem está com o espírito antropomórfico; não humano, o que não está. Um homem vestido com a pele de um jaguar torna-se um exímio caçador, assim como o jaguar. O jaguar aqui é o caçador, portanto, dotado do espírito antropomórfico, humano. Para este jaguar tornar-se uma caça, é preciso destituí-lo de seu espírito humano e, para isso, é necessário o ritual xamânico.

Viveiros de Castro (2002) salienta que a perspectiva do ameríndio é contrária ao pensamento evolucionista moderno. Para este, houve uma diferenciação do humano a partir do animal; para aquele, existe uma condição original indiferenciada entre humanos e animais, em que todos estão no campo da humanidade e não da animalidade. Humanidade não no sentido de uma moralidade, mas de uma capacidade de subjetivação, dotada de um espírito antropomórfico, comum a todos os seres animados em seu estado original. Deste modelo caça-caçador, em que a caça é o não humano e o caçador é o humano, surgem outros dele derivados, onde plantas, meteoros e artefatos também podem ser dotados de espírito antropomórfico.

É dentro dessa perspectiva que vamos analisar os rituais antropofágicos do séc. XVI. Se, para os europeus recém-chegados à América, a vingança guerreira era a responsável por todos os maus costumes dos Tupinambá (canibalismo, poligamia, bebedeiras), para estes, a vingança era a base da organização social, pois colocava em movimento o jeito de ser tupinambá, que consistia em matar e comer o maior número possível de inimigos, pois era disso que dependia sua honra.

Thevet (1575/1953, citado por Viveiros de Castro, 2002) descreve uma anedota que traduz a importância dada à vingança pelos Tupinambá.

Fui visitar um rei dessa região, chamado Pindabuçu. Estando acamado, presa de uma febre persistente, ele me perguntou o que era feito das almas depois que saíam do corpo. Respondi-lhe que elas iam para junto de Tupã, lá no alto, no céu, com aqueles que viveram bem e que não se vingaram da injúria de seus inimigos; ao que o rei deu fé, e caiu em grande contemplação. . . Dois dias mais tarde, mandou-me buscar, e, estando eu diante dele, me disse “Vem cá, eu te ouvi dizer grandes coisas de um Tupã que pode tudo. Rogo-te que fales a ele por mim, e faze com que me cure; assim que eu estiver de pé e com saúde, eu te darei grandes presentes, e terei prazer em me paramentar como tu, e usar a barba comprida, e honrar Tupã como tu o fazes”. Ao que respondi que, se ele queria curar-se, e crer

Naquele que fez o céu, a terra e o mar, e não crer mais . . . em seus Caraíbas e feiticeiros, e que se não mais se vingasse, nem comesse seus inimigos, como fizera toda sua vida, . . . sem dúvida ele se curaria, e sua alma, após a morte, não seria atormentada pelos espíritos malignos, como o eram a de seus antepassados. Ao que esse senhor régulo me respondeu que com prazer, uma vez curado pelo poder de Tupã, ele se conformaria a todos os artigos que eu lhe propusera, com exceção de um só, que era o de não se vingar de seus inimigos; e que, mesmo se o próprio Tupã lhe ordenasse, ele não poderia assentir, e, se por acaso o fizesse, mereceria morrer de vergonha. (Thevet, 1575/1953; citado por Viveiros de Castro, 2002, p. 171-172).

A anedota traduz a importância da vingança para os Tupinambá, ao mesmo tempo em que demonstra a forma diferente como os europeus e ameríndios se relacionavam: a imposição, por parte dos europeus, de suas crenças e verdades buscando modificar o outro naquilo que o faz diferente; por parte do Tupinambá, a aceitação de todas as modificações, à exceção da abstenção da vingança, condição fundamental do ser Tupinambá.

Para Viveiros de Castro (2002), a vingança era a força que impulsionava a guerra e a antropofagia. Se houve alguém que morreu nas mãos do inimigo e, posteriormente, foi comido pelos membros do grupo do matador, significa que haverá outro alguém, um matador, que virá vingar a morte do membro do seu grupo, podendo atacar o matador ou todos aqueles que comeram da carne do morto. Cria-se um laço social entre as tribos inimigas, cujo resultado são os rituais de matança e canibalismo do inimigo, momento quando os Tupinambá cantam, dançam, bebem cauim - bebida fermentada feita a partir da mandioca -, e narram seus mitos.

Quando um prisioneiro era capturado, este era trazido à aldeia onde, em cativo, gozava de todas as vantagens e privilégios de seus senhores. Era recebido por uma mulher, sua esposa, que o alimentaria, no campo nutritivo e sexual, e lhe dispensaria todos os cuidados até à data de sua morte/execução. Além da esposa, o prisioneiro tinha o direito de manter relações sexuais com todas as mulheres da tribo que o desejasse. Existem relatos que o cativo poderia inclusive sair à caça com os outros membros da tribo. Não havia risco de o inimigo capturado fugir, pois isso representaria uma quebra no código de honra tupinambá e, nesse caso, quando retornasse a sua tribo de origem, seria morto pelos seus.

Chegada a época da matança, o prisioneiro era enfeitado com pinturas e adornos corporais, levado ao terreiro, onde participava, junto com todos os membros da tribo, do

cerimonial. Neste, os membros estavam enfeitados com pinturas e adornos corporais, os xamãs entravam em transe estimulados pela fumaça do tabaco, havia danças, cantorias, sons, tudo regado a cauim. Os cantos eram em louvor a algum tipo de animal ou árvore, narrando combates, vitórias e triunfos guerreiros, lamentando os mortos e celebrando a valentia dos vivos.

Nos rituais, os Tupinambá não utilizavam máscaras, mas pinturas e ornamentos corporais que, quando colocados no corpo, eram considerados mágicos. O colar de dentes de capivara tornava os dentes das moças fortes, para que pudessem mastigar as plantas durante o processo de produção da bebida fermentada, o cauim. Plumas de avestruz eram colocadas ao redor do corpo para que a pessoa pudesse agir como o animal: se mais forte que o inimigo, por cima dele saltaria; se mais fraco, teria força para dele correr. Da mesma forma, não deveriam comer carne de animais de marcha lenta como a tartaruga ou o bicho-preguiça pois, se assim o fizessem, perderiam a agilidade necessária aos guerreiros.

O canibalismo era também uma forma de aumentar a força vital e permitir a aquisição de determinadas qualidades. Mas não eram apenas os guerreiros inimigos que morriam ritualmente quando capturados: o mesmo acontecia com o pior inimigo dos Tupinambá, o jaguar. Este, se apanhado, era abatido mediante o mesmo ritual, dispensado ao guerreiro inimigo, mas, nesse caso, era o espírito da fera que poderia retornar para se vingar. Por isso, quando se matava um jaguar eram necessárias práticas cerimoniais para apaziguar a cólera da fera (Métraux, 1950).

Quando acabava a bebida, iniciava-se a matança do guerreiro prisioneiro. Tudo do inimigo era aproveitado: sangue, carne, pele, órgãos, mãos, pés eram devorados. Dos dentes do inimigo, fabricavam colares e dos ossos longos, flautas ou apitos. Todos deveriam participar do banquete, à exceção do matador. Este abstinha-se de comer a carne do inimigo, mas, em troca, ganhava um nome e prestígio social. Por outro lado, todos os membros da tribo participavam do banquete, inclusive crianças e, por isso, também poderiam ser mortos pelo inimigo, incluindo-se assim no corpo social tupinambá.

Cada vez que um guerreiro matava um inimigo, ele recebia um nome, nomes de animais. Eles tatuavam o corpo rasgando a pele com dente pontiagudo de cotia, na região dos braços, ombros, coxas e nádegas. Aqueles que matavam muita gente eram conhecidos como *treresimbave*, homem de grande magia, como se o ganhar nome de animais implicasse também ganhar magia.

Observa-se que a honra guerreira estava associada ao xamanismo, pois o caraíba, ou xamã, era aquele que se relacionava com o animal, com a alteridade, com o de fora,

ao mesmo tempo em que era ele quem recebia e transmitia os saberes ancestrais, cosmológicos, como também aquele que ocupava papel central nos rituais. Nestes, formavam-se uma roda onde, ao centro, permaneciam três ou quatro caraíbas, repletos de vestimentas, cocares, braceletes feitos de plumagens de variadas aves. Eles fumavam soprando a fumaça em todos os que estavam presentes, ao mesmo tempo em que diziam: “Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força” (Silva, 2011, p. 157). Por isso, para Pierri (2006), o xamanismo é uma continuação da guerra, só que por outros meios, assim como a guerra é também uma continuação do xamanismo, por outros meios. Guerreiro e xamã têm, portanto, funções análogas e, ao mesmo tempo, riscos semelhantes.

Mussa (2009), a partir de fragmentos de relatos descritos nas obras do séc. XVI e XVII, restaurou parte da mitologia tupinambá, reunida na obra *Meu destino é ser onça*. Para o autor, o título dado à obra destaca os valores canibais como fundamentos para a cultura tupinambá. Ao longo do texto, o autor demonstra, na narrativa mitológica, a importância da vingança e do canibalismo como formas de adquirir cultura. Para os Tupinambá, é na morte e antropofagia do inimigo que se estabeleciam as leis sociais, inserindo o humano na cultura.

Mussa (2009) descreve a vingança como o grande ensinamento de Maíra e o que permite o acesso da pessoa à terra-sem-mal. Para o autor, o desejo de vingança é, para os Tupinambá, natural, apesar de fazer o mal a outrem. Assim, segue o autor, o canibalismo transformava simbolicamente algo negativo em positivo, de forma que “no jogo canibal, cada grupo depende totalmente de seus inimigos, para atingir, depois da morte, a vida eterna de prazer e alegria. O mal, assim, é indispensável para a obtenção do bem; o mal, portanto, é o próprio bem” (Mussa, 2009, p. 73).

Na narrativa mitológica tupinambá, podemos observar uma cosmologia e, ao mesmo tempo, uma constituição enquanto lei maior, não de um Estado, mas de um Povo, pois indica modos de ser e agir, necessários para que o mundo possa continuar como tal. O mito traz o passado para ditar o presente e possibilitar o futuro. É a memória coletiva, ancestral e sagrada, decodificando o mundo e, ao mesmo tempo, instituindo a lei. Isso pelo campo das expressões rituais, sagradas e empíricas, pensantes, mas não racionais.

Mas se o canibalismo era uma condição fundamental da vida social tupinambá, por que a prática teria sido abandonada pelos Tupi? Viveiros de Castro (2002) responde que talvez ela não foi abandonada, mas transformada. Cita, como exemplo, o grupo *Araweté*, povo tupi que vive atualmente na Amazônia. Para estes, os *Mai*, divindades celestes, são canibais. Ingerem as almas dos mortos que chegam aos céus, transformando-

os em imortais. Homens *araweté*, que mataram um inimigo, não são devorados pelos *Mai*, pois já são como eles: ferozes e canibais. Os *Mai* seriam como os Tupinambá canibais, mas agora no campo das almas, do imortal.

Na cosmologia *araweté* existem dois princípios: *Bide* e *Mai*. O primeiro, relacionado à humanidade, à terra, ao mortal; o segundo, à divindade, ao céu, ao imortal. Os *Mai* são ferozes e perigosos, assemelham-se aos *Araweté* e também aos inimigos antropófagos, selvagens, comedores de carne crua. Nos rituais, os *Bide* alimentam os *Mai* graças à mediação dos xamãs. Dão de comer no sentido alimentar e sexual recebendo em troca os cantos, a vida póstuma nos céus e a proteção na terra (Viveiros de Castro, 2002).

Segundo o autor, quando um *araweté* mata um jaguar, este permanece junto a seu matador, informando, em sonhos, os lugares de caça abundante. Ao mesmo tempo, o canto que comemora a morte de um jaguar põe em cena um jaguar falando dos homens que comerá, como se homem e jaguar estivessem fundidos um ao outro. Como se nessa relação entre predador/presa, canibal/inimigo, jaguar/homem, *Mai/Araweté* morto, existisse ao mesmo tempo, duas substâncias diferentes, intercambiáveis entre si e, também, a mesma substância, em estados diferentes. Como o verbo fundir, que traduz a conversão do mesmo elemento do estado sólido para o líquido, como também, traduz a junção de elementos diferentes para formar um outro elemento.

Couto (2008), ao estudar os Tupinambá da atualidade, também observou a presença da antropofagia, mas agora no campo das almas. Para estes Tupinambá, as florestas e as águas são a morada dos encantados, guardiões das matas e das águas, atuando em defesa destas. Habitam diferentes meios naturais como matas, serras, rios, mares. Por isso, toda vez que um tupinambá adentra na natureza deve cantar para que os encantados possam ser reverenciados. Da mesma forma, cada vez que se retira algo de lá, deve-se preceder um ritual de pedido de licença a seus guardiões.

Os encantos são as pessoas que não morrem, mas que se transformam num animal, virando encantado. Por exemplo, a Onça-cabocla, um indígena que se transformou em onça na sua morte e desde então se alimenta de pessoas. Outro exemplo é a Caipora, moça linda, guardiã das matas, que aparece sob forma de mulher ou de flor vermelha cor de sangue. Nada é capaz de pegá-la, nem mesmo a onça ou a cobra. Tupinambá é o encantado de maior destaque, indígena bravio que vive no topo das serras, selvagem, comedor de carne crua, inclusive humana.

Os encantados estão associados com o tornar-se animal, não no sentido depreciativo, mas no sentido de tornar-se sábio e, também, impossível de controle. Diz a autora:

Os Tupinambá parecem sempre querer frisar a possibilidade de passar para um estado de animalidade, animalidade aqui não somente entendida como a volta a um passado brutalizado (podendo ou não ser isto), mas sim, um estágio onde o animal figuraria como um ser encantado, sábio, mas que precisaria ser tratado com cautela por se tratar de um animal, não estando portanto totalmente sujeito ao controle humano, uma vez que seria desprovido de cultura. (Couto, 2008, p. 90).

Nesse sentido, alguns animais atuais podem ter sido pessoas no passado, assim como pessoas podem se transformar em animais no momento de sua morte. Se, de um lado, velhos indígenas são capazes de se transformar em animal, tornando-se um encantado, da mesma forma, aqueles que transgredirem certas regras da aldeia, por exemplo, o incesto, também poderão se transformar em bicho, mas nesse caso, em seu aspecto horrível, amedrontador, aquele que come carne crua e anda pelado pelas matas, sem a sabedoria dos encantados. Segundo a autora, é comum ouvir na aldeia a expressão “virar bicho”, entre conversas casuais e brincadeiras, indicando a possibilidade de sabedoria como também de ausência de controle, o selvagem.

É interessante observar que a fonte de sabedoria não está na cultura, nem no selvagem, uma vez que a primeira tem a função de controlar a força do segundo, e o segundo, isolado, transforma-se no animal amedrontador, mas não sábio. Os encantados trazem a sabedoria, são selvagens, trazem a compreensão do mundo e das coisas e, também, são eles que ditam as regras da cultura, pois são dotados de sabedoria. São os mortais que se submetem às regras da cultura, mas são incapazes de compreender o mundo sem que houvesse a sabedoria do selvagem. O selvagem, para os Tupinambá, não é somente o representante da força, do bruto, é também aquele capaz de enxergar o mundo, compreendê-lo e por consequência, protegê-lo.

Se, na mitologia ameríndia, a animalidade está ligada à cultura e ao selvagem, à sabedoria, à força e, também, à ausência de controle, de que forma a psicanálise tem compreendido a animalidade no discurso humano?

Antes de adentrar no estudo psicanalítico sobre o tema, proponho uma reflexão sobre a influência da cultura e do período histórico na maneira como representamos os

animais. Meu objetivo é favorecer uma abertura na forma como olhamos a representação de animais, para assim possibilitar o encontro de diferentes lugares para eles.

CAPÍTULO 3

OS ANIMAIS E A CULTURA

3.1 O Animal Sagrado

Os animais estão presentes nas representações humanas desde registros pré-históricos. Pinturas rupestres demonstram a presença do animal não apenas para a caça, proteção ou ferramenta utilitária, mas também como elemento amplamente simbolizado.

As primeiras expressões artísticas de que se tem registro referem-se ao período Paleolítico, primeiro período da Pré-História, datado do surgimento do ser humano até cerca de 12 mil anos atrás (Santos, 2017). É o período das pinturas rupestres, figuras encontradas, principalmente, no interior de cavernas e que representam figuras geométricas, mãos em negativo, animais, figuras antropomórficas e humanas. Também é deste período as esculturas feitas em pedra ou marfim, representando figuras animais, humanas ou uma mistura entre ambas.

Para Bataille (1955/2015), nas pinturas rupestres de Lascaux, o ser humano pôde iniciar sua comunicação com os espíritos, uma comunicação profunda e enigmática, num lugar onde a representação de animais transmite uma forte emoção, apesar de ininteligíveis; por isso uma obra de arte explícita. Ainda segundo o autor, Lascaux é a passagem do *homo faber* para o *homo sapiens*, do mundo do trabalho para o mundo lúdico. No entanto, segue o autor, apesar daquelas pinturas figurarem como o início da arte, não se pode dizer que sejam primitivas, como se correspondessem a uma forma humana atrasada quando comparada à atual. “Lascaux está mais perto de uma arte rica em variadas possibilidades; como aconteceu, se quisermos, com a arte chinesa ou a da Idade Média” (Bataille, 1955/2015, p. 36).

Observa-se que desde as primeiras expressões artísticas encontradas, o animal é representado de forma significativa. Na Pré-História, eles estão presentes seja como instrumentos para a confecção da pintura rupestre ou das esculturas, seja como elemento simbólico representado nas produções artísticas. As pinturas eram feitas com uma tinta na qual o sangue do animal fazia parte como um dos ingredientes - o animal atuando como um objeto utilitário. Da mesma forma, a presa do mamute era utilizada como matéria prima para as esculturas de marfim. Mas os animais vão além da utilização como objetos utilitários, pois em muitas dessas pinturas e esculturas são eles que estão ali representados. É o que nos mostra o trabalho de Klingender (1971). Nele, o autor faz um

levantamento histórico da presença dos animais na arte ocidental desde os tempos pré-históricos até o final do séc. XIX. Segundo o autor, a expressão artística se inicia com a representação de animais e, nessas representações, o animal aparece como símbolo onde sentimentos e desejos humanos são projetados; por isso, muitas vezes, ao invés da representação realística de animais, o que se observa é sua representação fantasística.

Aubert et al (2018) anunciaram a descoberta da mais antiga pintura rupestre já encontrada: ela representa um animal, uma figura datada de, ao menos, 40 mil anos, localizada na caverna de Lubang Jerigi Saléh, na Indonésia. Segundo os autores, a pintura encontrada se assemelha às esculturas de marfim descobertas na caverna de Hohlenstein-Stadel, na Alemanha. Dentre as esculturas encontradas na Alemanha, destaca-se a Löwenmensch, uma figura representando o corpo de um homem e a cabeça de um leão, datada de 32 mil anos. O que essas figuras pré-históricas demonstram é a presença dos animais de forma significativa, ora em figuras semelhantes às encontradas no ambiente natural, ora como figuras míticas, mesclando características humanas e animais (Taçon, 2006).

Essa variedade de representações de animais, observada na arte rupestre, tem levado pesquisadores a estudarem possíveis associações entre essas representações e a cultura do ser humano pré-histórico. Isso ocorre no campo da Antropologia (Thornton, 2020), da Arqueologia (Camarós, Münzell, Cueto, Rivals & Conard, 2016), da biologia (Whitley, 1998), da filosofia (Bataille, 2005), da etnografia (Sullivan & Low, 2014) e, até mesmo, da geologia (Yusoff, 2015).

O humano do Paleolítico ainda não havia desenvolvido a agricultura. Para sobreviver, este humano utilizava-se da coleta e da caça. Por isso são conhecidos como nômades caçadores e coletores. É também nessa época que o ser humano se aproxima dos animais, não apenas para caçá-los, como no caso dos mamutes e bisões, mas também para com eles concorrer, como no caso dos carnívoros. Se, por um lado, o animal é utilizado como um ingrediente da dieta humana, por outro, o animal é também um concorrente na disputa pelo alimento. Nessa disputa, existe algo do animal caçador que interessa ao humano e, talvez, este daquele se aproxima para algo obter dele: no caso sua habilidade em caçar. Surge, assim, uma relação entre o ser humano e o animal caçador, pois existe algo do animal que talvez possa ser incorporado no humano, que não o alimento: a habilidade em caçar. Percebam que é um salto importante, pois não é algo concreto do animal que o ser humano busca, sua carne como alimento ou sua pele como proteção, mas algo intrínseco a seu comportamento de caça.

Camarós, Münzell, Cueto, Rivals e Conard (2016) analisaram a dentição e marcas de mordidas presentes em ossos de carnívoros e humanos encontrados nas cavernas de Swabian Jura, localizadas no sul da Alemanha. O objetivo foi fornecer uma visão geral da forma como o ser humano se relacionava com os carnívoros durante o Paleolítico, há aproximadamente 50 mil anos. Os autores observaram que a competição entre eles era intensa, seja por alimento, seja pela utilização das cavernas, mas, ao mesmo tempo, o animal, quando caçado, fornecia a carne como alimento, a pele como proteção contra o frio e os dentes como ferramentas para a produção de esculturas.

Segundo os mesmos autores, é nessa contradição na qual ora o animal se apresentava como um concorrente, dotado de habilidades de caça, ora como aquele que era caçado, que surge o processo de domesticação. O humano do Paleolítico, ao invés de tentar exterminar o concorrente, insere-o em seu meio de convivência e, assim, desenvolve a domesticação como forma de tirar proveito do conflito (Camarós et al 2016). Segundo os autores, os lobos são conhecidos como os primeiros animais a serem domesticados e, para eles, este processo talvez tenha levado a uma revolução na história da humanidade. O animal, então domesticado e próximo ao humano, passou a ser utilizado como importante ferramenta e, simultaneamente, a ser representado em diversas expressões culturais. Ao invés de uma competição e predação ativa, o que se observa com a domesticação é a possibilidade de exploração a partir do convívio entre ambos. Esses mesmos autores questionam o papel dessa interação no desenvolvimento cultural observado durante esse mesmo período, já que, para eles, parece haver uma conexão entre o processo de domesticação e o desenvolvimento cultural do ser humano da Pré-História.

Se a domesticação permite uma aproximação física entre humanos e animais, a presença dos animais nas representações humanas indica também uma forma de com eles se relacionar. Assim, nas representações rupestres, bem como em representações de vários povos antigos, os animais ocupam local privilegiado. Le Moine, Helmer e Hanna (1995) observaram a importância dos ursos polares como um elemento simbólico para o povo de tradição Dorset. Tal cultura era formada de esquimós caçadores e coletores que habitavam o Ártico da América do Norte no período de 500 a.C. a 1500 d.C. Segundo esses pesquisadores, o urso polar era um caçador por excelência, mas, ao mesmo tempo, era a caça dos esquimós. Segundo os autores, os ursos polares eram, de longe, a figura mais representada nas cavernas, em formas que indicavam sua presença como um xamã, nesse caso, um mediador entre o mundo natural e o sobrenatural. Ainda segundo Le Moine, Helmer e Hanna (1995), nas representações encontradas, ora o humano emergia

do animal, ora o animal do humano. Percebam que nesse caso o animal transcende o mundo natural, onde coabitava com humanos, e penetra no campo da fantasia, da imaginação, onde o limite entre o que é humano e o que é animal se rompe. Evocando o urso polar, os esquimós adentravam no mundo transcendental capaz de dotar o humano com características do animal, o caçador homem-animal, como também o animal com características do humano, o xamã mediador. Dessa forma, o limite entre o humano e o animal se funde, surgindo o animal com características humanas, o antropomorfismo e, ao contrário, o humano com características animais, o zoomorfismo.

Assim como na cultura Dorset, a utilização do animal como aquele que auxilia na entrada ao mundo transcendental também ocorre em outras culturas antigas. Para Taçon (2006), as criaturas sobrenaturais encontradas em representações pré-históricas podem se apresentar em seis formas distintas: combinações humano-animal; animais compostos; animais de duas cabeças; criaturas com recortes de diferentes partes de animais; animais com artefatos; criaturas humanas distorcidas e deformadas. Para o autor, essas criaturas sobrenaturais, nas quais os animais estão presentes em praticamente todas elas, teriam o poder de evocar guias, cujo objetivo seria adentrar numa dimensão espaço-tempo, diferente da realidade concreta. Segundo o mesmo autor, essas criaturas seriam utilizadas não apenas em rituais primitivos, mas também seriam os guias para adentrar nos sonhos do homem atual: no primeiro caso, a representação do animal teria sido um dos fatores que auxiliaram na construção de uma identidade social; no segundo, um auxiliar no desenvolvimento do pensamento criativo do ser humano.

Hodgson e Helvenston (2006) destacam a presença de figuras teriantrópicas nas representações rupestres. Estas mesclavam características humanas e animais e geralmente eram dotadas de significados míticos. Para os autores, essas figuras míticas representavam não apenas a caça, como também cenas míticas da criação do mundo. Ao mesclarem o humano e o animal, essas figuras parecem adentrar no campo da simbolização, onde o animal deixa de ser apenas um animal e o humano deixa de ser apenas um humano. Segundo os autores, na mistura dos dois, produz-se um homem caçador e um animal mediador, conforme também observado por Le Moine, Helmer e Hanna (1995).

As figuras teriantrópicas estão presentes na arte rupestre da África, América, Ásia, Europa e Oceania, o que as classifica não como um evento regional, local, mas, ao contrário, uma prática difundida por todos os continentes (Thornton, 2020). Para o autor, tais figuras fazem referência a mitos, rituais, transe ou magia e podem ser interpretadas

de duas maneiras: de um lado, como representações de conceitos; de outro, como a apresentação de uma realidade observada não no mundo natural, físico, mas em outro mundo. No primeiro caso, as imagens seriam uma representação da relação mútua de dependência entre humanos e outras formas de vida; no segundo, as imagens seriam a apresentação de um mundo não físico, onde humanos e animais se relacionariam. Portanto, não uma representação conceitual e abstrata, mas uma prática, uma atuação concreta. É nesta linha de interpretação que o autor desenvolve seu artigo.

Para Thornton (2020), os animais estão inseridos em grande parte das práticas e discursos dos povos autóctones, pois estão presentes na alimentação, nas roupas, nos utensílios decorativos, nas divindades, além de serem fundamentais na formação de identidades. O autor, a partir da observação de registros rupestres encontrados na África do Sul e de práticas ainda desenvolvidas pelos povos nativos da região, sustenta que as imagens teriantrópicas estão associadas à figura do curandeiro, alguém capaz de promover uma melhor qualidade de vida para seus povos, a partir de rituais que envolvem partes de animais, de plantas e minerais, utilizados para limpar, proteger e curar seu povo. Tal prática, segundo o autor, está presente em povos tradicionais sul-africanos desde a Pré-História, e a figura atual do curandeiro apresenta semelhanças com as imagens rupestres encontradas na mesma região, mostrando que tal prática de cura não se limita a um evento pré-histórico, mas ainda atual.

Segundo o mesmo autor, o curandeiro, nas práticas tradicionais africanas, é também conhecido como aquele que está cheio de potência sobrenatural e, para isso, precisou passar por um processo de iniciação. Neste, mata-se uma cabra não como uma forma de sacrifício, ou como exemplo de bode expiatório, mas sim para que o animal possa morrer junto com o candidato a curandeiro. Segundo Thornton (2020), a cabra, assim como a pessoa que habitava o corpo do candidato, morre para que a nova pessoa, no caso o curandeiro, possa adentrar naquele corpo. Quando a cabra é desmembrada, algo dela é passada ao curandeiro: seu poder, sua energia ou, até mesmo, seu espírito. Durante o ritual, o candidato permanece em transe profundo, num sono de morte, para que a pessoa do curandeiro possa nascer.

Demarco aqui dois pontos interessantes: o primeiro é o fato de algo não físico ser transferido da cabra para o curandeiro, no caso, seu poder; o segundo, é a associação entre o transe profundo com a morte. Essas características também foram descritas por outros autores, em outros rituais, como veremos a seguir.

Thornton (2020) chama a atenção para o fato de que, nas práticas sul-africanas, não ocorre a metamorfose entre humanos e animais, mas sim, encena-se um ritual para que atributos de animais possam ser utilizados como instrumentos pelo ser humano para alcançar o bem-estar e a cura. Assim, o curandeiro é aquele que utiliza roupas e adereços de poderosos animais para que seja dotado de seus poderes, não de uma maneira simbólica, mas de forma concreta, um instrumento para que o curandeiro possa ser humano e animal e assim realizar os processos de cura. Da mesma forma, segundo o autor, as figuras rupestres teriantrópicas não representariam a transformação de um no outro, mas imagens teatrais de rituais onde os animais e suas partes são utilizados como instrumentos úteis para alcançar um bem-estar no grupo social. Se “imagens que mostram fusões homem-animal, que nós chamamos teriantrópicas, são, mais precisamente, atores no teatro da vida diária” (p.190), então o ritual é uma encenação, cujo objetivo é dotar uma pessoa, no caso o curandeiro, com poderes sobrenaturais, de homens e animais. Chamo atenção, aqui, para a palavra encenação, pois indica uma atuação, não uma apresentação de conceitos.

Assim como em pinturas sul-africanas, a arte rupestre nórdica também traz o animal como importante figura mítica. Bolin (2000), ao estudar as pinturas rupestres encontradas na Suécia, observou que alces, barcos e humanos representam, juntos, 85 a 90% das figuras ali encontradas, muitas vezes em figuras combinadas alce-humanos. Para o autor, as esculturas e as pinturas rupestres nórdicas representam várias práticas xamânicas, assim como narram uma história da criação baseada na mitologia. Ainda segundo o autor, a arte rupestre pode ser vista como uma mensagem mitológica de um passado ancestral, na forma de uma atuação (*re-enactment*), entre seres ancestrais e a sociedade da época.

Segundo definição da Encyclopaedia Britannica (2019), a palavra xamã tem origem na língua tungúsica de povos primitivos da Ásia, e significa “o que sabe”. É definido como aquele capaz de se comunicar com o mundo transcendental e envolve práticas rituais, com a presença de animais, instrumentos musicais, músicas improvisadas e sons muitas vezes imitando animais. Conforme a enciclopédia, o xamanismo teve origem em povos primevos e, ainda hoje, está difundido por todos os continentes, associado a rituais que envolvem a teatralidade, a música, a dança e a gesticulação.

Segundo Bolin (2000), o xamanismo é uma forma de acessar o mundo invisível e neste poder buscar ajuda. É um fenômeno universal, presente desde a Pré-História, narradas por meio da arte rupestre, mas com grandes diferenças regionais e temporais.

Nas pinturas rupestres suecas, o autor sugere que as figuras podem estar associadas a uma forma de viagem para fora do corpo, onde o humano assume a forma de um animal mítico, uma figura combinada homem-alce, para poder entrar no mundo espiritual, ancestral, onde o alce muitas vezes aparece como um guardião. Existem figuras que mostram vários passos humanos que levam até um alce e, ao contrário, vários passos de alce que levam ao humano, sugerindo assim, segundo o autor, uma viagem para fora do corpo, onde o homem e o alce se direcionam um ao outro, para formar as figuras míticas, sobrenaturais. Nesse sentido, conclui o autor, “a arte rupestre pode ser vista como uma mensagem mitológica de um passado ancestral e de um mundo espiritual, como também considerada como uma linguagem sagrada” (Bolin, 2000, p. 165, tradução livre), onde o animal ocupa uma posição fundamental.

Klingender (1971) também descreve a arte rupestre como uma mensagem mitológica ancestral. O autor resgata a obra de Orpen (1874), onde foram publicadas narrativas sobre pinturas rupestres encontradas na região das Montanhas Maluti, em Lesoto. Quem narra as histórias é Qing, um nativo de origem San, indígena de uma tribo de caçadores-coletores já extinta da região. Qing descreve, com detalhes, o que, para seu povo, está encenado nas pinturas. Segundo Sullivan e Low (2014), o trabalho de Orpen (1874) tem despertado o interesse de vários pesquisadores da atualidade, pois descreve uma interpretação para as figuras rupestres não de um pesquisador, mas de um membro de um povo autóctone, ampliando assim o leque de possíveis interpretações para tais figuras.

Conforme Qing, nessas pinturas estão homens que já morreram, mas que agora seus espíritos vivem nos rios; seres míticos, uma mistura de reboque (*Pelea capreolus*), elande (*Taurotragus oryx*), cobra, caama (*Alcelaphus buselaphus caama*) e humanos. Segundo as narrativas de Qing, as pinturas rupestres encenam o mito da criação. Ali, também estão presentes rituais praticados desde a antiguidade que, segundo Qing, são capazes de assegurar fertilidade a seu povo e sucesso na caça, pois neles evocam-se seres dotados de grande potencial.

Segundo Sullivan e Low (2014), essas figuras míticas são ambíguas em sua natureza, representando o aspecto dinâmico do mundo, assim como a transformação dia e noite. São dotados de poder para transformar, e também para destruir, ambos atuando simultaneamente. No entanto, segundo os mesmos autores, pode-se incorrer no erro de interpretar tais figuras a partir da visão dualista bem e mal, positivo e negativo, o que acaba por classificá-las como satânicas. Mas os autores, a partir da narrativa de Qing,

resgatam o simbolismo autóctone, ambivalente, dual, não de forma normativa e categórica, bem ou mal, mas um dualismo que implica um ciclo, um processo dinâmico, em constante transformação. Ao invés de bem e mal, transformação e destruição.

Para Sullivan e Low (2014), quando Qing descreve tais figuras como representantes do mundo dos espíritos, figuras combinadas de diferentes animais e humanos, dotados de grande poder de transformação e destruição, está implícita em sua narrativa a expressão de uma lógica diferente, um tipo de pensamento próprio aos mitos, aos sonhos e aos transe espirituais presentes em rituais primitivos. Segundo os autores, são figuras que condensam vários num só, como coisas-que-vão-juntas-trabalham-juntas, o que significa uma forma específica de pensamento, uma lógica própria. “O que todos esses mitos estão se referindo não é a uma coisa, mas a uma lógica, uma forma de pensamento”. (Sullivan e Low, 2014, p. 235, tradução livre).

Da mesma forma, a partir do estudo da arte rupestre encontrada no estado da Califórnia (EUA), Whitley (1998) destaca que praticamente todas as representações ali presentes são ilustrações gráficas de experiências de nativos em transe xamânico. Para o autor, o transe xamânico se assemelha ao que hoje conhecemos como estados alterados de consciência. O que as figuras rupestres têm em comum, não é um significado, mas um estado cerebral. Diz o autor: “A representação de imagens visionárias, em outras palavras, é a característica que unifica a arte rupestre nativa californiana, apesar da considerável variabilidade de seus criadores, seus significados específicos e suas funções simbólicas e ideológicas pretendidas.” (p. 25, tradução livre).

Nessas representações de experiências sobrenaturais, os animais estão presentes na maior parte das vezes, ora associados a espíritos protetores, ora a perigosos portais para o sobrenatural. Segundo o autor, entrar para o sobrenatural implicava condições de matar ou morrer, por isso a grande frequência de expressão de cenas de violência, onde ora a luta se dava entre dois homens, ora entre dois animais de espécies diferentes, ora entre o animal e o homem, ora com foco nas armas utilizadas, ora como figuras combinadas (animal, homem, armas).

Ainda segundo Whitley (1998), apesar da grande maioria das cenas serem de violência, também no local, existem figuras que parecem demonstrar cenas de voo, flutuação, mergulho ou atos sexuais, o que nos leva a pensar que tais cenas eram formas de representar sensações sentidas nesses estados de transe. Tais sensações também estão presentes nos sonhos, por isso, para o autor, a partir da combinação de estudos etnográficos e da neurociência cognitiva, é possível perceber a origem comum das figuras

da arte rupestre, dos estados alterados de consciência e dos sonhos, já que os três estão associados ao mesmo estado cerebral e, também, desencadeiam sensações semelhantes de euforia, êxtase, como também, de morte.

Durante o sono REM, quando nossos sonhos são mais intensos e estruturados, os níveis de neurotransmissores se alteram, com grande aumento da acetilcolina, leve aumento da dopamina e queda intensa nos níveis de noradrenalina e serotonina (Ribeiro, 2019). Para o autor, essas mesmas alterações são provocadas por substâncias psicodélicas como a maconha, a ayahuasca, o cogumelo (*Psilocybe cubensis*), todos exemplos de plantas utilizadas por vários grupos indígenas com o objetivo de favorecer a experiência visual dos sonhos. Diz o autor:

Um dos efeitos mais característicos da ayahuasca (embora não chegue a ser comum) é a “miração”, um estado dominado por vigorosas experiências visuais apesar dos olhos fechados, com imagens tão vívidas quanto a própria realidade, mas fantásticas, plenas de simbolismo e da presença profunda, colorida e brilhante de animais, plantas, seres metamórficos, espíritos ancestrais e divindades cujo propósito é aconselhar e curar (Ribeiro, 2019, p. 148).

Percebe-se que os sonhos e os estados de transe estão associados a sensações de morte, de êxtase, a momentos de intenso simbolismo, com o objetivo de aconselhar e curar, como se, nesses estados, alguma mensagem pudesse ser captada, uma potência, uma força, um movimento, que leva à transformação, como também à destruição, num dualismo cíclico, não excludente, mas ambivalente, algo que carrega em si duas condições, transformação e destruição. Vale salientar que, nesse caminho, os animais aparecem de forma significativa, como os representantes dessa potência perigosa e transformadora.

Também para Klingender (1971), os rituais figurados na arte rupestre se assemelham ao sonho e neles, encenam-se principalmente ritos sexuais e de assassinato, repetidos de várias formas simbólicas. “Todo complexo de dança, música, mitos e pinturas então aparece como um elaborado sonho diurno onde os San dramatizam seus desejos por comida em uma forma um pouco menos assustadora que os sonhos que assombram nossa noite.” (Klingender, 1971, tradução livre, p.15).

Mas, para Klingender (1971), é importante considerar que, assim como acontece nos sonhos, a explicação manifesta, aparentemente óbvia, não revela seu significado mais importante. Para o autor, o que aparenta estar por trás desses rituais é o sentimento de culpa por ter matado o animal e a necessidade de permissão do pai para que tal ato seja

executado. Segundo a narrativa de Qing, é o pai Cagn que cria o mundo, enquanto sua esposa Coti concebe, de forma misteriosa, dois elandes que acabam por serem mortos e devorados pelos filhos do casal. Por tal ato, os filhos sofrem violentas represálias do pai Cagn mas, por último, acabam por ter a autorização do pai para caçar outros elandes. Vale salientar que, nas pinturas, esses seres míticos, Cagn e Coti, são todos representados em forma teriantrópica: animal e homem simultaneamente.

Apesar de Klingender (1971) já apontar o sentimento de culpa como elemento subjacente ao ritual, penso ser importante não se ater a um significado já instituído, pois circulam, nesses rituais, assim como nos sonhos, forças poderosas, difíceis de serem condensadas em um aspecto parcial. Até mesmo o sentimento de culpa há de ser interpretado em toda sua complexidade, pois se no ritual encena-se uma morte, um devorar e uma incorporação de poderes, ou habilidades, a ambivalência está nele implícita, abarcando o devorar, o incorporar, o transformar e o destruir. Em outras palavras, o êxtase e o horror, a força e a morte, a transformação e a destruição.

Também segundo Klingender (1971), encena-se um ritual de caça e de casamento, a fim de se obter fartura e fertilidade, mas, ao mesmo tempo, “a função primária desse ritual é possibilitar a sanção de uma lei moral em que a solidariedade da comunidade está enraizada” (p.18, tradução livre). Aqui, entra em cena o totem, onde o animal passa a exercer certa função na formação e sustentação do grupo social.

Segundo a Encyclopaedia Britannica (2009), o termo totem é derivado da palavra *ototeman*, originária do povo Ojibwa, indígenas nativos da América do Norte. *Ote* significa uma relação sanguínea entre irmãos e irmãs que tenham a mesma mãe e que não podem se casar. Por isso, totem traz implícito, em sua palavra, a proibição, a lei de um grupo. Para Layton (2000), no totemismo, cada grupo social se apropria de um animal ou uma planta como seu emblema exclusivo. Para o autor, o totem, além de auxiliar na classificação e separação de grupos sociais, também pode ser encarnado em um membro do clã e utilizado como um protetor deste. Mas, mesmo nessa função de proteção, percebe-se que o totem é diferente da condição do xamã: enquanto o primeiro é, em si, um guardião protetor, o segundo é alguém que permite a comunicação com o mundo dos espíritos com a finalidade de buscar ajuda destes. Apesar de ambos utilizarem o animal, ou parte deles, para representá-los, a função que exercem no grupo social é diferente.

Para Layton (2000), muitos trabalhos têm associado a pintura rupestre ao xamanismo. No entanto, para ele, é importante resgatar outras interpretações, pois uma

maior variabilidade pode levar a uma melhor compreensão de culturas ancestrais. Por isso, em seu trabalho, ele resgata a associação da arte rupestre ao totemismo.

É o caso de Kimberly, região localizada no noroeste da Austrália, um dos locais mais antigos de registros de arte rupestre já encontrados. Ali, encontram-se diversos grupos aborígenes que ainda vivem segundo as tradições antigas e, também, local de grande concentração de pinturas rupestres, datadas de mais de 40 mil anos. Worora e Ngarinyin são dois dos povos aborígenes que ainda residem na região e que mantêm sua tradição desde tempos pré-históricos. Segundo Layton (2000), esses povos dividem-se em clãs, cada qual associado a um ancestral, um *Wandjina*. Segundo esses povos, os *Wandjinas* representam seres mitológicos associados à criação do mundo. Segundo o autor, um *Wandjina* escolhe um território e nele pinta sua imagem na parede de uma pedra, às vezes em formato quase-humano, às vezes em transformação num animal, como forma de demarcar aquele espaço para aquele clã específico. Para Layton (2000), essa mesma forma de marcação totêmica foi descrita na região central da Austrália e na América do Norte.

Destaco aqui o depoimento de Sandra Mungulu, membro de um grupo Ngarinyin, nativa de Kimberly:

O *Wandjina* é nossa identidade. O *Wandjina* deu a lei, a cultura e a linguagem para o povo cumprir. Esses costumes são mantidos hoje. Onde você vê vários *Wandjinas*, eles representam as leis das árvores, rios, pedras, frutas selvagens e animais, toda a criação. Os *Wandjinas* deram a lei para a forma que devemos tratar e usar essas criações. Os *Unguds* representam o sonho das pessoas que o *Wandjina* deu.

O *Ungud* é dado antes do nascimento para o pai ou o avô de uma criança, através de sonhos, ou ele pode vir como um animal vivo. Esse é considerado como um presente dos *Wandjina* para os pais, o animal se torna um presente para o feto que a criança pertence. Agora quando a criança morre ela volta a ser aquele animal. Hoje, cada indivíduo tem seu próprio animal que pertence a ele.

(Extraído de <https://desertriversea.com.au/art/402>, tradução livre da autora. Acesso em 18 de novembro de 2020).

A partir desse depoimento, pode-se perceber a função totêmica do *Wandjina* enquanto demarcador de uma identidade, como também da lei. Para Layton (2000), um *Wandjina* estampado numa pedra funciona como um emblema delimitando uma área exclusiva para determinado clã. Por isso, para o autor, nos totens representados na arte

rupestre de Kimberly, geralmente, estão presentes figuras de várias espécies animais e vegetais, cada qual concentrada em lugares que demarcam um território de determinado grupo. Há, portanto, uma maior variabilidade de figuras compostas, mas cada uma limitada a determinado lugar. Por outro lado, ainda segundo Layton (2000), a representação de xamãs, também em Kimberly, está limitada a espécies animais dotadas de algum poder e as mesmas figuras estão disseminadas por várias áreas dentro do grupo. Pouca variabilidade de figuras, mas amplamente disseminadas. De qualquer forma, frisa o autor, é importante distinguir diferentes funções das representações de animais na arte rupestre, evitando, assim, englobá-las todas como sendo representações de transe xamânicos.

Da mesma forma, Sauvet et al. (2009) destacam a importância em reconhecer diferentes funções das representações de animais na arte rupestre e a necessidade de distinguir figuras totêmicas ou xamânicas, já que cada qual parece ocupar uma diferente posição nas sociedades ditas primitivas. Apesar de ambas as figuras estarem ligadas à representação de animais e a formas do humano acessar o mundo, a função que exercem são diferentes. Para Sauvet et al. (2009), enquanto a primeira se destaca em seu papel de inserir a lei e a identificação de grupos, a segunda está ligada ao poder de cura, limitado a estados de transe. Mas seriam apenas essas as diferenças entre o xamanismo e o totemismo?

Descola (2006/2015) propõe pensar uma condição hipotética em que o homem se visse presente no mundo com tudo neste já instituído, mas ele, humano em si, destituído de qualquer tipo de representação prévia. Nessas condições, tal homem utilizaria de seus recursos disponíveis para construir sua relação no mundo, incluindo sua fisicalidade e sua interioridade. O primeiro representando seu corpo físico, que permite ações físicas; o segundo sua capacidade de abstração e reflexão, ambos presentes de forma universal no humano, já que não existe mente sem corpo, nem corpo sem mente.

Esse homem hipotético, proposto por Descola (2006/2015), destituído de qualquer informação prévia, ao se relacionar com o mundo, iria, a partir de suas ferramentas, estabelecer o que é semelhante a ele e o que dele se difere e, após isso, encontrar quatro saídas possíveis: na primeira, a conclusão de que o objeto e ele, homem, teriam os elementos de fisicalidade e de interioridade análogos aos seus. A isso, o autor deu o nome de Totemismo; na segunda, o objeto e o homem teriam fisicalidade e interioridades diferentes ao seu, ao que nomeou de Analogismo; na terceira, o objeto e o homem teriam a mesma interioridade, mas fisicalidades diferentes, no caso o Animismo; na quarta, o

objeto e o homem teriam a mesma fisicalidade, mas interioridades diferentes, o Naturalismo. Essas saídas, para o autor, definiriam quatro tipos de ontologias, ou seja, “sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas”. (p. 12). Para o autor, apesar da divisão entre essas quatro diferentes formas de perceber e interpretar a realidade, ela não implica que sejam mutuamente excludentes, já que todas podem estar presentes, mas uma forma ocupa o papel dominante num determinado tempo e lugar.

A partir de Descola (2006/2015), podemos perceber que a forma como o ser humano vai olhar o animal depende da ontologia por ele assumida, seja o totemismo, o analogismo, o animismo ou o naturalismo. Nesse sentido, a diferença entre totemismo e xamanismo se amplia para diferentes concepções de mundo e, por conseguinte, diferentes formas de se relacionar com o mesmo. No animismo, “onde pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade” (Descola, 2006/2015, p. 12) o xamanismo entra como importante elemento social para possibilitar a troca entre seres.

Já no totemismo, o totem, enquanto uma associação de atributos, sejam físicos ou mentais, entre humanos, animais e plantas, possibilita a identificação e a demarcação de diferentes grupos sociais. Percebo, aqui, minha dificuldade em atribuir um atributo mental para um animal, e principalmente, para uma planta, já que nossa visão de mundo ocidental estabelece, como ontologia principal, o naturalismo, destituindo qualquer interioridade para animais ou plantas, apesar de reconhecer a mesma fisicalidade.

Isso porque sou herdeira de uma ontologia naturalista, onde os corpos dos seres vivos são semelhantes, não a mente. Aqui, há uma ruptura entre o mundo humano e o mundo animal, uma transformação que teve início no séc. XIV, com o Renascimento, e que resultou no movimento humanista (Law, 2007/2008). Uma transformação profunda, onde o ser humano passa a ser visto como o único ser vivo dotado de inteligência, capaz de produzir conhecimento a partir da razão e entender os fenômenos naturais pela ciência. Há, portanto, uma valorização da figura humana atrelada a um ideal de beleza e perfeição inspirado em modelos clássicos greco-romanos. Com o Renascimento, o humano é colocado no centro do universo, dotado de um poder criador e transformador (Chauí, 2003).

Se somente o ser humano é dotado de racionalidade, e é ela que determina a condição de interioridade - basta lembrar a máxima cartesiana, *Penso, logo existo* -, somos a única espécie dotada de subjetividade, o que nos coloca em situação de mestres da criação, afinal fomos criados à *Imagem e semelhança de Deus!* Percebam que a racionalidade é que determina a interioridade, não é a mente, nem a alma. Essa é a base cartesiana de construção de nosso pensamento ocidental e que tem permitido a exploração de algumas espécies e o contínuo extermínio de grande quantidade e de variabilidade de seres vivos do planeta.

Essa observação é apenas para ratificar a associação entre a forma de conceber o mundo e o modo de nele atuar, o que acontece desde o humano do Paleolítico, seja em suas relações com seus pares, seja em suas relações com outros seres vivos. Assim, se o ser humano percebe os outros seres vivos como espírito (xamanismo), irmão (totemismo) ou coisa (naturalismo), a forma como esses seres vivos serão apresentados nas manifestações culturais de cada povo, como também em seus discursos e sonhos, irão seguir a maneira como são percebidos.

Mas essa transformação não ocorreu como num passe de mágica. É uma mudança profunda, saltar da condição sagrada do animal para a condição de coisa, que passa antes pela posição da besta. É importante reconhecer essas formas de ver os animais, pois será essa abertura que irá possibilitar encontrar outros lugares para os animais na interpretação psicanalítica. Como já dito acima, essas formas não são excludentes, apenas dominantes em determinado espaço-tempo. Elas coexistem em nosso imaginário; por isso, a importância de dar lugar e presença a elas.

3.2 Da Condição de Sagrado à de Besta:

Se, na arte pré-histórica, o animal era visto como sagrado, estando presente nas manifestações ritualísticas e culturais (Klingender, 1971), na Idade Média ocorreu uma transformação na forma de serem vistos (Ricca, 2018), o que se estendeu até os dias atuais. Segundo este autor, essa mudança foi ocorrendo de forma paulatina ao longo do referido período e estava em íntima correlação com a disseminação dos ideais cristãos e com a expansão do poder da Igreja Católica.

O “Bestiário” ou “Livros das Bestas” são manuscritos produzidos por vários autores, ao longo da Idade Média, principalmente entre os séculos XII e XIV, onde se descrevem, a partir de textos escritos e imagens, vários animais, reais e imaginários, sendo

estes utilizados como símbolos de vícios ou virtudes, segundo os dogmas cristãos (Varandas, 2006). Segundo a autora, esses manuscritos tiveram origem na obra grega “Fisiólogo”, produzida na Alexandria, entre os séculos I e III, cujo objetivo era descrever os animais dentro de um conteúdo mais enciclopédico. No entanto, o original desapareceu, dando origem ao Bestiário, onde os animais são utilizados como alegoria para mostrar a forma do ser humano evitar o pecado e se aproximar da virtude. Há um propósito moral e pedagógico na obra, baseado nos ideais cristãos.

Varandas (2006) traz como exemplo a história de um casal de leões, cuja fêmea dá à luz crias mortas que serão acordadas, ao terceiro dia, com o rugido do pai leão. Para a autora, o rugido do poderoso pai leão - vale lembrar que o leão é o rei dos animais -, equivale à palavra de Deus-Pai-Todo-Poderoso que vai ressuscitar o filho ao terceiro dia. O leão como um símbolo de deus pai e deus filho, e a história como alegoria de um dogma cristão. No entanto, vale frisar que o leão aqui é uma alegoria para representar o poder de Deus, ele não é o sagrado. O leão deixa de ser o animal, ser vivo dentro do mundo natural, e passa a ocupar o lugar de um objeto, um símbolo, que vai representar um dogma cristão, portanto, uma produção humana. Seguindo a divisão ontológica proposta por Descola (2006/2015), uma forma de analogismo, onde humano e animal ocupam fisicalidades e interioridades diferentes.

Para Ricca (2018), no início da Idade Média, os animais ainda possuíam caráter de sagrado, pois estavam presentes vestígios da cultura grega e latina, onde existia certa continuidade entre o mundo humano e o mundo animal, derivada de uma forma holística de ver o mundo e da crença de ambos serem criaturas divinas, por isso, eram utilizados como metáforas do comportamento humano, sejam estas virtudes ou vícios. Ainda coabitavam os ideais pagãos e cristãos. Para aqueles, não existia uma demarcação definida entre o natural e o sobrenatural, entre o bem o mal, e os rituais folclóricos eram marcados pela expressão do conhecimento ligado à magia e ao poder de cura, transmitidos pela oralidade (Rinaldi, 2014).

Por outro lado, para os cristãos, Deus era único e a escrita, por meio da Sagrada Escritura, trazia a verdade, de forma permanente e imutável. Abriu-se assim um espaço de luta entre a verdade divina e os falsos deuses, reduzindo assim as divindades pagãs ao status de demônio. Para Rinaldi (2014), é no final da Idade Média, no séc. XIV, que se dá início à caça às bruxas e aos mágicos, quando o poder da igreja entra em crise, principalmente decorrente das dificuldades geradas pela Peste Negra, de 1348.

Propaga-se, assim, a ideia de um mundo dividido em três partes: a superior, onde está Deus e as forças do bem; a inferior, onde habitam os demônios e as forças do mal; e a intermediária, palco de disputa entre o bem e mal. Os padres seriam os agentes divinos e os mágicos, agentes do demônio (Rinaldi, 2014).

Nesse mundo dividido, a representação da parte inferior, demoníaca, era feita principalmente com figuras que expressavam formas animais puras ou mesclando formas humanas e animais. Surge, então, a besta animal, influenciada pelos seres fantásticos da arte pagã, mas que agora trazem em si o aspecto do mal. Com isso, a igreja disseminava os ideais cristãos ao mesmo tempo em que combatia os pagãos. São, portanto, as imagens clássicas de Pã e dos sátiros que irão influenciar a iconografia diabólica (Nogueira, 2000).

Assim, para Ricca (2018), ao longo da Idade Média, há uma mudança na forma de ver e entender o ser humano e seu lugar no mundo. Este passa a ser obra de Deus, sendo o ser humano criado à imagem e semelhança do criador. Os animais, apesar de serem criações divinas, passam a ocupar uma posição hierárquica inferior, uma vez que somente os homens são semelhantes ao criador. Há, no mundo cristão, uma verdadeira essência, de origem divina, que representa o que o humano deve ser, apesar de suas raízes no mundo natural, mundo este também dos animais. Por isso, o ser humano deve renunciar aos prazeres da carne, instintos animais no homem, para conseguir a elevação da alma. Nesse modelo, os animais deixam de serem vistos como sagrados e passam a serem associados àquilo que o ser humano não deve ser, o que deve ser por ele combatido. Percebam que há uma mudança profunda na forma de ver os animais e, como consequência, de representá-los.

O animal, apesar de criatura divina, está numa hierarquia inferior ao humano, uma vez que este, dotado da razão, é capaz de dominar seus instintos e, por consequência, dominar o mundo (Ricca, 2018). Nesse sentido, se o animal é o ícone do que o ser humano não deve ser para alcançar o paraíso, é a razão humana que será capaz de eleger o caminho correto, dominando suas paixões e, portanto, seu lado animal.

Aqui, adentramos nos ideais iluministas, surgidos com o Renascimento Cultural, que levaram a grandes transformações no campo das artes, da ciência, da religião, da economia e da política. Assim, o “Bestiário” desaparece, dando lugar a produções mais naturalistas, fundadas na observação da natureza e no raciocínio lógico (Varandas, 2006). Descartes (1596-1650) é um dos representantes dessa época: considerado o pai do racionalismo, foi ele quem separou a alma do corpo, dotando somente os humanos da primeira. Para o filósofo, Deus deu somente aos homens o poder de discernir o verdadeiro

do falso, sendo, portanto, nossa alma racional que nos difere dos animais (Descartes, 1637/2018).

Segundo Rocha (2004), para Descartes, não existem sensações nos animais, apenas movimentos de matéria, uma vez que não pensam, não falam, não tem consciência corporal e, portanto, não sofrem. São “mero autômatos mecânicos, desprovidos de pensamento e de experiências sensoriais” (Rocha, 2004, p.351). Para a autora, Descartes evita utilizar a palavra animal, preferindo o termo besta ou bruto, justamente para desvincular a visão escolástica de que toda criatura viva é dotada de alma e inserir a nova tese, de que somente seres humanos a possuem. Para Descartes, os animais são capazes de expressar paixões, mas estas são por ele concebidas apenas como um movimento natural corporal, sem consciência sensorial (Rocha, 2004).

Seguindo nessa linha, o animal, já associado ao demoníaco, passa agora a representar a bestialidade, a barbárie, ou seja, aquilo que é brutal, grosseiro, monstruoso, maligno. O animal, destituído de alma, ganha uma dimensão negativa, marca do que deve ser evitado, excluído, marginalizado. Bourdellon e Ithier (2011) destacam o uso paradoxal do termo bestial para designar a crueldade tipicamente humana, como exemplo, os crimes de extermínio em massa, os crimes sexuais, o nazismo, exatamente aquilo que um animal jamais cometerá. Aqui, não é a besta da Idade Média, o representante do carnal, mas o bestial, aquilo que foi negado no humano, mas que é característico dele, não do animal. Para Maciel (2016), foi a cisão entre homem e animal, ocorrida na sociedade moderna ocidental, a partir do século XVIII, que possibilitou o deslocamento, para fora do humano, daquilo que se refere ao mal, à violência, à loucura, à luxúria. Para esta última autora, a demonização da animalidade começou a ocorrer ao longo da Idade Média, apoiada nos ideais cristãos, mas foi com o triunfo do pensamento cartesiano que ela ganhou amparo científico. “Para os adeptos dessa demonização, a parte animal, uma vez manifesta, despojaria o homem de sua humanidade, conduzindo-o ao grau-zero de sua própria natureza.” (Maciel, 2016, p. 17).

Freud (1856-1939) é fruto do iluminismo, mas também um pensador que propôs mudanças na visão epistemológica de sua época. Se, de um lado, Freud tem como herança um mundo cuja crença no poder da racionalidade humana é disseminada, por outro, com a psicanálise, ele insere outra forma de ver o mundo, onde a razão não é mais senhora de si. Se é a alma racional que possibilita inserir o humano em posição hierárquica superior, Freud quebra essa crença ao descrever três severos golpes que o homem sofreu em seu amor-próprio, com o avanço das pesquisas científicas: o primeiro, um golpe cosmológico,

com a constatação de que a terra não está situada no centro do universo; o segundo, biológico, com as pesquisas de Darwin indicando nossa proximidade aos animais; o terceiro, psicológico, quando a psicanálise mostra a presença dos processos mentais inconscientes, impossíveis de serem completamente dominados pela racionalidade (Freud, 1917/1996u). São três golpes no antropocentrismo, pois retira nossa casa, nosso corpo e nossa mente de um lugar privilegiado, central. Mas será que tais golpes conseguiram destituir o antropocentrismo?

3.3 Do Antropocentrismo ao Descentrismo: Contribuições da Psicanálise

Freud (1917/1996u) faz uma crítica à posição dominante que o ser humano estabeleceu perante os animais, ao dotar, exclusivo a si, uma superioridade racional e uma alma imortal. Ele lembra do totemismo primitivo, dos mitos, da arte de épocas primevas e das crianças, quando homens e animais coabitavam espaços, sem uma demarcação hierárquica entre ambos. Freud está propondo uma outra forma de ver os animais, tentando retirar a ruptura e inserir certa continuidade entre ambos.

Essa continuidade destitui o humano do lugar de espécie mais evoluída. No entanto, o animal não fala, não pode dizer nada de si; então, é o humano quem atribui o que ele é, que pensa dele o que quiser. Nessa linha marcada por um processo evolutivo, também criada pelo ser humano, é este quem comanda e diz quem está no topo ou na base. Mantém-se, assim, uma posição central ocupada pelo ser humano e que serve de referência para o restante dos seres vivos.

Por outro lado, Freud, com as descobertas psicanalíticas, destitui o humano deste lugar central, senhor de si e de todos. Laplanche (1992) associa a descoberta da imensidão do universo com a impossibilidade de se manter a ideia de existência de um centro, seja ele o ser humano, a terra ou o sol. O universo, com suas dimensões infinitas, coloca o ser humano diante de sua insignificância. Ao mesmo tempo, com Freud, o ser humano, com sua racionalidade, não ocupa mais a posição central daquilo que ele conhece, tornando difícil, assim, manter a ideia de uma posição central para o humano diante do universo.

Por outro lado, Gentile (2018) chama a atenção para o fato de que os animais, na psicanálise, têm sido interpretados ora como representantes de impulsos, ora como objetos libidinais, atuando apenas como suporte para o humano. Nesse sentido, o animal é uma extensão do trauma edípico, representando nossa culpa ou nossos impulsos, sempre

remetendo ao humano. Para a autora, é uma interpretação sustentada pelo antropocentrismo, uma vez que animais são somente objetos de extensão do humano.

A autora acima citada propõe outra saída, na qual humanos e animais são agentes que coabitam o mundo e nós somos um tipo de objeto num mundo de objetos. Nessa relação entre agentes e objetos, não cabe ao ser humano, ou à cultura, dominar a natureza, mas criar com ela um campo de coemergência de subjetividades, humanas e não humanas, em toda a sua diversidade inerente. Destituir a clivagem humano-animal não significa equipará-los a um mesmo, mas considerar uma multiplicidade de diferenças, nas quais o animal possa ter uma relação face a face com o humano (Direk, 2018). Isso significa que humano e animal são diferentes, mas não se justifica uma relação de domínio, em que o animal estaria a serviço do ser humano. Este continua sendo aquele dotado do *logos*, da racionalidade, mas isso não necessariamente implica uma qualidade superior, capaz de mantê-lo em posição hierárquica superior e, assim, dominar o que seria inferior, no caso, o animal.

Também Snaza (2018) faz uma crítica à interpretação que a psicanálise tem dado aos animais. Para ele, desde que Freud escreveu a frase, *nada animal é estrangeiro a nós*, a comunidade psicanalítica a tem interpretado como sendo a presença de uma animalidade no humano, aquilo fora do domínio da racionalidade, do ego, baseada, portanto, em uma visão epistemológica da época de Freud, antropocêntrica, não necessariamente a interpretação freudiana. Para o autor, à medida que surgem outras visões epistemológicas, cabe retornar a Freud e questionar o lugar da animalidade na análise.

Para Snaza (2018), apesar de Freud apontar, em vários pontos de sua obra, o humano como uma espécie animal dentre tantas outras, não foi essa a interpretação dada, de forma geral, pelos psicanalistas do século XX. O autor traz como exemplo a insistência, por parte destes, em diferenciar *Trieb* e *Instinkt*, criando assim uma quebra entre o que é humano, *Trieb*, e o que é animal, *Instinkt*. Dessa forma, não é mais a racionalidade o que nos separa dos animais, mas nosso inconsciente, mantendo assim uma visão antropocêntrica do mundo. Para o autor, vale retornar ao conceito de Freud (1905/2016)¹⁵, o qual transcrevo a seguir:

¹⁵ Trecho retirado da versão traduzida por Paulo César de Souza direto do alemão, que optou por traduzir *Trieb* por instinto, salientando a amplitude semântica do termo: impulso, impeto, sexual, o que aproxima ao *Trieb* alemão. O tradutor considera pulsão um neologismo desnecessário para a tradução da obra freudiana. (Souza, 2010).

Por “instinto” [Trieb] não podemos entender, primeiramente, outra coisa senão o representante psíquico de uma fonte endossomática de estímulos que não para de fluir, à diferença do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas de fora. Assim, “instinto” é um dos conceitos na demarcação entre o psíquico e o físico. (pp. 66-67).

Partindo da definição freudiana, segue Snaza (2018), o instinto [Trieb] pode ser pensado como fonte, presente no biológico, no corpo, mas não determinado, uma vez que é fonte para a criação humana. Mantém-se um elo com o corpo, sem recorrer ao determinismo biológico, pois existe algo a se modificar, a se criar. Nesse sentido, não é a pulsão (o que é exclusivo ao humano) que emergiu, ou se transformou, do instinto (o que estaria presente nos animais), tornando-se agora algo mais qualificado, ou evoluído, mas é a utilização do instinto, enquanto impulso, para criar algo novo, a cultura. Nesse sentido, a linguagem, a economia, a lei, a justiça não são qualidades superiores do humano, mas a expansão e a elaboração de impulsos presentes no humano e nos animais (Snaza, 2018).

Isso não quer dizer que homens e animais são iguais, ambos dotados do instinto ou do pulsional. Ao contrário, o que se considera é a existência de algo em comum, corporal, e, ao mesmo tempo, algo inerentemente humano, sua capacidade criativa. É diferente de assumir uma posição onde o humano evoluiu, saindo do instinto, primitivo, e adentrando no pulsional, algo que pertence somente aos humanos. O que se propõe é a existência de algo em comum, o corporal, que leva a diferentes caminhos, para o humano e para cada animal, considerando a multiplicidade de saídas, do ser humano e de cada animal, a maioria das quais nem sequer imaginamos.

Ao tirar o homem da posição antropocêntrica, a animalidade presente também no humano passa a ser vista não como a tradução de uma bestialidade não controlada, mas como força propulsora para a possibilidade de criar. Nesse sentido, se sonho com uma onça, não necessariamente significa algo humano projetado no animal, mas é possível pensar a possibilidade de incorporar algo da onça para criar algo em mim. Uma alteridade de fora trazida para dentro que passa a ter vida própria, uma criação interna. Nesse caso, não é algo do humano que está na onça, mas algo da onça que está no humano. Algo que afeta o humano e persiste. Conforme as palavras de Snaza (2018), o inconsciente é a possibilidade de criar a partir do afeto, é uma capacidade produtiva do corpo *humananimal*.

Se, por um lado, os animais foram vistos como seres inferiores por serem desprovidos de sistema linguístico, raciocínio ou consciência e, nessa lógica, entram

pensadores como Descartes, Heidegger e Lacan (Silva, 2021); por outro, eles ocupam o lugar do estranho, do outro, do diferente, do que não fala, o que leva o ser humano a buscar significados sobre o que o animal pensa, ou deixa de pensar. Nesse caminho, o animal pode deixar de ocupar o lugar de inferior e passar a representar uma alteridade, em toda sua complexidade, instituído até mesmo de um saber sobre o mundo. Assim, a frase freudiana citada por Snaza (2018), “nada animal é estrangeiro a nós”, pode ser lida e interpretada não como uma bestialidade não controlada presente no humano, mas como uma alteridade, que também pode se tornar humana, visto que introjetada, e que representa uma fonte para criação, o estrangeiro que, por representar também o mais íntimo, faz-se presente, não para ser dominado, mas para ser expresso. Nessa linha, apenas para ilustrar, surgem autores que buscam compreender a alteridade fora dos domínios do antropocentrismo, principalmente no campo literário, como Guimarães Rosa, Clarice Lispector, Jacques Roubaud, J. M. Coetzee, Rubens Figueiredo, dentre outros (Maciel, 2016).

Para Silva (2021), a poesia pode ser uma possibilidade de falar em nome do outro, sem se apropriar da linguagem do outro. O animal deixa de ser apenas símbolo utilizado pelo ser humano e se transforma em protagonista da história, o sujeito da narrativa, o “eu lírico”, onde cabe, ao poeta, exprimir em palavras algo que pensa ser próprio do animal. Nesse percurso,

o poeta é o fio condutor dos versos e estrofes e ele, em seu trabalho como guia para aquilo que não entendemos, no caso, a linguagem animal, deve ter a destreza de expressar, através da linguagem verbal, a linguagem animal (Silva, 2021, p. 932).

O poeta, para falar na voz de um animal, precisa conhecê-lo, estar na pele dele. Silva (2021) analisa uma poesia de Ted Hughes (1930-1998), *The jaguar*. Segundo a autora, o poeta cresceu cercado por paisagens selvagens e praticava, com frequência, a caça. Ela faz um paralelo entre a caça e a poesia: o caçador acompanha atentamente o animal e, em silêncio, busca o momento exato para capturá-lo e sacrificá-lo; o poeta, a partir de figuras de linguagem, constrói ritmos, expressões, espaços, tempos, com o objetivo de capturar espaços internos do ser, não para sacrificá-los, mas para edificá-los ou libertá-los.

É na observação atenta do poeta, aqui incluindo toda sua capacidade perceptiva, que se torna possível uma comunicação entre corpos físicos que se afetam e, portanto, constroem sentidos, pensando aqui dentro de uma semiótica peirceana. Nesta, a

linguagem pode ser entendida como um conjunto de signos, percebidos pelos diversos órgãos dos sentidos (visão, audição, paladar, tato e olfato) e que serve de comunicação entre indivíduos (Melo & Melo, 2015). Para as autoras, um sinal, quando captado pela percepção, e associado a uma lembrança, transforma-se em signo, mensagem ou representação, ou seja, algo que significa, simboliza ou representa alguma coisa. Inclui a linguagem verbal e não verbal, uma vez que não depende da palavra, mas da possibilidade de representar alguma coisa para alguém.

Nesse sentido, o poeta é aquele que constrói, insere palavras, dá sentido, a partir do que ele comunica na relação com o animal, enquanto corpos, sejam físicos, concretos, ou imaginários, sonhados, que se afetam. Quem constrói sentido é o humano, pois é dele a capacidade criativa, mas a busca é por traduzir o que ele vivencia na relação com o animal. Percebam que é uma forma diferente de olhar para o animal: ele deixa de ser apenas um objeto onde se projeta algo do humano, e passa a ocupar o lugar do enigma, do não saber, daquele que espera por uma tradução, um sentido.

Snaza (2018) propõe pensar a sexualidade enquanto práticas não reprodutivas que afetam e que exercem papel fundamental na origem e desenvolvimento da linguagem. Aqui, o autor amplia para uma linguagem humana e animal, pois se a linguagem está ligada ao afeto, e este a trocas corporais, a construção de sentidos depende da capacidade em estabelecer relações ampliadas com os outros, inclusive com os animais. Relações aqui não de domínio, como pressupõe o humanismo antropocentrismo, mas de coexistência, estabelecidas entre humanos e animais, onde o animal possa ocupar o lugar de agente. Diz o autor:

Na verdade, eu poderia propor que apesar do pensamento consciente sobre quem somos e como nos relacionamos com os outros ter sido severamente limitado pelo humanismo antropocentrismo, isso não altera, de forma nenhuma, o fato de que nós somos alguma coisa outra que o humanismo pressupõe, e nossas relações, incluindo as de parentesco, são mais amplas e estranhas do que suspeitamos. (Snaza, 2018, p. 25, tradução nossa).

Assim, o animal, na relação com o humano, o afeta, o provoca, por isso o papel de agente. Nesse processo, o ser humano, ao ser afetado, cria sentidos, na relação com o outro. Ao tentar reconhecer algo do outro, ao mesmo tempo, o ser humano transforma o que do outro foi captado, pois o que era externo passa a ser interno, agora transformado. Por isso, a sexualidade enquanto práticas não reprodutivas que afetam. A sexualidade,

aqui, entrelaçada à capacidade de criar sentido do humano, não no campo da racionalidade, mas do que é sentido no corpo e pelo corpo.

Na mesma linha, Lima (2019) desenvolve um trabalho sobre educação sensível, no qual o aprender se dá a partir das experiências corporais. A autora faz uma associação entre o *Movimento Antropofágico* do Modernismo brasileiro, o canibalismo e a prática de criar sentidos a partir do sentido no corporal, lembrando que “o ato de devorar é também o ato de descobrir-se em meio aos sentidos e à plasticidade do nosso corpo, que nos possibilita viver experiências no mundo, percebendo-o, criando e recriando-o, a partir da nossa relação com o outro.” (Lima, 2019, p. 15). A autora busca, ao longo de seu trabalho, demonstrar a possibilidade de uma educação ancorada na relação com o outro, a partir da experiência, em que o corpo é o campo do conhecimento e da reflexão. Longe da dicotomia entre razão e sensibilidade, o pensamento concretiza-se no sensível, na experiência vivida.

Nesse sentido, a construção de sentido a partir da relação com o animal implica um ato de devorar, onde uma experiência vivenciada é trazida para dentro do corpo e, em seu interior, abre para o ato de criar-se e recriar-se, sempre numa relação, iniciada na vivência com o animal e estendida a uma relação com um outro humano - o analista, por exemplo.

Vale lembrar que a fundação do aparelho psíquico, na primeira tópica freudiana, ocorre a partir das percepções recebidas no corpo na relação com o objeto. O inconsciente freudiano é formado pelas percepções retidas, capazes de se associarem para formarem as representações. No “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1950/1996zq) propõe três sistemas de neurônios para representar os processos psíquicos. O sistema ϕ representa os neurônios da percepção. São eles que mantêm contato com o mundo exterior sem nada deter dele, sua função é transportar estímulos para os neurônios ψ . Estes são capazes de reter parte da excitação e, assim, estão relacionados com a presença da memória. Nestes dois sistemas neuronais (ψ e ϕ), não existe qualificação dos processos, apenas o fator quantitativo e o princípio da constância, ou seja, a tendência em manter o nível de excitação no aparelho psíquico o mais baixo possível. Os processos psíquicos acontecem sem que haja qualquer consciência ou qualificação, apenas circulação de afeto, ou seja, excitação. Existe algo operando no psiquismo de que nada se sabe a respeito. São independentes da consciência e regidos pelo princípio do prazer.

Ainda no “Projeto”, Freud preconiza uma situação primitiva, em que o bebê, ao receber uma estimulação interna, a presença da fome, por exemplo, promove uma

descarga motora. Simultaneamente, o bebê recebe o alimento mediante um auxílio externo, um outro que o nutre, resultando assim na vivência de satisfação. Esta vivência será registrada no psiquismo, como traços de memória, que, ao se associarem umas às outras, poderão formar uma representação psíquica.

São odores, sabores, visões, audições, percepções táteis, todos estes estímulos captados do mundo exterior, como também estímulos recebidos do interior; todos eles são sentidos no corpo e ganham lugar no psiquismo, como traços mnêmicos que se associam uns aos outros para formar uma representação. Uma excitação, sentida no corpo pelo sistema perceptivo, sistema ϕ , adentra no psiquismo e ali permanece fixada, possibilitando a associação entre elas e a formação de representações.

É, portanto, o sistema ψ que possibilita inserir a excitação sentida no corpo no interior do psiquismo. O que o corpo vivenciou pelo sistema perceptivo ganha espaço no mundo interior, a partir da retenção de traços mnêmicos no sistema psíquico. O que era de fora é trazido e mantido dentro, através da retenção de parte da excitação que chega pelos neurônios. Assim, o que era externo vira interno, fonte para a formação dos traços mnêmicos e das representações.

Pensar o animal como agente não significa atribuir-lhes o poder de fala ou outros atributos humanos. Significa, ao contrário, reconhecer a diferença e, mesmo assim, poder estabelecer um tipo de relação em que o humano possa adentrar no animal, e, simultaneamente, o animal adentrar no humano, pois se quebra a dicotomia e a ruptura entre eles e se estabelece um *continuum* - uma possibilidade de passar de um lugar ao outro. O animal como ser que afeta, penetra e produz algo interno no humano. No entanto, vale salientar que o ato de criar que conhecemos é humano, assim, é o animal que adentra no humano, pois é incorporado por este, ou é o humano que se projeta no animal.

Nesse sentido, o ser humano busca tornar-se outro para que possa falar em nome do outro. Para isso, a arte, a ficção, a imaginação podem ser um acesso, uma possibilidade de aproximação ao espaço do outro, do animal, um outro que era externo e virou interno. Não significa escrever sobre o animal, mas escrever como um animal, buscar estar no lugar dele, respeitando o que lhe é característico. O animal não como metáfora do humano, mas como aquele que participa de um encontro. Humano e animal como aqueles que tem algo em comum, por isso podem se comunicar e, ao mesmo tempo, são diferentes, pois mantém-se o que pertence a cada um, sua singularidade. O ser humano enquanto aquele que busca encarnar no lugar do outro, sabendo que jamais poderá apreendê-lo em

sua totalidade, posto que não comungam de uma linguagem comum. Diz Maciel (2016, p.46-47):

Pensar, imaginar e escrever o animal não deixa, portanto, de ser uma experiência que se aloja nos limites da linguagem, lá onde a aproximação entre os mundos humano e não humano se torna viável, apesar de eles não compartilharem um registro comum de signos. E, ainda que sempre falhe tal experiência de traduzir esse “outro mais outro que qualquer outro”, que está fora e dentro de nós mesmos, a poesia deixa sempre um resto, um rastro de saber sobre ele.

Uma aproximação em que a alteridade é mantida, não negada, pois o animal é, e sempre será, o outro, o estrangeiro, aquele que não compartilha os mesmos signos que nós humanos, mas, ao mesmo tempo, está dentro, no mundo interno, no psiquismo. O animal mantém-se outro em sua singularidade, sem ser transformado em um objeto a ser utilizado apenas como uma metáfora do humano.

Landowski (1997/2012), ao pensar a alteridade sob a perspectiva da semiótica, chama a atenção para o fato de que a negação da alteridade pode surgir a partir de dois movimentos: a tendência em assimilar a diferença de forma a ajudar o estrangeiro a livrar-se daquilo que o faz o outro, reduzindo o outro ao mesmo; e, por outro lado, rejeitar e excluir o outro, considerando-o como um eterno invasor. Ambos os movimentos fazem parte de uma única e mesma operação: padronização e ingestão do mesmo e triagem e eliminação do outro. No primeiro caso, o que é diferente deixa de ser outro, pois é assimilado pela massa, numa tendência a buscar o desaparecimento da alteridade. No segundo, o diferente é excluído e eliminado.

Sob a perspectiva do autor supracitado, se determinada identidade é vista como referência, tudo o que demarca uma diferença em relação à referência é tido como outro que, numa relação de poder, deve ser excluído ou integrado. Nesta relação hierárquica, o que destoa da harmonia deve ser excluído ou assimilado. O outro é um objeto perante o discurso do grupo de referência. No entanto, pensar em alteridade implica dar voz ao outro, enquanto ativo no processo, pois, ao invés de pensar em um centro, uma referência com hierarquia superior e as diferenças que levam ao distanciamento do centro, o que se coloca é um outro e a possibilidade da existência de uma variedade deles, coabitando, cada qual com sua identidade, característico ao que lhe é próprio.

Pensar o animal enquanto agente significa admitir sua alteridade, sem buscar excluí-lo, inserindo-o no lugar do negativo, nem tampouco integrá-lo, transformando-o naquilo que pertence a mim. Na primeira condição, o animal é aquele que não tem

racionalidade, não tem pulsão, não tem consciência, não tem alma; na segunda, o animal é apenas o objeto sobre o qual eu projeto o que é meu. Ambos os movimentos partem de uma visão epistemológica antropocêntrica, baseada na concepção de que o entendimento do mundo se dá somente a partir da racionalidade.

O que se propõe é uma abertura ao olhar o animal, não no campo do domínio, mas como tentativa de reconhecimento. Sempre uma tentativa, pois não partilhamos os mesmos códigos de linguagem, por isso falha. Quem constrói sentido é o ser humano, mas o animal afeta e esse afeto, dentro do humano, adquire movimento, se cria e se recria, gerando significações como também sensações.

No entanto, para acessar o animal que proponho aqui, é preciso renunciar ao logos e partir por outro lugar. O que faz o método psicanalítico? Propõe a associação livre, quando o paciente fala o que lhe vem à cabeça, mesmo que destituído de sentido. Do outro lado, a atenção flutuante do analista possibilita uma escuta, a do inconsciente, abrindo uma possibilidade para reconstrução de sentidos. Em análise, quando falamos, nos perdemos nas palavras e entramos em outra linguagem, uma linguagem das coisas, do inconsciente. Lugar onde se provoca uma ruptura das coisas nomeadas e abertura para outro sentido (significado), a partir do sentido (pela percepção).

Nessa linha, o animal pode ser pensado como um facilitador para uma possibilidade de desconstrução, de quebra de sentido e de reabertura - momentos quando um novo sentido pode ser construído, a partir de palavras, a associação livre, mas não no campo da racionalidade. Lembrando que o animal dito aqui não se refere ao animal físico, mas ao imaginado. O animal, em sua linguagem própria, aproxima-se da psicanálise, pois remete a um não-saber, a algo que busca por tradução e, simultaneamente, mantém-se no campo do intraduzível. Para Galvão (2017), a linguagem animal enquanto comunicação de alma para alma, força que não pode ser amansada, adestrada, disciplinada, domesticada, “momento estranho [estrangeiro] ou inumano; diferença de dentro, do interior, de um aparelho da alma que resiste à morte na escritura” (p. 689).

Cimatti (2016) desenvolve a tese de que nós, seres humanos, não apenas nos comunicamos pela mediação das palavras, mas também pensamos por meio delas. Para o filósofo, a linguagem humana focou a atenção naquilo que interessa à mente, perdendo a capacidade de assimilar a experiência como um todo. Para o autor, quando se pensa a partir da dicotomia humano/animal, – o primeiro considerado sujeito, alma, ser, mente, cérebro, ou qualquer outro sinônimo; o segundo, o corporal, governado pelo primeiro –,

insere-se automaticamente a noção de transcendência, ou seja, algo além da experiência concreta, inaugurando assim outra dicotomia, o transcendental e a realidade.

Cimatti (2016) compara a linguagem a um zoológico da vida pois, ao nomear, capturamos algo do mundo e o transformamos em uma entidade transcendental. O leão está para a jaula assim como o objeto está para o nome: o leão perde sua condição de fluxo, de transformação, e permanece estático, enjaulado. Por isso, para o autor, “o zoológico é a manifestação perfeita da lógica da linguagem e dos nomes”. Ao pensar por palavras, perde-se a capacidade de assimilar a experiência a partir da percepção: foca-se no que interessa à mente, no sentido significado e o sentido percebido é esvanecido.

A animalidade humana seria, para Cimatti (2016), uma tentativa de imaginar o ser humano vivendo uma experiência única, sem dividi-la em mente e corpo, transcendência e realidade, um estado posterior à linguagem. Não um retorno à animalidade, posto que o animal não possui a linguagem humana, mas um passo à frente, um tornar-se animal, olhando a natureza como fluxo, multiplicidade de seres, em constante transformação, sem hierarquia entre eles, sem divisão entre sujeito e objeto. Diz o autor:

O foco desse conceito é “tornar-se ele mesmo”, uma nova possibilidade de ser humano que deixa sujeitos e objetos para trás. O animal para o qual esse “tornar-se animal” se dirige não é um animal da realidade, como um cachorro ou um peixe. O animal do “tornar-se animal” ainda não existe. Ele ainda não existe porque cada animal existente está colocado antes da linguagem (como um dispositivo cognitivo), enquanto que o “tornar-se animal” está além da linguagem. Então, apenas um ser humano, ou seja, um animal que fala, pode querer se tornar um ser vivente pós-linguagem. (Cimatti, 2016, p. 46, tradução nossa).

O ser humano como aquele que fala e produz sentidos ao falar. É o que nos ensinou Freud com o método psicanalítico: colocar a pessoa para falar e, nesse processo, é ela quem cria sentidos novos, na relação com o psicanalista, quando este for capaz de permitir um não-saber, para que um sentido novo seja criado. Quando o psicanalista permite se colocar como um faltante, quando ele nega uma resposta explicativa, é que o analisando pode construir um sentido que faça sentido para ele e que pode ser ressignificada em cada momento de questionamento e de recriação. Um saber não no campo do hierárquico, mas do relacional.

Ainda segundo Cimatti (2016), a animalidade humana seria uma nova forma de ver o mundo no sentido da imanência, não da transcendência. Uma condição que escapa do imperialismo da linguagem humana, uma vez que não propõe categorizar, nomear,

mas fazer nascer novas formas de existência, mais próximas a dos animais, em interação e fluxo constante com o entorno e as percepções deste. O que era estático cede lugar ao fluxo, ao movimento, às transformações.

Dessa forma, a animalidade humana, citada por Cimatti (2016), aproxima-se do que se busca numa sala de análise: ao invés de categorizar, fechar em significado, a psicanálise freudiana propõe abrir para a significação. Vejamos a técnica da interpretação dos sonhos. Nela, Freud (1900/1996c) propõe quebrar o relato dos sonhos em partes e solicitar ao analisando a associação livre a partir de cada elemento deste. O relato é uma fachada que encobre, esconde, possíveis significados dos sonhos. A cada retorno, é possível abrir para novas significações. Enquanto o relato é engessado, a interpretação psicanalítica dos sonhos é uma abertura para novas significações, em uma experiência concreta da dupla na sala de análise, onde o pensar não está ligado à lógica racional, mas a outra lógica, a do inconsciente, marcado pelas percepções, outrora externas, agora internas.

Vale retomar ao que Freud compreende por memória. No “Projeto para uma psicologia científica” (Freud 1950/1996zq), a memória é resultado das diferenças nas facilitações entre os neurônios ψ . Entre os neurônios da percepção não existem as barreiras de contato, de forma que a excitação flui livremente, não possibilitando a formação de traços de memória. No entanto, entre os neurônios ψ , existem as barreiras de contato, cujo grau de facilitação é variável entre elas. Quanto maior o grau de facilitação entre os neurônios ψ , menor a resistência à passagem da excitação. Uma vez que o aumento de excitação gera desprazer e, sua diminuição, o prazer, vias de maior resistência são abandonadas em detrimento de outras com maior facilitação de escoamento da excitação. A memória, portanto, seria resultado das diferenças nas facilitações entre os neurônios ψ . Estes serão mais permeáveis quanto maior a quantidade de excitação que chega até eles, ou maior o número de vezes em que excitação flui entre eles. Uma condição mutável, não estática.

Freud (1950/1996zq) propõe uma memória de fluxo, não de retenção, uma vez que pelo seu modelo, a memória está relacionada com o fluxo de excitação por meio dos neurônios, não com um conteúdo ideativo supostamente guardado no interior do psiquismo. Pela memória ser fluxo, não estática, ela se modifica, se rearranja de tempos em tempos.

Na carta 52, Freud (1950/1996zp) propõe um quadro esquemático para o aparelho psíquico, onde nos polos estão os neurônios da percepção e a consciência e, no centro,

três registros psíquicos: os indicadores da percepção, o inconsciente e o pré-consciente. Na passagem de um registro a outro, também chamado transcrição ou tradução, ocorre um ajustamento quantitativo, um fluxo de energia, liberando assim a excitação do sistema. A transcrição se completa a partir da ligação de uma representação verbal, quando alcança o terceiro registro, o pré-consciente. Neste modelo freudiano, a memória está presente nos três registros psíquicos e está relacionada com o fluxo de excitação pelas vias de maior facilitação, portanto uma excitação sentida pelo sistema perceptivo.

Nesse sentido, a teoria freudiana não apenas confirma uma memória de fluxo, mutável, como também a vincula à percepção. É o sentido, pelo sistema perceptivo, que vai ganhando associações, ligações entre neurônios, nos diferentes registros psíquicos, conforme o grau de facilitação entre eles, até que a tradução se complete com a associação de uma representação verbal, um sentido, um significado, ao sentido no corporal. A palavra, como representação verbal, portanto também recebida pelo sistema perceptivo, se liga a outras representações, inconscientes, que se originaram de associações de indicadores perceptivos, retidos no sistema ψ . Um processo até aqui exclusivamente quantitativo, uma vez que envolve fluxo de excitação, e também mutável e alheio à consciência.

Nesse modelo de produção de sentidos, o animal, apesar de não falar e também não compreender as palavras, compartilha com o humano um espaço, provoca e, ao mesmo tempo, é provocado, numa relação de corpos que se afetam e se comunicam. Tal experiência deixa marcas no psiquismo humano e tais marcas não são estáticas, mas passíveis de constantes movimentos, significações, ressignificações, transformações, enfim.

Dominique Lestel é um filósofo que vem desenvolvendo importantes trabalhos sobre a questão animal. Para ele, pensar o animal como sujeito que possui características comportamentais e cognitivas que lhes são próprias representa, ao humano, a quarta ferida narcísica (Lestel, 2014). Segundo o filósofo, a etologia tem demonstrado que os animais utilizam ferramentas, mentem, possuem estratégias sociais e políticas, desenvolvem sistemas de comunicação complexos e apresentam comportamentos culturais (Maciel, 2012/2016). São comportamentos adquiridos socialmente, que podem variar de um grupo a outro, podendo também ser transmitidos no interior de um grupo. Para Lestel, esses resultados contrapõem as bases da etologia clássica, propostas por etólogos objetivistas dos anos 50 e 60, em que os animais teriam sempre o mesmo comportamento, seriam naturais e típicos para a espécie (por isso, instinto), e funcionariam tendo por base suas

necessidades biológicas ou vitais. Ao contrário, o que a etologia tem demonstrado nos últimos anos é a existência de sistemas de comunicação complexos entre os animais, muitos dos quais não conhecemos (Bessis, 2006; Lestel, 2014).

Vale salientar que, quando trago aqui artigos que buscam quebrar a barreira, a cisão entre o humano e o animal, ressalto novamente que isso não significa equipará-los como sendo iguais. Ao contrário. Proponho olharmos para os não-humanos fora da hierarquia humano-animal, reconhecendo a complexidade e a diversidade entre eles. O ser humano é mais uma espécie, dentre tantas outras, todas viventes de um mesmo espaço, a Terra, cada qual com suas características que lhes são próprias.

Para Lestel (2014), apesar de existir a possibilidade de cultura entre animais, isso não significa que a relação que um humano estabelece com um animal será a mesma de uma relação entre humanos, uma vez que somente as culturas humanas apresentam suas dimensões simbólicas, representações, crenças, sua língua. Para o autor, apesar do animal não ser capaz de fazer narrativas ou construções simbólicas, humano e animal compartilham uma vida em comum, uma comunidade de viventes, por isso se afetam, num campo onde a natureza e a cultura se entrelaçam. Para Lestel (Maciel, 2012/2016), “foram os animais que ensinaram o homem a ser homem” o que contraria a ideia ocidental de que os humanos deixaram de ser animais para se tornarem homens: uma identidade humana que se constrói *com* o animal e não *em oposição a* ele. Nesse sentido, o homem sai de uma posição hierárquica superior e transforma-se em um que vive dentre outros. Diz Lestel:

É tão absurdo alegar que o homem é mais importante que o animal, como afirmar que o coração é mais importante que o cérebro. A vida partilhada de homens e animais deve ser pensada analogicamente, mais como órgãos que constituem um mesmo corpo do que como indivíduos que compartilham um espaço social comum, no qual seja necessário discutir seus respectivos lugares. A questão importante não é saber como viver com o animal, mas como eu me constituo através do animal e, inversamente, como certos animais se constituem através de mim. (Maciel, 2012/2016, pp. 142-143).

Se na cultura ocidental o animal é visto como inferior, em outras culturas, na ameríndia, por exemplo, homens e animais ocupam a mesma posição. Por isso, Lestel (2014) propõe uma etnoetologia, ou seja, um campo do saber que busque conhecer a forma como diferentes culturas pensam o animal e seus comportamentos, uma vez que,

para ele, na cultura ocidental, a etologia é antropocêntrica e etnocêntrica, o que não significa dizer que em todas as culturas ela se sustente nessas bases.

Quando trago a mitologia ameríndia para pensar as representações de animais nessas culturas, busco ampliar o olhar que temos em relação aos animais, pois quando o analisando, na sala de análise, e uma produção cultural, em uma clínica ampliada, trazem um sonho, uma experiência, uma fantasia ou uma produção artística relacionada com os animais, talvez eles possam partir, entre outros, de um pressuposto não antropocêntrico. Cabe ao psicanalista enxergar essa diferença, pois, assim, se abre uma possibilidade de adentrar num outro campo, que não do animal enquanto objeto onde projetamos algo do humano, mas o animal enquanto tal, um coabitante, uma existência em sua singularidade.

CAPÍTULO 4

OS ANIMAIS E A PSICANÁLISE

4.1 Os Animais na Clínica Psicanalítica

Os animais estão presentes na clínica psicanalítica de variadas formas, desde os casos descritos por Freud, como o Pequeno Hans (1909/1996h), o Homem dos ratos (1909/1996i) e o Homem dos lobos (1918/1996v), até os de outros psicanalistas, como, por exemplo, em Ferenczi (1913/2011) e em Dolto (1981). Neles, os animais se apresentam no discurso do paciente, no relato de sonhos, de fantasias, de vivências, despertando atenção, interesse e terror.

A presença frequente dos animais no relato dos analisandos pode nos levar a pensar possíveis lugares para eles na mente humana. Quando um paciente traz o animal para a sala de análise, o que ele pode querer dizer ao analista? Vale salientar que estou falando aqui do animal imaginado, sonhado, memorizado, ou de sua presença física, concreta, não apenas na sala de análise, mas também nas vivências do analisando. O animal enquanto aquele que deixou marcas, memórias, sejam elas vividas ou fantasiadas, e que se apresenta no relato do paciente.

Começo por descrever algumas formas em que os animais se manifestam no relato clínico. Meu objetivo não é analisar cada caso, até porque são todos clássicos da literatura psicanalítica e, como tal, ensejam profundas reflexões e discussões. Minha pretensão, nesse momento, é trazer um panorama da forma como os animais se apresentam nesses casos e a interpretação dada pelos autores, especificamente em relação a eles.

No caso Hans, por exemplo, Freud (1909/1996h) descreve o mecanismo psíquico da fobia e os diferentes deslocamentos da angústia de uma criança de quatro anos e meio, envolto pelas questões ligadas às diferenças entre os sexos, ao nascimento de bebês, às fantasias edípicas, ao autoerotismo e, por fim, ao terror da castração. No caso clínico interpretado por Freud, o cavalo ocupa papel central, como um objeto para onde o menino desloca sua angústia. O cavalo de Hans não é o animal, mas o pai projetado nele. Na identificação cavalo-pai, o menino desejava que o pai caísse, do mesmo modo como vira cair um cavalo. Por consequência, temera que o cavalo o mordesse assim como temera o castigo do pai. Para Freud (1909/1996h), o animal ocupou o lugar de um objeto fóbico para que assim Hans conseguisse manter-se próximo ao pai. O pequeno Hans é, portanto,

um caso típico de histeria de angústia, em que o cavalo ocupa o lugar de um objeto no qual a angústia se liga para que assim possa ser evitada.

No caso de neurose obsessiva, descrita por Freud (1909/1996i), o animal também ocupa papel de destaque (Freud, 1909/1996i). O paciente, um jovem advogado, culto e educado, era perseguido por um relato que escutara de um capitão quando prestara serviços militares. Consistia em uma tortura praticada no Oriente, na qual se introduzia um rato vivo no ânus do torturado. Ao relatar a cena, o paciente era acometido de intenso terror. Havia também uma fantasia adjacente de que as pessoas a serem submetidas ao castigo seriam a dama, a quem nutria um amor idealizado, e o pai, já falecido. Este também havia sido do exército, onde teria perdido seu dinheiro em jogo e contraído uma eterna dívida, reatualizada no paciente. Freud interpreta a fantasia narrada colocando o pai como objeto torturador e a subsequente hostilidade do paciente contra o pai. Também no caso, Freud associa a palavra rato (*ratten*) à dívida (*raten*), à rato de jogo (*spielratte*) e ao casamento (*heiraten*), todas com sonoridade próximas, porém com significados diferentes. Assim, o autor constrói uma equivalência entre rato-pênis, rato-criança e rato que devora o pai, ligando a fantasia com o rato ao complexo paterno. O rato, ora representando a criança que penetra e morde o pai, ora na posição do pai, que tortura e castiga a criança.

No caso do Homem dos Lobos (Freud, 1918/1996v), é um sonho ocorrido próximo aos quatro anos de idade que irá separar uma fase de criança rebelde e o aparecimento da neurose infantil. Nele, a criança estava deitada na cama, a janela do quarto se abre e o menino vê, do lado de fora, lobos brancos, que mais se pareciam com raposas ou cães pastores, sentados numa árvore, uma grande noqueira. Os lobos estão quietos e tinham o olhar fixo sobre o menino, tudo acompanhado de grande terror de ser comido por eles.

O relato é feito pelo paciente já adulto, quando iniciara sua análise. Para Freud (1918/1996v), o paciente, quando criança, teria ouvido, de sua babá, a ameaça de que crianças que se masturbavam ficavam com uma ferida no lugar, reforçando assim o terror à castração do menino. Com isso, segue Freud, a criança regrediu a uma organização pré-genital anal-sádica, manifestada na crueldade para com os animais, como exemplo, arrancar asas de moscas, esmagar besouros e, em imaginação, bater em animais grandes, obtendo assim uma satisfação sádica na relação com a babá e masoquista, na relação com o pai, uma vez que deste recebia os castigos. Com o sonho relatado acima, a rebeldia é substituída por uma fase fóbica, na qual o animal causador da ansiedade não era acessível

à observação, como o cavalo do Pequeno Hans, mas presente em histórias e figuras infantis, no caso, o lobo. Essa fobia será depois transformada numa devoção religiosa obsessiva. Para o autor, o lobo é o primeiro substituto do pai, sendo posteriormente substituído por Deus.

Ferenczi (1913/2011) segue a mesma linha freudiana, ao considerar o animal como um substituto paterno. O caso descrito pelo autor refere-se a uma criança com cinco anos de idade que, após uma viagem de férias que tivera aos três anos e meio, desenvolve intenso interesse por galos, galinhas e pintos. Na viagem, conhecera um galinheiro e, então, ali permanecia por horas contemplando as aves, as imitando com cocorocós e cacarejos. Ao retornar das férias, a criança permanece com o interesse nessas aves e, em brincadeira, passa a moldar galos e galinhas com jornal para, depois, levá-los à cozinha para serem degolados e cortados em pedaços.

Ferenczi (1913/2011) salienta a atitude ambivalente do menino para com as aves, ora as degolando e fatiando, ora as beijando e acariciando, como uma ambivalência relacionada ao pai, pois este, embora amado e respeitado, é também por ele odiado, uma vez que é o pai o responsável por lhe restringir prazeres sexuais. São, portanto, afetos inconscientes dirigidos aos humanos, mas deslocados aos animais. Aqui, Ferenczi segue Freud ao interpretar o animal como o representante paterno.

Nos casos acima descritos, o animal está ligado ao complexo de Édipo, mais especificamente, ao complexo paterno, no qual o animal representa ora o pai, ora a criança. Nessa linha, a angústia liga-se ao objeto fóbico, amado e temido, resultado de uma defesa contra o terror da castração. O cavalo como o pai a ser morto, para que o menino pudesse ficar com a mãe, e o lobo como o pai a ser comido, para nele transformar-se e, assim, ter a mãe. Os animais como representantes paternos, seja na organização anal-sádica, como o objeto que penetra, morde e tortura, seja na organização oral, como objeto a ser incorporado, ou na organização fálica, como objeto a ser vencido.

A partir dos casos descritos, podemos observar a presença dos animais associada ao sintoma neurótico, atuando como um receptor de projeções do humano e objeto de transferência de sentimentos inconscientes. Nesse sentido, os animais seriam como suportes para a simbolização de fantasias infantis, atuando como um objeto para onde se projeta afetos da pessoa.

Nessa linha de pesquisa, outros autores seguiram Freud. Shengold (2005/2018) cita o rato como animal no qual normalmente projetamos os impulsos agressivos, destrutivos e canibais, podendo estar representando o torturador ou a vítima. Schowalter

(2005/2018) traz o cavalo como símbolo de força e virilidade, símbolo de poder, como força bruta e financeira, e também de potência sexual. Escoll (2005/2018) cita o cachorro como objeto de projeção dos conteúdos inconscientes como a agressividade, a hostilidade e a sexualidade. Nesses três autores acima citados, o animal aparece como símbolo de nossos impulsos mais primitivos, ligados à destrutividade e à sexualidade, sendo o animal um representante do humano, seja como figura de identificação narcísica, seja como objeto de projeção de conteúdos inconscientes negados e recalçados. O animal como símbolo do humano, sendo, portanto, antropomorfizados.

Rao (2005/2018) propõe pensar o animal não apenas como depositário de sentidos, mas também como fonte de associações a partir de uma vivência/experiência da dupla na sala de análise. O autor, ao estudar os lobos na literatura psicanalítica, observa que existem diferentes interpretações para o Homem dos Lobos (Freud, 1918/1996v), seja ela a freudiana, a lacaniana ou a kleiniana, cada qual apoiando-se na fenomenologia, no símbolo, no mito, na metáfora, no sintoma, no desenvolvimento psíquico, na fantasia, nas identificações. De qualquer forma, o autor destaca que, ao invés de buscar sentidos, significados, teorias, talvez a presença do lobo na sala de análise possa ser uma saída para analista e analisando criarem/descobrirem juntos um panorama do lobo, fonte de múltiplos discursos a partir de uma vivência mais corporal do que intelectual, uma vivência a dois. O animal como aquele que, de alguma forma, perturba, provoca, mas é a dupla analista-analisando que vivencia e busca sentidos.

Nessa linha, o animal não é somente um receptáculo de conteúdo, pois passa a ser um objeto que provoca, que leva a associações. Há uma mudança na forma de olhar o animal, pois ele adquire certo status de agente, capaz de despertar e criar novas associações, uma via de mão dupla, seja a partir do animal, seja a partir do humano, na qual o animal não associa, mas desperta associações. Existe algo do incognoscível no encontro, em que o animal é, para além do meu conteúdo escondido, algo completamente estranho a mim e que me provoca, seja ele enquanto presença física - o outro de fora -, como também o animal fantasiado - o outro de dentro. Adentramos, assim, no campo da ausência de representação, do vazio.

Shani (2017) lembra que os animais não falam. Por isso, quando um animal é inserido na sala de psicoterapia, aqui na forma física, a dupla precisa pensar, imaginar, como o animal se sente, desenvolvendo assim a função reflexiva sobre sentimentos, transformando em palavras o que foi sentido durante a sessão. O ponto de partida é o físico, o toque, o movimento, o não verbal e o resultado pode ser uma comunicação, a

partir do lúdico e dos sentidos (o que é sentido no corpo). A autora está trabalhando com o animal como presença física, mas podemos estender essa interpretação para o animal sonhado, imaginado. O animal que já esteve presente na história do paciente e deixou marcas, tornou-se o animal interno, já transformado e em constante transformação, o animal sentido no corporal e inserido na mente, o de fora que se tornou interno, vivo e atuante.

Assim, o animal não perde o espaço como objeto de projeção, mas ganha também outro espaço, aquele que desperta novas associações. Isso porque o animal, no contato com o humano, proporciona, para este, os mais variados sentimentos, sejam eles de alegria, bem-estar, acolhimento, como também de medo, de vazio, de não saber, despertando o lúdico e o horror. O animal é o outro por excelência, aquele que interage com o humano, mas não fala, por isso enigmático, capaz de despertar as mais variadas sensações no humano.

Nesse sentido, os animais têm sido utilizados como importantes colaboradores em variados tratamentos em saúde. Sua presença física em interação com o paciente, técnica conhecida como Terapia Assistida por Animais, tem favorecido a resposta a diversos tratamentos, no campo físico e mental (Ichitani et al., 2021; Shani, 2017). Nessa linha de pesquisa, o papel do animal é transmitir e despertar sentimentos positivos no humano, sendo utilizado como uma alternativa para humanizar tratamentos de saúde, uma vez que possibilita trocas de carinho e afeto, levando a melhores respostas ao tratamento instituído. O animal enquanto suporte para adentrar no irrepresentável. Assim, a presença do animal não se restringe a tratamentos em saúde mental, mas se dissemina a outros objetivos terapêuticos.

Na psiquiatria, Nise da Silveira (1905-1999) foi uma das pioneiras em utilizar o animal como coterapeuta, num esforço contínuo por resgatar a dimensão humana dos denominados loucos, procurando um canal de comunicação entre o universo interior do esquizofrênico e a psiquiatria (Silveira, 1981/2015). Durante seu trabalho, em um hospital psiquiátrico, a visita inesperada de uma cadela abandonada fez a psiquiatra se atentar para a possibilidade do animal atuar como elo entre paciente e terapeuta. Ao pegar a cachorra no colo, Nise percebe o olhar atento de um dos internos. Perguntou a ele se desejava cuidar do animal, recebendo de imediato a resposta afirmativa. Desse encontro, nasceu a cachorrinha Caralâmpia, primeira coterapeuta da instituição.

Silveira (1981/2015) descreveu a importância do animal como ponte para a saúde mental, um ponto de referência estável no mundo externo, uma vez que é capaz de dar

afeto de forma incondicional, trazendo calor e alegria ao ambiente psiquiátrico hospitalar. Desenvolveu o conceito de afeto catalisador, uma presença silenciosa, rica em afeto, capaz de estimular os processos de criação no paciente. Para a autora, um terapeuta deve agir como um catalisador, ou seja, atuar como um apoio no qual o paciente possa investir afetivamente.

Silveira (1981/2015) cita os animais como excelentes catalisadores. A partir da observação da relação dos pacientes internos e dos animais ali presentes, a autora foi percebendo o estreito vínculo existente entre os humanos e os animais, vínculo este que muitas vezes se mistura ao corporal, como no caso de imagens pintadas por pacientes esquizofrênicos, em que partes do próprio corpo são representadas por animais, assim como aparecem nos mitos. Nessa relação, ora de amor, ora de ódio e temor, os pacientes expressavam seus conteúdos internos, processo esse facilitado pelos animais.

Percebam como o animal, enquanto presença física, salta para o animal imaginado, desenhado, pintado, agora misturado ao corpo do humano. O animal de fora que penetrou e, agora dentro, tem vida própria, manifestando-se das mais variadas formas, muitas vezes inexistentes no mundo concreto, mas presentes e vivos no mundo imaginado.

Dolto (1971/2010) descreve o tratamento psicanalítico de um adolescente de 14 anos, o caso Dominique, mas com idade mental de quatro a cinco anos. Foram doze sessões, onde o animal esteve presente em, praticamente, todas elas, não em presença física, mas no discurso da dupla. Eram tigres, ratos, camundongos, gatos, bois, vacas, cabrito, arraia, ora desenhados, ora modelados, ora sonhados. Na medida em que os animais apareciam no discurso do paciente, a psicanalista os relacionava a conteúdos associados à sexualidade infantil, como a diferença entre os sexos, o desejo e a lei do incesto. Dolto (1971/2010) não interpreta o animal como um representante materno ou paterno, mas por meio deles abre uma possibilidade para falar da sexualidade infantil e inserir palavras, significações, levando a criança à melhor compreensão do que passa com seu corpo e seu entorno. Assim, quando Dominique desenha uma arraia e diz que o animal é aterrorizante por possuir, em seu corpo, botões e um rabo por onde passa uma corrente elétrica, a analista interpreta os botões como o sexo feminino e o rabo como o sexo masculino, ambos presentes num único animal. Da mesma forma, a modelagem de um rabo de cachorro que sobe e desce é interpretado como a ereção do menino ao dormir com a mãe. Existe algo do animal que também está presente no humano, uma ligação entre ambos e que permite que seja dito, falado.

Dolto (1971/2010) utiliza o animal como ponte para pensar o humano, quando, por exemplo, os utiliza como referência comparativa, descrevendo-os como representantes da ausência da lei do incesto, enquanto os humanos - todos eles, sem exceção - devem se submeter a esta lei. Com isso, a psicanalista justifica a seu paciente, o fato dele dormir com a mãe quando o pai está ausente, mas, ao mesmo tempo, sentir-se mal por se passar pelo marido da mãe. A analista demarca uma diferença entre humanos e animais e, dessa forma, insere a castração, o que remete, em outra sessão, ao relato de um sonho onde aparece um gato que latia como um cachorro, que o fazia rir de medo. Para Dominique, um gato que mia seria engraçado, mas não daria medo. Aqui a analista trabalha a diferença entre os sexos e a bissexualidade, o gato que mia associado ao menino que deseja a menina e o gato que late associado ao desejo homossexual do menino. Dominique responde com a lembrança das brincadeiras infantis que tinha com a irmã e os primos, que acabam por se transformar em brincadeiras de gato e rato. Em seguida, lembra-se da avó, que lhe dava colo, mas também brigava com ele. Diz Dominique:

Oh sim, não era sempre agradável e ela ralhava comigo. Eu me lembro, era com uma mangueira de regar. Fiz um buraco e depois coloquei a mangueira dentro e eu queria que caísse dentro. Oh, como ela brigou comigo, como ela gritou comigo, era exatamente como um gato que late. Minha avó tinha uma voz! (Dolto, 1971/2010, p. 115-116).

A partir do relato do caso Dominique, podemos perceber a forma como a psicanalista trabalha a presença dos animais no relato do paciente. Ela os utiliza como uma abertura para falar da sexualidade infantil, objeto de estudo e de trabalho da psicanálise. Ficam explícitos, na fala de Dominique, a bissexualidade, o processo de diferenciação entre os sexos, o autoerotismo, o incesto e a castração. Os animais são interpretados não como superfície de projeção, mas como ponte de associação e diferenciação entre o humano e o animal. Quando a analista faz essas ligações entre humanos e animais, Dominique responde com mais lembranças infantis, abrindo uma possibilidade para falar de seus temores e desejos.

Aqui, Dolto (1971/2010) parece seguir Lévi-Strauss (1962/2018), utilizando os animais para pensar o humano, como um suporte conceitual para marcar semelhanças e diferenças entre ambos, o que, para o autor, coincide com as primeiras manifestações do simbolismo. Interessante porque Dolto (1971/2010) define seu trabalho terapêutico com psicóticos como uma possibilidade de encontro entre dois humanos, encontro este que parte do sensorial, pertencente ao físico como visão, audição, olfato, tato e paladar, e

segue para uma simbolização, quando algo é comunicado a partir do corpo, reconhecido, mas também expressado por meio de palavras. Para a autora, o psicanalista é um mediador da função simbólica, que parte de uma experiência de um encontro corporal com o paciente e busca uma comunicação pela linguagem verbal.

Nesse processo, o animal pode vir em auxílio, uma vez que, como ser vivo, também é capaz de participar de um encontro com o humano, não pela linguagem verbal, mas como presença de corpos que se afetam, deixam marcas perceptivas, que podem se comunicar pelo corpo a corpo, não por palavras. Nesse sentido, a comunicação estaria no campo sensorial, pré-verbal.

Gentilezza (2007) narra seu trabalho psicanalítico junto a um menino de três anos, o Juca, diagnosticado como autista. Nos primeiros dois meses de trabalho psicanalítico, Juca mantinha-se na sala de análise, mas não estabelecia qualquer contato com a analista. Numa das sessões, o canto inesperado de um bem-te-vi na janela do consultório fez com que se estabelecesse uma comunicação entre paciente e analista. O menino ouviu um bem-te-vi cantando fora da sala de análise, o que despertou sua atenção. A analista, no que ela chama de impulso, repetiu: “bem-te-vi”, o que fez Juca a olhar de forma surpresa e interessada, repetindo o mesmo som: “bem-te-vi”. A analista responde: “bem-te-vi” e assim começa uma comunicação entre os dois. A sensibilidade da analista em perceber a atenção do menino ao som do animal, levou-a a imitar o canto do mesmo, abrindo assim um espaço de comunicação no par analítico, inicialmente não pelo significado das palavras, mas pela sonoridade. Durante várias sessões seguintes, Juca puxa a analista pela mão indicando o lugar onde ela deve se sentar e depois deita-se no chão, de modo que não possam estabelecer nenhum contato visual, apenas sonoro. A palavra pronunciada é sempre “bem-te-vi” em vários tons de voz: carinhoso, assustado, zangado, etc. Há uma comunicação entre ambos que não se baseia no significado das palavras, mas na sonoridade, que a autora chamou de comunicação pré-verbal arcaica. O animal atuou como uma ponte entre paciente e analista, permitindo uma abertura na comunicação entre ambos. A autora chama esta primeira parte do trabalho psicanalítico como o restabelecimento da ponte quebrada, o que possibilitou a comunicação verbal posterior. Diz a autora:

Sempre me lembrarei dele como o menino bem-te-vi em busca de sua mãe. Agradeço aos céus ou à criança que existe dentro de mim mesma, a quem o Juca conseguiu tão bem sensibilizar e trazer à tona, à inspiração de ter tentado essa

forma de contato que se revelou o início de nossa caminhada juntos. (Gentilezza, 2007, p. 93).

É a entrada do animal no *setting* analítico, aqui pelo som, que possibilitou uma abertura, semelhante ao que Silveira (1905/1999) observou em seu trabalho no hospital psiquiátrico. O animal como um canal para penetrar no universo humano, onde seres permitem serem afetados e, assim, podem se comunicar. O animal deixa de ser uma superfície e transforma-se numa matéria viva, capaz de interagir com o humano, afetar e ser por ele afetado.

Se, de um lado, Freud, na análise de seus casos clínicos, posicionou o animal, principalmente, como uma superfície por onde projetamos nossos afetos, por outro, também Freud percebeu o animal como capaz de atuar no humano. Chamo à atenção a um comentário dele sobre o Homem dos Ratos. Diz ele, sobre o paciente:

Ele próprio, porém, tinha sido um sujeitinho asqueroso e sujo, sempre pronto a morder as pessoas quando enfurecido, e fora assustadoramente punido por tê-lo feito. É bem verdade que ele podia ver no rato ‘uma imagem viva de si mesmo’¹⁶. (Freud, 1909/1996i, p. 188).

Aqui, Freud coloca o paciente se reconhecendo na imagem do rato e, para isso, resgata o poema trágico de Goethe. Percebam que é o humano vendo-se como um rato e não algo do humano projetado no rato. Há uma linha de identificação com o rato, algo do animal inserido no humano. O paciente olha para o rato e se reconhece como semelhante a ele e, como resultado de tal percepção, desenvolve uma ideia obsessiva. É o rato no homem, não o homem no rato.

Entretanto, apesar de perceber essa possibilidade, citando para isso um poeta, Freud não a desenvolve em sua discussão teórica. Em “Totem e tabu”, Freud (1913/1996m) volta a citar a possibilidade de inverter a direção, mas novamente, não a desenvolve. Diz o autor: “O deus era frequentemente adorado sob a forma de um animal (ou, encarando o fato de outra maneira, os animais eram adorados como deuses).” (p. 150). Percebam que, no primeiro caso, o deus está na forma de um animal, mas é deus; no segundo caso, poderiam ser os animais, em si, adorados como deuses.

Para pensar os animais como deuses, trago um caso clínico, descrito por George Devereux (1951/2013), antropólogo e psicanalista, e adaptado ao cinema com o nome no

¹⁶ GOETHE, Fausto, Parte 1 (Cena 3)
Pois vê no intumescido rato
De si mesmo o vivo retrato.

Brasil de *Terapia Intensiva* (Desplechin, 2013). Utilizo aqui o material observado no filme, uma vez que, para Domingues, Honda e Reis (2019), o filme “é fiel ao texto e bem-sucedido na passagem da linguagem escrita para a cinematográfica” (p. 8). Trata-se de Jimmy, um indígena norte-americano, ex-combatente de guerra que, embora pertencente à tribo *Blackfoot*, está adaptado à cultura ocidental: é católico e trabalha num rancho como criador de gado. Numa das sessões, diz ter tido um sonho estranho. Nele, Jimmy estava com uma arma e o analista estava ao seu lado, sem arma. Ele viu um urso, mas a arma enroscou, de forma que puxava a alavanca e nada acontecia. Em sonho, o analista diz, então, para Jimmy colocar uma bala de cada vez. Após seguir sua recomendação, Jimmy passa para outro sonho, onde ambos iam caçar raposas. Jimmy armado com rifle 22; o analista, não. Agora ele atira na raposa, a pega no colo, mas é um bebê. Jimmy não sabe se o bebê está morto ou dormindo e acorda suando (Desplechin, 2013).

No filme, o analista faz uma interpretação de sua posição transferencial no sonho e a associa com os antigos protetores de animais que lhes davam coragem, ao que Jimmy responde: “Os ancestrais diziam que sonhavam com um castor. O castor dava conselhos e os abençoava. Então eles rezavam para o animal.” (0:49:51). O analista conclui: “Agora entendo por que começou a conversa falando sobre religião. Sonhar comigo foi como sonhar com espírito protetor.” (0:50:02).

Chamo a atenção para esse trecho da análise de Jimmy, pois o analista, por conhecer a cultura ameríndia, uma vez que havia estudado e morado com os *Mohave* por dois anos, pode visualizar sua posição no relato do sonho e, assim, a interpretar para o analisando, abrindo espaço para novas associações e recordações. O conhecimento antropológico de Devereux serviu de suporte para que novas associações surgissem e, com isso, novas construções, novos sentidos, novos *insights*. Vale salientar que o elemento de onde partiram as construções foi o animal: um urso, uma raposa, um castor. Logo após a interpretação do analista, Jimmy recorda de um saber ancestral, onde os animais eram, em si, deuses, capazes de dar conselhos e bênçãos.

No entanto, além de conhecer a cultura dos *Mohave*, o que Devereux demonstra em seu relato clínico é o interesse pelo saber do outro, colocando o analisando na posição daquele que tem um saber, seja de sua cultura, seja de seu interior. O analista se insere na relação não como aquele que traz um conhecimento a ser aplicado no outro, mas como o que reconhece e se interessa pelo saber do outro e busca desvendá-lo. Nesse processo, o animal ocupa o lugar da interrogação, do não saber, e a dupla, analista e analisando, trabalha para construir sentidos para aquilo que é sentido pelas vivências da pessoa. Para

Baldet (2014), tanto no livro como no filme, Devereux, enquanto analista, ocupa a posição de sujeito suposto saber, o psicanalítico, mas não onisciente, pois coloca Jimmy na posição de alguém que também tem um saber, tanto da cultura *Blackfoot* quanto de si, o que estreita a relação entre ambos.

Por fim, trago o relato de Nastassja Martin (2019/2021). Ela não é psicanalista, mas antropóloga, e narra, em seu livro, um encontro real e concreto com um urso: face a face, olho no olho, ambos sós, uma experiência na qual ambos se modificam, não no tempo mítico, mas no tempo atual e concreto. Ao relatar sua experiência transformadora, ela traz uma reflexão entre o que pode significar tal encontro, quando o humano e o animal se fundem e, ao se separarem, carregam cada qual partes do outro. Para a autora, não se trata de um acidente, mas um acontecimento onde uma mulher e um urso se confrontam abrindo fendas no corpo e na mente. Vale lembrar que a autora era alguém que estudava o animismo, as fronteiras entre humanos e animais.

A autora narra, em seu livro, o processo que percorreu para dar sentido ao acontecido e, nele, faz uma crítica à psicanálise¹⁷, por não concordar com a ideia de que o urso represente algo dela, como se fosse um espelho de sua alma¹⁸. A autora se questiona:

O que foi que aconteceu aqui para que os outros seres sejam reduzidos a refletir apenas nosso próprio estado de espírito? O que fazemos da vida deles, de suas trajetórias no mundo, de suas escolhas? Por que é que nessa história e para desenredar os fios do sentido seria preciso que eu atribuísse tudo a mim, aos meus atos, ao meu desejo, à minha pulsão de morte? (Martin, 2019/2021, p. 58).

Para ela, o que se passa no corpo do outro é um mistério, nunca poderemos saber, mas isso não significa que devemos renunciar a uma possibilidade de compreender mais. Não basta reduzir o outro, o desconhecido, ao familiar. É preciso reconhecer que existe algo além da humanidade, do entendimento e do compreensível e que não pode ser definido, rotulado, normalizado. Nessa linha, o animal não é apenas uma analogia do humano, mas um outro, numa relação entre humano e animal, onde o animal não é apenas um objeto, pode também ser um sujeito.

¹⁷ A autora faz uma crítica à interpretação dada por alguns psicanalistas de que a relação com o outro parte sempre de uma concepção de intersubjetividade intrapsíquica, desconsiderando a intersubjetividade intersíquica. No entanto, tal interpretação não representa uma visão unânime na teoria psicanalítica. Para maiores detalhes sobre o papel da intersubjetividade na psicanálise, sugiro a leitura de Matos e Lampréia (2018).

¹⁸ O outro pode exercer o papel de espelho, mas não é um espelho. É um outro, não um objeto, mas um sujeito.

O animal é este que não fala, mas que olha, morde e, com isso, comunica. É a alteridade que coloca em movimento nossa produção de sentidos. A palavra que busca falar em nome do outro, sem se apropriar da linguagem do outro, uma vez que somente o humano pode falar. Mas, o animal também traz uma possibilidade de comunicar, que não por palavras. O humano inserindo palavras para tentar expressar, em linguagem verbal, a linguagem animal, mas reconhecendo a impossibilidade de reduzir o outro ao domínio humano. O animal que compartilha um espaço com o humano, capaz de provocar e ser provocado, enquanto corpos que se afetam e se comunicam, deixando sempre espaços de estranhamentos, de não saber.

Assim, se admitirmos a possibilidade de outras formas de comunicação que não por palavras, então, talvez, possamos dizer algo sobre esse outro que nada diz. Como nos lembrou Silva (2021), ao analisar a poesia de Ted Hughes. O poeta expressa, em palavras, algo que vivenciou com o animal, tentando colocar-se na perspectiva do animal, não do humano. Há uma busca por captar algo que o animal possa estar comunicando, que não implica o humano, mas o animal. Uma busca sem fim, pois o outro será sempre um outro, imprevisível.

Vicente (2014), ao estudar a relação entre música e psicanálise, narra sua experiência clínica com uma criança de quatro anos. O menino havia emudecido desde que vira a morte do pai em um tiroteio. Além de não falar, a criança se autoflagelava, principalmente, na ponta dos dedos das mãos e dos pés. Ao longo das sessões, a criança fazia apenas barulhos com buzinas e com pancadas nos brinquedos. Isso aconteceu até que uma brincadeira com uma família de cachorros de brinquedo fez com que a criança simulasse estar embalando um bebê. A analista começa então a cantar *Boi da cara preta* para o menino e seus cachorrinhos. Esse movimento aproximou a dupla de forma que, meses depois, a criança passou a realizar um uivo por meio do qual sua voz foi retornando. A partir de então, o menino transformou-se num cachorro que latia até que conseguiu dizer sua primeira frase.

A partir desse caso, a analista interpreta as canções de ninar como um modo inaugural de simbolizar o amorfo, aproximando assim a música e a psicanálise. A autora, apoiada em Lévi-Strauss, coloca a música como uma reencarnação do mito, uma vez que, nela, “a ausência de representação e a impossibilidade de tradução, que lhe são específicas, implicam ausência de significado” (Vicente, 2014, p. 72).

A autora, ainda fundamentada em Lévi-Strauss, insere a música numa relação não com o tempo histórico, mas com o tempo atual e mítico. Para ela, a ausência de

significado na música aproxima-se da atemporalidade do inconsciente, em que a sexualidade infantil é atual e, simultaneamente, inaugural, condição essa de onde pode advir a fala.

Uso as mesmas palavras da autora para falar dos animais. São eles também impossíveis de traduzir, representantes vivos e concretos da alteridade. Percebam que a brincadeira que deu origem à atitude da analista em cantar foi com a família de cachorros e, também, na própria cantiga de ninar, o que se fala é sobre um animal: o boi da cara preta. Talvez não seja por acaso que o mito, para os ameríndios, seja o local do saber ancestral e da indiferenciação entre o humano e os animais. Um espaço inaugural de onde parte um conhecimento sobre o mundo. Como nos diz Martin (2019/2021, p. 79), “a fera morde o maxilar para restituir a palavra”.

A partir do que foi exposto até aqui, pode-se perceber a complexidade da temática animal, onde ora ele atuaria como objeto de projeção, ora como objeto facilitador da simbolização, ora como objeto de identificação, ora como o eterno estranho, impossibilitando, portanto, generalizações quando se estuda a relação entre humanos e animais. O que se pode observar é a existência de uma ligação antiga e profunda entre eles e as implicações dessa relação podem levar a variados caminhos.

Uma busca às publicações de casos clínicos em psicanálise e psicoterapia, nos leva a variados exemplos onde o animal aparece, ora como um objeto lembrado, imaginado, sonhado, ora como um objeto físico, concreto, relacionando-se com o humano das mais variadas formas. No entanto, apesar dos animais estarem presentes em variados casos clínicos descritos em literatura, poucos trabalhos acadêmicos tratam teoricamente sobre o assunto. É o que demonstra Silva, Silva e Araújo (2021), em revisão bibliográfica sobre a presença dos animais nos cuidados em saúde mental durante o período de 2014 a 2019. Da mesma forma, apesar dos animais estarem presentes na construção teórica freudiana, pouca atenção foi dada a eles na pesquisa psicanalítica desde então, fato também observado por outros autores (Akhtar & Volkan, 2005/2018; Gentile, 2018).

Se os animais estão tão próximos ao humano, por que esse vazio (ou essa ausência) deles na pesquisa psicanalítica? Pode-se dizer que já está tudo esclarecido, que o animal é o representante de nossos impulsos e de nosso inconsciente, atuando, portanto, como um reservatório de nossas projeções?

Penso que a psicanálise pode dizer algo a mais sobre o tema. Para isso, um diálogo com a antropologia pode auxiliar a visualizar outras alternativas.

4.2 Os Animais e o Sintoma

Antes de pensar o animal na relação com o sintoma, é preciso, primeiramente, definir o que é sintoma para a psicanálise. Segundo Laplanche e Pontalis (1982/2001), sintoma neurótico é uma produção do inconsciente, assim como os sonhos, os chistes e os atos falhos, resultante de um jogo de forças entre instâncias psíquicas, e expressa, simultaneamente, o desejo inconsciente recalçado e a defesa psíquica. É, portanto, uma formação de compromisso entre as representações recalçadas e recalçantes, resultado de um conflito psíquico onde, de um lado, operam os impulsos sexuais, regidos pelo princípio do prazer e, de outro, as exigências de autoconservação, que atendem ao princípio de realidade (Laplanche & Pontalis, 1982/2001).

O sintoma pode se manifestar por meio do corpo, na histeria de conversão; em rituais obsessivos, na neurose obsessiva; em fobias, na histeria de angústia. A partir dele, é possível significar, metaforicamente, uma situação traumática; por isso, o sintoma neurótico está associado à simbolização, pois permite a passagem de algo sentido no corpo, a excitação e a angústia, para a formação de um símbolo, utilizando-se para isso de fantasias e do pensamento.

Hans é um caso típico de histeria de angústia que se manifestava pela sua fobia por cavalos (Freud, 1909/1996h). Se o sintoma é um símbolo, na fobia de Hans, podemos pensar o animal como um suporte para a simbolização. No início, Hans nutria intenso interesse por cavalos, gostava de brincar de ser um jovem cavalo, expressando intensa excitação nessas brincadeiras (Freud, 1909/1996h). A partir de certo momento, seu interesse transformou-se em fobia, o objeto de desejo transformou-se em objeto de terror e a excitação sexual em ansiedade. Primeiro era o medo de que o cavalo o mordesse, que se desloca para o medo de que um cavalo caísse. O pai de Hans, orientado por Freud, interpreta para o menino o medo como sendo o desejo de que ele próprio, o pai, tivesse caído, ido embora, e, por consequência de ter nutrido tais desejos hostis, seria então castigado pelo pai, o cavalo que morde. Há uma projeção da figura do pai no cavalo, possibilitando assim a produção de fantasias hostis em relação a ele. Nesse momento da interpretação freudiana, o cavalo que cai é a expressão do desejo infantil de Hans de que o pai morra, desapareça, enquanto que o medo do cavalo morder é a manifestação do medo de ser castigado pelo pai, a angústia de castração.

Para Freud (1909/1996h), quando se interpreta o desejo de morte em relação ao pai, libera-se a produção de fantasias ligadas à sexualidade, permitindo assim uma melhor

compreensão da criança. Nesse sentido, a interpretação psicanalítica não traz implícita uma relação de causa-efeito, mas sim de liberação da repressão. No primeiro caso, se a causa do sintoma fosse o desejo de morte do pai, o tornar-se consciente de seu desejo livrá-lo-ia de seu sintoma neurótico. Não foi o que aconteceu.

Por outro lado, admitir a presença de fantasias hostis permite ao psiquismo a continuidade no processo de simbolização. Foi exatamente o que ocorreu com Hans e, na produção de suas fantasias, era comum a presença dos animais, dando suporte no processo de simbolização e à diminuição da angústia. Mas o que Hans estaria tentando simbolizar?

Nesse primeiro momento da teoria psicanalítica, quando Freud escreve o caso Hans, a angústia, presente nas psiconeuroses de defesa, seria resultado do recalque, pois o psiquismo, ao recalcar uma ideia, provocaria um desligamento da representação e do afeto e este sairia na forma de sintoma neurótico, quer seja uma fobia, uma obsessão, uma conversão, ou também como outras formações do inconsciente, como sonhos, atos falhos, chistes. O sintoma seria uma possibilidade de liberação do afeto reprimido.

Se, em Freud (1909/1996h), a angústia era resultado da repressão, num segundo momento, o próprio autor vai reinterpretar o caso Hans a partir do complexo de castração (Freud,1926/1996zf). Nesse artigo, Freud não descreve a angústia como resultante do processo de recalque, como antes havia dito. Ao contrário, aqui, Freud diz que primeiro surge a angústia, no caso, o temor à castração sentida pelo ego, para então haver o recalque. O ego reconhece o perigo de castração e dá sinal de ansiedade. A partir deste momento do desenvolvimento da teoria freudiana, a angústia ainda continua intimamente ligada às exigências da libido, mas não é resultado da repressão, mas sim o que a põe em movimento, processo em que a simbolização ocupa papel fundamental. O sintoma como resultado do ato de simbolizar, onde o afeto liga-se a uma representação. Existe a angústia e o processo psíquico de ligá-la a uma representação, o que resulta no sintoma.

Freud (1923/1996za) vai destacar que, para a criança, não existe uma diferenciação genital como existe no adulto. Para ela, durante a fase fálica, o que existe é a polaridade castrado (sem falo) e não castrado (com falo). As crianças, ao perceberem que alguns têm pênis e outros não, associam sua falta à castração, o que resulta no terror. Para lidar com tal angústia, a criança precisa elaborar psiquicamente os dados que observa por meio dos sentidos e, ao mesmo tempo, das fantasias oriundas de seu desejo.

Se, para Freud (1909/1996h), a compreensão do mundo externo baseia-se na constante comparação deste com o próprio ego, para Lévi-Strauss (1962/2018) é pela demarcação de diferença e semelhanças entre o ser humano e o animal que se inicia a

simbolização. É possível enxergar, no caso Hans, as posições de ambos os teóricos. A partir da percepção de que animais grandes possuem pipis grandes, Hans conclui que seus pais, por serem grandes, possuem pipis grandes e ele, quando crescer, também possuirá um pipi grande como o dos pais. Aqui começa a problemática de Hans, pois a prática não confirma sua teoria: a mãe, apesar de grande, não possui pipi e, a partir dessa constatação, o menino adentra no complexo de castração, cujo resultado é o temor.

Qual saída poderia o pequeno Hans tomar, diante da angústia de castração? Num primeiro momento, o próprio menino poderia ser o representante pênis da mãe, criando uma situação de fusão que rechaçaria a mãe castrada. Nessa posição, Hans negaria a castração da mãe, ocupando ele o lugar do pênis materno. Tal desejo aparece na fantasia das duas girafas: uma que grita e outra amarrotada. Diz Hans (Freud, 1909/1996h, p.40): “De noite havia uma girafa grande no quarto, e uma outra, toda amarrotada; e a grande gritou porque eu levei a amarrotada para longe dela. Aí, ela parou de gritar; então, eu me sentei em cima da amarrotada.”

Para Freud (1909/1996h), a girafa amarrotada representa a mãe, a girafa pequena que Hans senta em cima e toma posse, enquanto que a girafa grande ocupa o lugar do pai, que grita. Se, de um lado, Hans livra-se da castração da mãe e dela toma posse, de outro, depara-se com o risco de perder o pênis em resposta a um castigo do pai. Expressa, assim, o desejo incestuoso pela mãe e a ambivalência em relação ao pai, resultado da hostilidade dirigida a este e o subsequente temor da retaliação. A partir das fantasias infantis com os animais, Hans estava em processo de simbolizar o complexo de Édipo simples: o amor pela mãe e a ambivalência em relação ao pai.

Miguel (2012) traz uma importante reflexão sobre o complexo de Édipo em Freud. Para ela, não se trata de um conceito unívoco, mas de modos possíveis de subjetivação, organizados a partir da proibição do incesto. Para a autora, Freud, ao teorizar sobre o complexo de Édipo, o coloca como uma fábrica de subjetivação sexuada, independente de um determinismo biológico e aberto a diferentes modos de desejar. Nesse sentido, o complexo de Édipo é

Um programa, uma máquina, que produza masculinidade e feminilidade, que trabalhe a partir da sexualidade infantil perverso-polimorfa e que esteja ligada à tomada da proibição do incesto. É dessa fábrica de que se trata, de fato, quando se fala do complexo de Édipo freudiano. (Miguel, 2012, p. 19-20).

Se os animais são utilizados no processo de simbolização do complexo de Édipo, penso ser importante trazer aqui o que seria esse complexo para a psicanálise. No entanto, como não existe uma única interpretação para ele, opto por me ater ao conceito freudiano, uma vez que até mesmo nele, não existe uma versão unívoca. Descrevo, a seguir, uma síntese da teorização edípica em Freud, apoiando-me no trabalho de Miguelez (2012).

Para esta autora, desde o “Manuscrito N” (Freud, 1950/1996zp), não se trata apenas da triangulação pai/mãe/criança, mas de algo entre o sujeito e a cultura, ou seja, a interdição do incesto. Ao discorrer sobre os sonhos de morte de pessoas queridas, Freud, (1900/1996c) coloca os desejos incestuosos e hostis na base das neuroses como também no psíquico de todas as pessoas, tornando-os um fenômeno universal. No entanto, nesse momento da teoria freudiana, as posições masculina e feminina coincidem com o sexo biológico, o que resulta em um impulso natural de desejo do menino em relação à mãe e da menina em relação ao pai e, simultaneamente, a rivalidade para com o progenitor do mesmo sexo.

Com a publicação dos “Três ensaios sobre a sexualidade”, Freud (1905/2016) insere a relação heterossexual reprodutiva apenas como uma forma de satisfação dentre outras possíveis, uma vez que a sexualidade, desde a infância, é perverso-polimorfa, capaz de se satisfazer de forma autoerótica ou com um objeto. A criança nasce bissexual, com impulsos perverso-polimorfos, que serão recalcados a partir dos diques e da barreira do incesto. Os primeiros são universais e transformam a satisfação sexual infantil em desprazer e, simultaneamente, os desejos sexuais infantis dirigidos ao progenitor do sexo oposto são recalcados pela segunda. É por isso que, para Miguelez (2012), nesse texto freudiano, a neurose é definida como o negativo da perversão, pois “todos os desejos sexuais infantis, entre eles os incestuosos, podem levar ao desencadeamento de uma neurose, se forem recalcados e retornarem deformados como sintomas dessa sufocação malsucedida” (Miguelez, 2012, p. 50-51).

Chamo a atenção, aqui, para o fato de existirem não apenas os desejos incestuosos, mas uma ampla variedade de satisfação sexual que será recalcada pelos diques. É a sexualidade nascendo em apoio às necessidades vitais e que depois, delas se separa, tornando-se independente. Para Freud (1905/2016, p. 85-86), “a atividade sexual se apoia primeiro numa das funções que servem à conservação da vida, e somente depois se torna independente dela”. É o prazer oral, anal, de dominação, de olhar, de movimentar, de morder e destruir. Implica, portanto, uma ampla variedade de satisfação sexual que será recalcada, não apenas pela barreira do incesto, mas também pelos diques.

Em “Totem e tabu”, Freud (1913/1996m) concentra os desejos incestuosos como base da neurose, mas ainda é um complexo de Édipo simples, de origem natural e universal. Para Miguez (2012), entre 1913, ano de publicação de “Totem e tabu”, e 1923, quando Freud publica “O ego e o id”, surgiram novas descobertas teóricas que possibilitaram a Freud propor um complexo de Édipo composto, ou seja, positivo, heterossexual, e, simultaneamente, negativo, homossexual, ambos baseados em identificações femininas e masculinas.

Freud (1914/1996o) teoriza a respeito de um eu, investido da libido, como uma fase intermediária entre o autoerotismo e a escolha de objeto externo. Ele acrescenta que o sexual, até então dissociado, se reúne em uma unidade isolada, catexizando o eu como objeto, aproximadamente na mesma época em que este se constitui. Este eu é construído a partir das identificações, ou seja, pessoas investidas de libido e que, ao invés de serem perdidas, foram incorporadas ao eu.

A identificação passa a ser, então, a primeira modalidade de ligação com o outro e uma etapa preliminar para a escolha de objeto sexual. Diz Freud (1917/1996r),

...a identificação é uma etapa preliminar da escolha objetal, que é a primeira forma – e uma forma expressa de maneira ambivalente – pela qual o ego escolhe um objeto. O ego deseja incorporar a si este objeto, e, em conformidade com a fase oral ou canibalista do desenvolvimento libidinal em que se acha, deseja fazer isso devorando-o. (Freud, 1917/1996r, p. 255).

Essa primeira ligação com o outro é, portanto, ambivalente, pois “comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal.” (Freud, 1921/1996y, p. 115). É ambivalente sob dois aspectos: de um lado, quanto ao sentimento de amor e ódio derivados dos impulsos incestuosos e da barreira do incesto; de outro, quanto ao prazer oral e destrutivo da primeira fase da organização da libido e que sofrerá, posteriormente, uma repressão pelos diques, transformando em desprazer o que na origem era prazer. No primeiro caso, o prazer depende de uma relação com o objeto; no segundo, é autoerótico e oriundo dos impulsos parciais.

Com a teorização freudiana sobre o narcisismo e sobre a formação do eu a partir das identificações, o complexo de Édipo assume agora duas posições na relação com o objeto. Na primeira, o objeto é o que gostaríamos de ser; na segunda, o que gostaríamos de ter, lembrando que a formação do eu depende da incorporação do objeto, o que implica

em destruí-lo, em suas relações de prazer e desprazer oriundas da fase oral da organização pré-genital, para que, então, possa ser incorporado.

Assim, com Freud (1923/1996z), já não é mais uma questão natural nascer um menino que irá se apaixonar pela mãe ou uma menina que irá se apaixonar pelo pai. Em cada ser humano, existem as identificações primárias com o pai e com a mãe, assim como as escolhas objetais com ambos os progenitores e a necessidade de romper com essas relações incestuosas. Ao mesmo tempo, há o prazer parcial oral da organização pré-genital da libido em destruir o objeto, e sua posterior transformação em desprazer, produto da repressão pelos diques.

Quando Hans recebe a interpretação de que gostaria de ter a mãe e, por isso, tem o medo do pai, ele responde: “Por que é que você me disse que eu gosto da mamãe e por isso é que fico com medo, quando eu gosto é de você?” (Freud, 1909/1996h, p. 46). Com essa questão, Hans deixa explícito as duas possibilidades de satisfação edípicas: estar no lugar do pai e ter relações com a mãe, a posição masculina; assumir o lugar da mãe e ser amada(o) pelo pai, a posição feminina. Em ambas as posições, o temor à castração está presente. No primeiro caso, como punição, e no segundo, como condição.

É por isso que o complexo de castração tem um papel central no complexo edípico freudiano, pois é ele que possibilita a renúncia libidinal incestuosa.

Para elaborar a posição feminina, Hans dá continuidade a suas fantasias; não somente o medo de seu pai, mas o medo por seu pai. O medo do cavalo morder saltou para o medo de que o cavalo caísse, o que aumentou o leque de possibilidades: o cavalo que caiu porque estava morto, mas também o cavalo que caiu porque estava carregado.

Vale lembrar que, para Freud (1925/1996ze), a feminilidade e a masculinidade não estão associadas aos órgãos genitais, mas ao desenvolvimento de uma posição psíquica perante a oposição fálico ou castrado. Para o autor, todo indivíduo é bissexual, com anseios direcionados a ambos os progenitores que, durante o complexo de Édipo, precisa renunciar para que possa desenvolver sua masculinidade e feminilidade. Estamos na fase de escolha de um objeto sexual e, a partir da triangulação edípica e da bissexualidade constitucional do indivíduo, que se torna possível o abandono, sempre parcial, da primeira escolha objetual e sua substituição pela identificação parental.

Para Freud (1923/1996za), apenas quando a criança percebe que nascem bebês das mulheres, é que admite a possibilidade da perda do pênis da mãe, substituindo-o, então, por um bebê. Em Hans, podemos perceber o desenrolar da problemática edípica, com a produção das fantasias relacionadas ao nascimento dos bebês, também aqui com a

presença dos animais. Dá-se início à formação das fantasias relacionadas ao *Lumpf*, ao fazer cocô, ao medo das carroças de carvão, das carroças carregadas caírem, levando Hans a simbolizar a evacuação e, também, o nascimento dos bebês. Para Hans, a carroça pesada traz semelhança ao corpo repleto de fezes, fazendo, então, uma equivalência entre a carroça carregada que cai e o corpo por onde as fezes caem, assim como o cavalo que cai e o bebê que nasce (Freud, 1909/1996h). Para Hans, o bezerro veio de uma carroça carregada, como também foi a vaca quem empurrou o bezerro para fora de seu traseiro. Seguiu-se, então, um período em que o menino brincava de carregar e descarregar caixas, ao mesmo tempo em que dizia: “Os cavalos vão cair!”. Freud (1909/1996h) lembra da palavra em alemão *niederkommen*, que significa literalmente “vir para baixo”, palavra que expressa uma mulher dando à luz. Também nessa época, Hans expressava sua vontade em ter filhos, que também iriam fazer pipi e cocô e, posteriormente, ele os iria limpar. Nessa etapa, era a feminilidade que estava em desenvolvimento, levando Hans a elaborar a perda narcísica das fezes, ligada à castração, assim como a possibilidade de ter bebês.

Nesse sentido, de um lado, Hans elaborava suas fantasias hostis em relação ao pai e seus desejos incestuosos com a mãe; de outro, também produzia fantasias ligadas aos desejos incestuosos em relação ao pai e à posição da mãe de ser amada pelo pai.

Em sua fantasia final, Hans não era mais a mãe dos filhos imaginários, mas sim sua própria mãe. Ele era o pai das crianças e, seu pai, o avô que também seria casado com a própria mãe. Como nos sonhos, Hans, em fantasia, possibilitou a realização do desejo e sua simbolização, favorecendo a elaboração da castração e a identificação edípica com a mãe e com o pai. Segundo a interpretação freudiana, é o complexo de castração que possibilita à criança abandonar seus objetos parentais e os substituir por identificações, levando ao desenvolvimento de sua própria subjetividade, masculina e feminina.

Com o caso Hans, podemos perceber como a criança utiliza-se do animal para representar suas vivências, seja nas fantasias, nas brincadeiras, como também na fobia, e assim, elaborar suas angústias. Para Freud (1913/1996m), a relação que as crianças têm com os animais difere dos adultos: para estes, existe uma linha rígida entre sua natureza e a dos animais, enquanto que para aquelas, os animais assemelham-se mais a si do que seus parentes mais velhos, o que as leva à maior proximidade com os animais. No entanto, no decorrer do desenvolvimento infantil, esta relação pode se transformar numa fobia, um medo insensato e imoderado, talvez a mais antiga psicose (Freud, 1913/1996m).

Para este autor, infelizmente, um estudo pormenorizado das fobias de animais ainda não havia sido feito, mas, o que Freud (1913/1996m) percebeu nos casos até então observados, principalmente em meninos, era o deslocamento do medo do pai para o medo de um animal. Assim, a criança livra-se da ambivalência em relação ao pai, por meio do deslocamento de seus sentimentos hostis e temerosos para um substituto, no caso, um animal. Mas o problema não cessa pois, junto à hostilidade, também são deslocados sentimentos amorosos, permanecendo, assim, a ambivalência.

Por trás da fobia de Hans e de suas fantasias com os animais, estava então o complexo edípico, baseado no mito grego de Édipo, narrado na tragédia de Sófocles. Os animais atuando como auxiliares na representação das fantasias incestuosas e assassinas em relação ao complexo parental, lidando assim com a ambivalência.

Mas a presença dos animais não se limita ao sintoma, pois estão difundidos também nos sonhos, chistes e manifestações culturais, expressando principalmente conteúdos psíquicos inconscientes. Em “Totem e tabu”, Freud (1913/1996m) utiliza o mito da horda primitiva para sustentar a simbologia animal como representação do complexo paterno. Apoiado por estudos da biologia, da antropologia e da religião de sua época, Freud cria o mito da horda primitiva, colocando-o como o momento inaugural da civilização. Segundo o mito freudiano, no princípio, existia um pai cruel, não castrado, que possuía todas as mulheres e expulsava, para longe, todos os filhos. Estes, tomados pela inveja e ódio do pai, juntam-se e retornam para matar e, posteriormente, devorar o pai morto, para assim obter o poder dele.

Mas, junto ao ódio, existia também o amor, o que fez com que nascesse o sentimento de culpa do grupo. Diante da ambivalência, os irmãos resolvem fazer um pacto: um totem passou a simbolizar o pai morto, tornando-se sagrado. Os filhos eram impedidos de matar o totem, bem como manter relações sexuais com as mulheres do mesmo totem. Este seria morto e ingerido pelo grupo em rituais sagrados, para assim se identificarem com o pai e entre si. Em troca, o pai assegurava proteção ao grupo. Nascia então, junto com o assassinato do pai tirano, a moral, a lei e a religião (Freud, 1913/1996m). Para Fuks (2003/2007), o mito freudiano da horda primitiva estabeleceu a noção psicanalítica de pai como vetor da passagem do homem da natureza à cultura, colocando a cultura como resultado de uma construção masculina, como também observado por Miguelez (2012). A gênese do totemismo, assim como da cultura, teria como base o pai.

Se o complexo de Édipo está na origem da cultura e do totemismo, ele também é a base das neuroses. Freud (1913/1996m) vai equiparar as neuroses ao totemismo. Se, nas fobias, o animal representa o pai, no totemismo, ele também vai atuar como suporte para deslocar a hostilidade em relação ao pai, uma vez que, para Freud, os homens primitivos teriam grande proximidade com os animais, assim como as crianças. Por consequência, o animal morto e devorado durante a refeição totêmica é também o animal santificado, imitado em seus sons e movimentos, como se os primitivos procurassem acentuar sua identidade com ele, demonstrando, assim, a ambivalência em relação ao totem. A refeição totêmica seria um ritual onde o assassinato do pai é repetido, agora de forma comemorativa, o que permitiria agir conforme os desejos inconscientes, com liberdade de fazer o que via de regra é proibido e, simultaneamente, reatualizaria a identificação canibal com o pai e os membros do grupo (Freud, 1913/1996m).

Freud (1913/1996m) parte da cultura e segue para a clínica e traz, como exemplo, o caso Arpad, descrito por Ferenczi (1913/2011), onde as galinhas ocupavam o lugar do que seria o animal totêmico: em brincadeira, o menino degolava e matava as galinhas, ao mesmo tempo em que dançava ao redor dos corpos, os beijando e os alisando, sempre em estado de intensa agitação. A criança dizia que era o frango e o pai o galo, identificando-se assim com a criatura temida e amada. Da mesma forma, no totemismo, no ritual de sacrifício do totem, todos os membros do clã devem participar do banquete, comendo uma parte do animal sacrificado, para assim, se identificarem com o totem e entre si.

De acordo com Freud (1913/1996m), as duas proibições em relação ao totem - não matar o totem e não manter relações sexuais com membros do mesmo totem -, equivalem aos dois crimes de Édipo, representante do núcleo de todas as psiconeuroses.

Na sequência, o autor associa o totem ao animal sacrificado, oferecido a deus, nas religiões semitas. O sacrifício consistia em um sacramento em que o animal morto era oferecido a deus, possibilitando assim uma comunhão entre os membros do seu povo e sua santidade, reforçando os laços com deus e adquirindo sua força, poder e proteção. Podemos perceber que Freud liga o totemismo à religião e insere o complexo de Édipo como o fundamento da cultura e da religião. Em seu último trabalho publicado, Freud (1939/1996zn) mantém os complexos de Édipo e de castração como constituintes da vida psíquica do indivíduo de forma universal, na forma de uma herança arcaica. Assim, afirma o autor, “não hesito em declarar que os homens sempre souberam (dessa maneira especial) que um dia possuíram um pai primevo e o assassinaram” (Freud, 1939/1996zn, p. 115).

Se, por um lado, Freud (1913/1996m) liga a vida psíquica dos povos originários aos neuróticos, por outro, Lévi-Strauss (1985/2010) vai associar os povos autóctones aos psicanalistas.

Sejamos atentos! Se conseguirmos ouvir a associação do autor, não como uma bravata, mas como uma importante observação, talvez possamos dela obter alguma elucidação. Vale lembrar que, para este último autor, o pensamento mítico não é um modo ultrapassado e primitivo de atividade intelectual, mas uma forma de pensamento que estará presente sempre que nos interrogamos sobre o processo de significação.

Lévi-Strauss (1985/2010) faz um trabalho sobre a presença dos animais em diferentes mitos dos povos originários das Américas. Parte do seu objetivo nessa obra é entender a lógica dos mitos e compará-los com a psicanálise. Ao longo dos capítulos de seu livro, o autor demonstra de forma explícita, a partir dos dados observados na mitologia desses povos, as questões ligadas à sexualidade, como, por exemplo, seu caráter oral e anal, em suas formas de expulsão e retenção, e assim, conclui que os psicanalistas não descobriram a sexualidade, apenas a reencontraram. Para o autor, os mitos também tratam do não dito, assim como a psicanálise.

Chamo a atenção, aqui, para o fato de Lévi-Strauss referir-se aos impulsos parciais, orais e anais, definidos por Freud (1905/2016) como autoeróticos. Para este autor, a excitação sexual nasce em apoio à uma necessidade vital e depois dela se torna independente ao se ligar à fantasia. Assim, o bebê, em seu movimento ritmado de sugar o peito, vivencia uma satisfação, ou seja, percebe-se estimulado na mucosa de sua boca, o que resulta em uma sensação prazerosa, por isso nomeia a boca como uma zona erógena. Essa excitação sentida no corpo será marcada no psiquismo por meio de traços mnêmicos.

Em outro momento em que a busca por uma satisfação sexual surgir, o que Freud (1905/2016) nomeou de desejo, o bebê vai chupar ou morder um objeto qualquer, seja ele o peito, a chupeta, um brinquedo, uma parte do corpo etc., e investir psiquicamente o traço mnêmico que originou a satisfação, o que resultará no prazer de descarga por chupar ou morder um objeto, como também no prazer por investir o traço mnêmico. Enquanto a satisfação da necessidade do alimento depende da realidade, a satisfação do chupar e morder pode ser alucinatória e vivenciada com um objeto variável. Neste ponto, nos deparamos com dois objetivos distintos: a alimentação e o chupar/morder, o que pressupõe duas moções também distintas, a moção de nutrição e a moção sexual, e duas formas de satisfação: alucinatória ou concreta (Freud, 1905/2016).

O sexual permite, portanto, a satisfação sem a necessidade de um objeto exterior específico, uma vez que é a fantasia que sustenta sua satisfação, possibilitando assim uma satisfação alucinatoria do desejo. Nesse modelo, é a excitação que o objeto provoca na zona erógena que vai originar o sexual, cuja satisfação depende de uma ação e da fantasia, independente de um tipo específico de objeto. Para Freud (1905/2016), qualquer parte do corpo pode funcionar como uma zona erógena, mas algumas já são biologicamente determinadas como a zona oral, anal e genital; por isso a complexidade da sexualidade.

É possível enxergar essa riqueza da sexualidade humana a partir da mitologia ameríndia. São inúmeros os rituais onde se expressam variadas excitações sexuais, sejam elas no campo da oralidade, da analidade e da genitalidade, como também o trabalho grupal de repressão da satisfação e de permissão substitutiva, algo impossível de ser traduzido numa referência única. Nesse ponto, faço referência à proibição do incesto, como também a repressão da via alucinatoria, o que vai inibir o processo primário, alucinatorio, e promover o desenvolvimento dos processos psíquicos secundários, aqueles que fazem referência à realidade concreta.

Por isso a crítica que Lévi-Strauss (1985/2010) faz à psicanálise refere-se à tentativa desta em decifrar um mito por meio de um código único e exclusivo. Para o autor, a significação de um mito nunca se reduz a um código em particular, ou mais verdadeiro; para ele, a mensagem do mito “repousa na propriedade que os códigos têm, enquanto códigos, de serem mutuamente conversíveis” (p. 201). Por isso, a variabilidade na significação de um símbolo.

Para Miguez (2012), apesar das críticas de Lévi-Strauss a Freud, ambos partilham de uma mesma suposição: a presença da lei do incesto como universal, atuante em qualquer cultura, independente do tempo e espaço. Por isso, para a autora, é preciso diferenciar, na construção freudiana, o que ela chama de complexo de Édipo no sentido amplo, e o complexo de Édipo no sentido estrito: este último refere-se à ordem simbólica patriarcal, utilizada por Freud, para dar sentido à proibição do incesto; aquele primeiro é a lei da proibição do incesto que pode ser expressa a partir de uma multiplicidade de ordens simbólicas, sendo a ordem simbólica patriarcal apenas uma delas.

Para a autora, apesar das múltiplas modalidades de atuação do complexo edípico, existem alguns elementos constantes, que são as escolhas incestuosas de objeto, a interdição e as identificações. Ao refletir sobre o complexo edípico na sociedade atual, a autora destaca que o pai não exerce mais o poder que exercia na época de Freud, no entanto, em seu lugar, outros representantes passaram a ocupar o lugar das proibições,

ocupando o espaço da potência perdida pelo pai. Assim, “a mídia, a propaganda, a escola, a medicina, a tecnociência, as empresas, o Estado etc. seriam os representantes desses novos poderes, assim como o pai foi o delegado proeminente dos antigos” (Migueluez, 2012, p. 216). São essas proibições que obrigam o sujeito da cultura a renunciar os objetos incestuosos, o levando à troca e ao laço social.

Assim, podemos perceber que o representante do interdito varia, não apenas entre culturas, como também entre períodos históricos. Não há uma ligação fixa entre a barreira do incesto e a posição do pai, mas uma construção do sujeito perante tal interdição, construção essa influenciada pelas relações que o sujeito vivencia ao longo da vida.

Para Lévi-Strauss (1985/2010), quando a psicanálise admite a polissemia do símbolo e recorre à associação livre para acessar uma possível significação, torna-se fecunda enquanto técnica para acessar a história de cada pessoa, inserida num contexto familiar, social e cultural. Segundo o mesmo autor, ao mesmo tempo em que Freud opera como um crítico à significação absoluta do símbolo, lembrando os intensos conflitos que teve com Jung; por outro, o próprio Freud, em sua busca por um mito primevo, primordial, acaba por cair no mesmo erro de Jung, a quem tanto criticou. Em seu último trabalho, Freud (1939/1996zn) fala de uma universalidade do simbolismo na linguagem, até mesmo entre povos diferentes, como “uma herança arcaica a datar do período em que a linguagem se desenvolveu” (p. 113).

Freud e Lévi-Strauss estão em busca do que seria a origem da cultura. Penso que a própria ideia de primevo pode levar à necessidade da existência de um único, uno, primário e original. Todas essas palavras derivam do latim *primus* que significa o primeiro, e tem como referencial grego a palavra *arché*, também traduzida como primeira. Spinelli (2002) traz uma reflexão sobre a noção de *arché* na filosofia pré-socrática. Para o autor, Aristóteles teria utilizado a definição de Tales de Mileto, que significaria o elemento empírico, físico, que expressaria o que é universal e comum a todos os viventes. A água, o ar, o fogo e a terra seriam os elementos constitutivos do cosmos, todos empíricos, portanto, observáveis. Existe algo que é originário e universal, mas não único.

No entanto, ainda segundo Spinelli (2002), a definição de Anaximandro difere, pois para este, *arché* seria uma *ápeiron*, o que é indefinido, indeterminado, ilimitado. Assim, não seria nem água, nem qualquer outro elemento, mas a gênese de todos os céus e de todos os mundos, indefinido quanto à forma e à grandeza. Seria, portanto, uma abstração, um conceito e, os elementos, como a água e o ar, seriam uma representação simbólica do indeterminado.

Assim, segue Spinelli (2002), quando Aristóteles afirma que “o *ápeiron* é o divino (*tò theíon*)”, o que para nós, seria o *a priori*, para os gregos, seria *theion*, a região para além da empiria, justamente por não ter forma nem grandeza. Estaria associado ao divino, o que não é conhecido, porque é inacessível à razão pela via dos sentidos; o que não é observado.

Nesse sentido, o termo *arché* fundiu-se com o termo *primus*, e confundiu-se com a significação de o primeiro, o primordial. Inseriu-se a possibilidade de uma definição onde na origem não existia. Vale lembrar os derivados da palavra *árche*: arqueologia, arquétipo, arquidiocese, arcebispo, anárquico, dentre outros. Para Spinelle (2002), o termo grego *arché* não está associado a uma noção de tempo linear, mas a um tempo cíclico. Não teria implícita uma linha de desenvolvimento, mas um constante retorno.

Freud, ao buscar a origem, depara-se com o indefinido, mas coloca em movimento seu processo de simbolizar. Ele constrói um mito como tentativa de dar sentido à gênese da cultura, mas vale lembrar o conceito grego de *arché*: indefinido, indeterminado e ilimitado. É, portanto, apenas uma construção possível.

Trago a matemática para ilustrar como os termos podem levar a conceitos diferentes. Os números primos, por exemplo, são aqueles divisíveis apenas por si e por um. Quanto maior o número, mais difícil encontrar um número primo; no entanto, são infinitos (Gonçalves & Minguini, 2020). Segundo o Teorema Fundamental da Aritmética, proposto por Euclides de Alexandria, todos os números inteiros maiores do que um podem ser decompostos num produto de números primos. Por isso, os números primos são considerados como se fossem os elementos fundamentais de outros números. “Como na Química, em que os átomos compõem toda a matéria, os primos compõem todos os números compostos e é isso que prova o Teorema Fundamental da Aritmética” (Gonçalves & Minguini, 2020, p. 353). Percebam, pelo exemplo matemático, que o primordial não é uno, mas infinito. Não se trata de um originário, de onde partiu todos os outros, mas um todo no qual estão inseridos múltiplos primos, a depender do tamanho do número.

Retorno agora para a interpretação freudiana do totemismo. Ele parte da construção de um mito para elaborar a ideia de um pai primordial e, do mito, salta para a formação do social e da religião. Vale salientar que Freud (1913/1996m) utiliza como apoio teórico o livro *Religion of Semites*, publicado em 1889 por William Robertson Smith, no qual o autor faz um estudo das religiões semitas; portanto, todas ligadas ao monoteísmo e, a partir do que foi apresentado sobre os rituais de sacrifício daquelas

religiões, ele conclui que o animal sacrificatório identifica-se com o primitivo animal totêmico.

Quero destacar dois aspectos da construção freudiana em relação ao animal totêmico: a continuidade sanguínea entre a comunidade e o totem, e a identificação deste com a figura do pai onipotente.

Para Freud (1913/1996m, p. 140), “como o animal sacrificado era tratado como um membro da tribo; a comunidade sacrificante, o deus e o animal sacrificado eram do mesmo sangue e membros de um só clã”, o totem simbolizaria, assim, o pai primordial, o que deu origem ao grupo. No entanto, Viveiros de Castro (2002) não traz essa interpretação para os rituais sagrados dos ameríndios. Para este último autor, o animal morto e ingerido nos rituais representa o outro por excelência, a alteridade, o inimigo a ser ingerido para que assim possam adquirir seus poderes.

Se, nos rituais canibais dos Tupinambá, era um membro indígena de uma tribo inimiga que era morto para servir de banquete aos membros desse grupo para, assim, lhes transmitir seus poderes e prestígio; nos rituais Bororo, são os animais que ocupam o lugar do inimigo indígena: são eles os devorados em rituais para, assim, transmitir sua força e suas habilidades aos membros Bororo. Por isso, para Viveiros de Castro (2002), as práticas canibais foram transformadas entre os ameríndios, mas não extintas. Hoje acontece no campo das almas o que acontecia, entre os Tupinambá do séc. XVI, no campo dos mortais, fato também observado por Couto (2008)¹⁹.

Na cultura ameríndia, a cada ritual, não se atualizaria a identificação com o pai primevo, mas com o outro, o estrangeiro. É um processo de antropofagia, não para manter uma memória originária, fundada na figura do pai, mas para se criar, a partir da incorporação do outro, uma renovação em si, uma aquisição dos poderes dos inimigos. Friso aqui o plural, pois não se trata de um único inimigo, mas de uma variedade deles. Para Cunha e Viveiros de Castro (1985, p. 205), uma

. . . *memória dos inimigos* [destaques dos autores]. E portanto não se inscreve entre as figuras das reminiscências e da *aletheia*, não é retorno a uma Origem, esforço da restauração de um Ser contra os assaltos corrosivos do Devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma <reprodução> social, mas da ordem da criação e da produção: é instituinte, não instituída ou reconstituente. É abertura

¹⁹ Para maiores detalhes sobre os rituais ameríndios, verificar o capítulo dois desta tese.

para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro.

Aqui, adentramos no segundo aspecto da interpretação freudiana: a figura do pai onipotente. Este, ao ser morto e devorado, vingou-se, exercendo o domínio sobre seus filhos que, para aliviarem o sentimento de culpa, submeteram-se e subjugaram-se à figura do pai morto. Uma estrutura social fundada, portanto, na lógica do senhor e dos escravos, onde a coesão mantém-se pelo medo da retaliação.

No entanto, para Viveiros de Castro (2002), ao invés de senhores e escravos, a dialética dos ameríndios é da caça e do caçador. Nesta, a honra do homem está ligada à possibilidade de matar seus adversários. Quanto mais inimigos matava, maior o número de nomes que podia ter, maior sua honra. Assim, explica o autor, um guerreiro Tupinambá partia para uma aldeia exterior em busca de outro guerreiro. Quando conseguia o apanhar, trazia-o a sua aldeia, aprisionava-o por alguns dias, até o momento em que tal guerreiro estrangeiro era devorado pelo grupo num ritual canibal. A identidade do guerreiro e de seu grupo se dava na abertura ao estrangeiro, em que o de fora era apanhado e trazido para dentro, inclusive dentro dos próprios corpos.

Para o autor supracitado, se, de um lado, matar o inimigo era visto como uma honra; de outro, para quem morria, ser comido pelo inimigo era, além de honra, um insulto. Honra porque somente um guerreiro forte seria morto. Insulto porque foi morto e, portanto, o seu grupo deveria vingá-lo. Por isso, o grupo a quem pertencia o inimigo deveria honrar sua morte com a matança de quem o matou. Assim, um guerreiro saía à guerra não com o objetivo de estender os limites de um país ou de uma crença, mas para vingar a morte de um dos seus, matando e comendo o inimigo, assim como foi feito com um guerreiro de seu grupo. É por isso que um prisioneiro jamais fugia de seu destino, pois sabia que se assim o fizesse, seria tido como um covarde a ser morto pelos seus.

Estabelecia-se assim uma ligação entre os povos, ligação esta sustentada pela vingança, que mantinha seu sistema social. Aqui, a lei não era mantida pelo temor ao rei ou a um deus soberano. O ritual, firmado na honra de matar e ser morto, sustentava as práticas sociais dos ameríndios: casamento, nomes e festas. “Sem a vingança, isto é, sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, e nomes, e festas.” (Viveiros de Castro, 2002/2017).

O inimigo era, portanto, indispensável para manter o social. Para os Tupinambás, era alguém de fora, um estrangeiro, que mantinha a coesão do grupo, pois a busca pelo

inimigo, como forma de vingar os próprios mortos, era uma forma de abrir-se ao outro, uma ligação com o de fora, para que fosse incorporado ao grupo.

Assim, quando o grupo destruía e ingeria o corpo do inimigo, simultaneamente, as qualidades daquele corpo mutilado eram transmitidas para o grupo. Ao comer um inimigo, seja ele um humano ou um animal, a potência deste passava para aquele que o estava ingerindo. Da mesma forma que se vestir com ornamentos de um animal favorecia para que as qualidades desse animal fossem transmitidas para aquele que estava utilizando tais ornamentos. Não é uma incorporação de um eu mesmo primordial e onipotente para mim, mas o inverso: a aquisição de características do que é do outro em mim.

Se, no mito freudiano, é o pai ancestral, aquele que originou o grupo, que está sendo incorporado; na mitologia ameríndia, é o inimigo, o de fora, que é trazido para dentro de si. Vale lembrar que na mitologia ameríndia, os ancestrais misturam corpos humanos e não humanos. O jaguar é o caçador por excelência e, conseqüentemente, humano. Da incorporação deste, surge o homem-jaguar, um ancestral ameríndio. Na mitologia ameríndia, os ancestrais são os animais, a alteridade por excelência. Se o ancestral ameríndio é um caçador potente, o ancestral ocidental é o pai onipotente.

De qualquer forma, é a morte desse outro que mantém o laço social, seja a morte de um inimigo, seja a morte do pai tirano e onipotente. No entanto, os tupinambás capturavam os inimigos para matá-los e comê-los, sem exterminá-los, uma vez que a manutenção desse inimigo era o que possibilitava a coesão do grupo com suas normas sociais. A lógica era matar e comer o inimigo para vingar a morte de um dos seus; ser morto e devorado pelo grupo do inimigo e ser vingado pelos seus.

Também na civilização de origem europeia, é o outro quem mantém o grupo coeso. Como já nos lembrou Freud (1932/1996zj), é o ódio contra qualquer pessoa além das suas fronteiras que mantém juntos os seus adeptos. Mas, aqui, não se trata de uma abertura ao outro, ao contrário. O que se busca é a aniquilação do outro, quer seja a sujeição do outro a si, ou, quando não possível, seu extermínio, haja vista a história de escravização e genocídio praticada pelos colonizadores ocidentais.

Podemos perceber duas formas diferentes de formação de identidade: uma a partir da incorporação de um pai primordial, poderoso e onipotente; outra com a incorporação dos poderes de outros para si, sustentada a partir do modelo caça-caçador. Uma posição móvel, em que ora se está na posição de caçador, ora de caça, cada qual digna de honra própria. Se, entre os Tupinambá, realizava-se a prática canibal com os inimigos, hoje tal prática ainda está presente, mas de forma transformada.

Para os Yanomami, são os seres imagens *utupë* que transmitem as características de cada pessoa e do grupo. São as imagens dos animais ancestrais que vão sendo incorporadas à imagem da pessoa atual. É durante os sonhos e os estados alterados de consciência, bem como nas relações sexuais, que a essência vital *utupë* se desloca entre os membros de um grupo, transmitindo suas características, seja a força, a bravura, a coragem, a habilidade para a caça, dentre outras²⁰. Diferente dos Tupinambá, não se trata de um ritual em que pedaços do corpo são ingeridos para que a característica possa ser transmitida, mas sim os seres-imagens, animais ancestrais, que se deslocam e são incorporados na pessoa.

Para os Bororo, cada ser é formado por uma dimensão mortal e imortal. É nesta dimensão em que são transmitidos os saberes ancestrais. A partir da incorporação dos princípios *Bope* e *Aroe*, ambos representados por animais, que o ser bororo dá significado ao mundo e às práticas sociais. Nos rituais fúnebres, determinado animal é caçado, esquartejado e distribuído a todos os membros do grupo, para assim vingar a morte de um dos seus. Em troca, recebe a força e a proteção do animal. Aqui não é um membro bororo de um grupo inimigo que é morto e consumido, mas um animal. Atualiza-se o mesmo modelo tupinambá, mas agora com o animal, transmitindo assim os saberes de sua cultura.

Para os *Araweté*, suas divindades, os *Mai*, são antropófagos e selvagens, coexistindo com cada ser *Araweté*, numa relação predador/presa, canibal/inimigo, jaguar/homem, num sistema de trocas, que se atualiza a cada ritual. Também entre os Tupinambá da atualidade a antropofagia está presente, entre os encantados: pessoas imortais que se transformaram num animal.

Podemos perceber que o canibalismo como base social está presente não apenas nos Tupinambá do séc. XVI, mas na cosmologia ameríndia atual. É da incorporação da alteridade que nasce a identidade ameríndia. Se a formação da identidade é diferente nos ameríndios e na civilização europeia, a interpretação dada aos rituais de cada povo também será diferente. O animal, no caso dos ameríndios, não estaria, portanto, ligado ao complexo parental, mas ao estrangeiro.

Segundo Viveiros de Castro (2002), os mitos ameríndios são um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais; por isso, são povoados de personagens que misturam atributos humanos e não humanos, num contexto de comunicabilidade entre si. Para o autor, na cultura ameríndia, o que diferencia o humano do não humano não é o

²⁰ Maiores informações sobre os rituais ameríndios estão presentes no capítulo dois desta tese.

corpo, já que animais podem ocupar o lugar de humanos e humanos o lugar de animais. Para eles, existe uma essência antropomórfica do tipo espiritual, comum aos seres animados, homens e animais, e uma roupagem, assumida por diversos animais, capaz de se metamorfosear. Segundo o mesmo autor, quando um homem se veste como um jaguar, ele adquire os poderes desse predador, torna-se um jaguar-caçador. Por outro lado, um jaguar caçado pelo homem, por ser um predador, está com o espírito antropomórfico e, por isso, precisa passar por um ritual para que este espírito saia de seu corpo para que possa ser visto como uma caça, um não humano.

Da mesma forma, Kopenawa e Albert (2010) relatam que todos os seres da floresta possuem uma essência vital, uma forma mítica primordial. Esses seres primordiais eram humanos que se transformaram em animais. Os autores destacam que esses ancestrais estão associados sempre ao grupo de animais, nunca a um ser, são a essência corpórea primordial, imortal, que se transformaram em *xapiri* e que se apresentam nos rituais xamânicos, em que o primordial não é único, nem onipotente, pois eram humanos que, por estarem na pele de animais, transformaram-se neles.

Nos rituais Bororo, também podemos perceber a variedade de animais presentes nas práticas culturais. A partir dos princípios *Bope* e *Aroe*, os animais se apresentam ora como aqueles dotados de força e poder, características a serem incorporadas pelos membros da tribo - o princípio *Bope*, o produto da natureza-, ora como aqueles que irão receber o espírito de uma pessoa falecida, permitindo assim a transmissão da herança do morto - o princípio *Aroe*, o produto da cultura.

A partir dos exemplos acima, podemos perceber como os animais estão disseminados na cultura, seja ela de povos autóctones ou da ocidental. É na presença deles que se narra a história do início, do ancestral, do fundador, do primevo, seja ele o pai onipotente, sejam as figuras imortais, espíritos antropomórficos, seres primordiais. Na mitologia, seja ela freudiana ou ameríndia, o social funda-se a partir de um primordial, único ou plural, que se atualiza nos rituais, na relação como figura morta, ausente. Se, no primeiro, o ausente é o pai onipotente, na segunda, são os outros, também figuras de poder - mas não centralizadas em um ser, numa autoridade, mas disseminadas pela natureza. De qualquer forma, ambos representam o vazio, a ausência, o morto. É a partir desse lugar de falta que opera a produção mítica, assim como o enlace social.

Nesse sentido, Freud (1913/1996m), ao ligar a clínica à cultura, parece querer entender a sua cultura a partir do que observa na clínica e vice-versa. Mas a cultura é dinâmica, modifica-se. Por isso, entender o animal totêmico associado ao objeto fóbico,

ambos ligados ao complexo paterno, faz sentido quando se parte de um pressuposto cultural monoteísta, baseado na existência de uma figura poderosa, centralizadora, que desperta inveja, ódio e, por consequência, a culpa. Todos esses sentimentos são válidos, vivos e reais, mas não únicos.

Por isso, entender o totemismo a partir do complexo parental é uma interpretação psicanalítica, dada por Freud, médico e psicanalista do séc. XX, pensador que interrogava a sociedade e as verdades de sua época, mas que também trazia, em si, raízes de seu tempo. Há de se ler o mito freudiano, assim como ele leu a mitologia: como uma abertura para significações, não para sustentar explicações únicas.

Vale lembrar que vivemos a época do multiculturalismo, que expressa diferentes formas de viver e ser. Essa diversidade pode tornar cada cultura mais permeável à entrada de novos saberes, novas práticas, novas formas de estar no mundo e com ele se relacionar. Tomemos, como exemplo, a *Ayahuasca*, bebida feita a partir de plantas psicoativas, utilizada originalmente em rituais xamânicos pelos povos da Amazônia, hoje disseminada em vários contextos sociais, inclusive levando a pesquisas sobre o potencial terapêutico da bebida (Araújo & Tatmatsu, 2020).

Por outro lado, o encontro com diferentes culturas pode levar à imposição de determinados comportamentos em detrimento de outros, o que dissemina a intolerância à cultura do outro. Como já nos lembrou Freud (1939/1996zn), “juntamente com a crença num deus único, nasceu inevitavelmente a intolerância” (p. 33). Por isso, o cuidado ao se mesclar, num estudo teórico, campos de saber derivados de diferentes culturas, pois uma interpretação possível pode ser lida como uma verdade absoluta, apagando assim possíveis caminhos a serem seguidos a partir de olhares culturais diferentes. Penso que a história que contamos define, não o passado, mas o presente e o futuro. Recontar a história dói, é trabalhoso, incerto, imprevisível, principalmente quando tentamos expressar diferentes narrativas, mas por meio dela é que podemos ressignificar o presente e modificar o futuro.

Vale lembrar o que nos mostrou Kopenawa quando de seu contato com os brancos (Kopenawa & Albert, 2010). Muitos destes esforçavam-se para combater as práticas culturais e sagradas típicas dos ameríndios, instituindo como pecado tudo o que não era derivado da crença num deus único. Essas eram as palavras e ameaças que ouviam dos brancos:

Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi*! Se continuarem assim ruins

e persistirem em não amar *Sesusi*, quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*! Vão dar dó de ver! Sua língua vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! Parem de beber o pó de *yãkoana*! *Teosi* vai fazê-los morrer! Vai quebra-los com suas próprias mãos, porque é muito poderoso! (Kopenawa & Albert, 2010, p. 257).

Para os autores supracitados, foi a partir do encontro entre brancos e ameríndios que as práticas xamânicas foram enfraquecendo, dando lugar à crença em *Teosi*. No entanto, eles salientam que ainda existem aqueles que resistem, que mantêm suas tradições e, nestas, os animais estão presentes de forma significativa. Segundo os mesmos autores, “continuaremos fazendo dançar as imagens dos ancestrais animais para curar os nossos enquanto estivermos vivos, pois somos habitantes da floresta” (p. 279).

Assim, não somente a cultura, como também o indivíduo na clínica, precisa ser olhado sob uma perspectiva que engloba as diferenças, sem excluí-las, buscando-se uma interpretação psicanalítica que mantém sempre a abertura para que possa se ampliar. Por mais que se diga, existirá sempre o indizível e, por consequência, o eterno trabalho em tentar dizê-lo.

Como bem nos mostrou Freud (1900/1996c), sobre o sonho como um processo de pensamento que opera segundo leis próprias, há a condensação, o deslocamento, a figurabilidade e, por fim, a elaboração secundária. Ao sonhar, o aparelho psíquico atua no sentido regressivo, permitindo à excitação a ligação com as representações, de forma independente da realidade concreta, operando a partir de uma lógica própria: a do inconsciente. Freud (1900/1996c) chega a propor a possibilidade de um simbolismo universal, um simbolismo onírico, mas em seguida destaca a necessidade da aplicação da regra técnica da associação livre para a interpretação dos sonhos. “O conhecimento do simbolismo onírico nunca fará mais do que nos habilitar a traduzir certos componentes do conteúdo do sonho e não nos isentará da necessidade de aplicarmos as regras técnicas que forneci anteriormente.” (Freud, 1900/1996c, p. 699). Já no começo de sua obra, Freud destaca a necessidade de uma abertura para a significação, não o contrário. Como diz Lévi-Strauss (1985/2010, p. 204) sobre Freud, “A sua grandeza está, em parte, num dom que ele tem, no grau mais elevado: pensar à maneira dos mitos”.

Ao mesmo tempo, Freud (1900/1996c) salienta que, por mais que façamos o trabalho de análise e interpretação dos sonhos, sempre haverá um conteúdo que não pode ser interpretado, em que está o umbigo do sonho, onde se mergulha no desconhecido.

Aqui, adentramos no Freud da virada de 1920! Para além do sintoma e de outras formações do inconsciente, aparece alguma coisa que se manifesta na compulsão à repetição, algo da ordem do traumático, do não representável e que provoca movimento, ação. Não é mais um símbolo, mas algo a simbolizar. Se o animal, no princípio do prazer, é o estranho representado, no mais além, é o estranho que põe movimento para uma possível representação. Nesse movimento de representar, os animais também parecem estar em posição privilegiada. Vejamos a seguir.

4.3 Os Animais e a Produção de Sentidos

Para a psicanálise, o sintoma está associado ao processo de significação, seja como uma possibilidade de liberação do afeto reprimido, seja como resultado do ato de simbolizar, quando o afeto se liga a uma representação. Vimos no item anterior, que o animal está presente no sintoma, de variadas formas, exercendo uma função simbólica. Não existe um lugar predeterminado e específico para eles, mas um leque de possibilidades, onde o animal pode ocupar variados lugares e funções. Agora, proponho um estudo sobre a forma em que a psicanálise entende a produção de sentidos do humano, pois assim os lugares dos animais nesse processo poderão ser ampliados e visualizados.

Sentido pode ser um adjetivo ou um substantivo derivado do verbo sentir, que está implicado com as percepções, sensações ou com a consciência. Como percepção, o sentir está relacionado com os órgãos dos sentidos, o que dá origem a: visão, audição, olfato, tato e gustação. O sentido também diz respeito às sensações, sejam físicas ou emocionais, por exemplo, fome, sede, dor, culpa, raiva, amor, saudade, pesar etc., o que resulta nos derivados de estar faminto, sedento, triste, magoado, culpado etc. E, por último, o sentir está relacionado com a consciência, seja a consciência de si ou do ambiente, como também com o julgamento, o fazer sentido, a razão, o senso (Ferreira, 2010). Pelo termo, percebemos a ligação, na mesma palavra, entre percepção e significação, o sentido enquanto o perceptivo pelo corpo, e o sentido enquanto senso, conceito, razão, significação, como se houvesse um elo entre a sensação e o senso.

Freud, quando teoriza sobre o aparelho psíquico, o concebe formado por dois polos: de um lado, o perceptivo; de outro, a consciência (Freud, 1950/1996zp). Como no significado da palavra sentido, o modelo freudiano do psiquismo também liga sensação ao sentido, concebendo um aparelho psíquico formado a partir de seus aspectos tópico, dinâmico e econômico (Freud, 1900/1996c). Quando Freud diz de uma tópica, ele não

está se referindo a uma localização cerebral, mas à coexistência de um sistema inconsciente e outro consciente, cada qual regido por leis próprias e por modos de funcionamento diferentes. “Nossa topografia psíquica, no momento, nada tem que ver com a anatomia; refere-se não a localidades anatômicas, mas a regiões do mecanismo mental, onde quer que estejam situadas no corpo” (Freud, 1915/1996q, p. 179).

Esses dois sistemas do mecanismo mental atuam em conflito, o que resulta no aspecto dinâmico do aparelho psíquico. Existe uma clivagem no aparelho psíquico, possível a partir do recalque, e um conflito de forças que coloca em movimento o aparelho. Entra, então, o aspecto econômico do aparelho, uma vez que existe uma energia, a excitação, força propulsora do aparelho psíquico. Essa força somente pode ser conhecida quando ligada a uma ideia, uma representação, ou a partir de afetos e emoções. “Se o instinto não se prendeu a uma ideia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada poderemos conhecer sobre ele” (Freud, 1915/1996q, p. 182).

Freud, com sua metapsicologia, a que ele chama de feiticeira, busca construir um modelo para o psiquismo humano. O que ele observa na clínica, com os pacientes neuróticos, ele estende à vida psíquica de todas as pessoas e transpõe o observado para um modelo conceitual, sua metapsicologia. Nesse processo, que podemos chamar de teoria ou ficção²¹, Freud recorre a metáforas, imagens, palavras, para assim construir e elaborar seus conceitos, o que o levará a um modelo do funcionamento psíquico do humano.

No modelo freudiano, existe uma excitação, captada pelos neurônios da percepção, que será retida como traços mnêmicos, a primeira inscrição psíquica. São as memórias olfativas, sonoras, visuais, táteis e gustativas. Essas memórias, agora no aparelho psíquico, podem associar-se umas às outras, formando as representações (Freud, 1900/1996c). Estamos na primeira tópica freudiana, ou seja, seu primeiro modelo de aparelho psíquico. Na “Carta 52” (Freud, 1950/1996zp, no “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950/1996zq), na “Interpretação dos sonhos” (Freud, 1900/1996c) e no “O Inconsciente” (Freud, 1915/1996q), estão os fundamentos teóricos desse aparelho psíquico formando por dois sistemas, Inconsciente de um lado e Pré-consciente/Consciente de outro, cada qual regido por um modo de funcionamento,

²¹ Para Mezan (2010), fantasia e conceito seriam duas vertentes de um mesmo processo: os elementos figurados gerados pelo processo primário passariam por um crivo, um refinamento, a elaboração secundária, para assim serem generalizados como um suporte conceitual.

processo primário para o primeiro e processo secundário para o segundo, ambos separados pela barreira do recalque.

Nesse modelo, é no contato perceptivo com o mundo, seja ele exterior ou interior, que se institui o aparelho mental. A excitação sentida pelo corpo, quando capaz de se fixar no psiquismo, transforma-se em traços mnêmicos que, quando associados uns aos outros, formam as representações (Freud, 1950/1996zp).

Para compreender tal modelo, o autor propõe pensar uma situação inaugural, na qual o bebê, ao ser nutrido e cuidado, irá reter, no psíquico, a excitação sentida no corpo, registrando-a como uma vivência de satisfação. São odores, sabores, percepções táteis, auditivas e visuais, excitações que serão sentidas no contato com o mundo, pelo corpo e mantidos no psíquico, formando os traços mnêmicos.

O que o corpo vivenciou em sua relação com o mundo ganha espaço no interior, o que era de fora é agora interno, os traços mnêmicos. Em outras ocasiões, quando o bebê sentir a necessidade de ser cuidado e nutrido, uma quantidade de energia psíquica irá investir o traço mnêmico, evocando assim a percepção original vivenciada na relação com o outro, agora de forma alucinatória. A atração de desejo primária é formada pelas experiências de satisfação que o bebê vivenciou em sua relação com o mundo, mas que agora está no psíquico, cuja satisfação ocorre pela via alucinatória, independente do ambiente exterior (Freud, 1950/1996zq).

Por outro lado, segue Freud (1950/1996zq), a alucinação não cessa a necessidade. Ao invés da satisfação, o infante vivencia a dor, já que o aumento da excitação é sentido como tal, o que dará origem à defesa primária, ou seja, o recalque. O corpo clama por alimento e cuidados e, para isso, precisa de um outro que o auxilie. A via alucinatória é, então, inibida e o bebê sofre uma descarga motora: grita, chora, esperneia. Ao mesmo tempo, o outro vem em seu auxílio, supre suas necessidades, de forma que a descarga motora adquire a importante função de comunicar algo ao outro. Estabelece-se assim um laço entre o eu e o outro, e a descarga motora é vista como uma comunicação para que o outro venha em seu auxílio.

Se, por um lado, o desejo se satisfaz pela via alucinatória, a satisfação da necessidade depende do mundo exterior. Fica claro, então, o desamparo sentido pelo humano em sua relação com o mundo, cabendo ao eu inibir a vivência alucinatória e promover uma relação com o ambiente, a partir de indicadores de realidade. Diferencia-se assim duas formas de funcionamento mental: o primário, cuja satisfação ocorre pela

via alucinatória e o secundário, dependente dos indicadores de realidade (Freud, 1950/1996zq).

Vale salientar que as duas formas de funcionamento mental continuam operantes ao longo da vida. Freud (1911/1996k) destaca que existem os dois sistemas atuando, independentes entre si, mas inter-relacionados. Para o autor, ao invés da substituição de um sistema pelo outro o que existe é uma cisão no aparelho psíquico, em que um opera segundo o princípio do prazer e outro seguindo o princípio da realidade, instituído a partir do recalque da via alucinatória.

No funcionamento mental inconsciente, o que vale é a realidade psíquica, campo da fantasia e da satisfação alucinatória. Fantasia, segundo Laplanche e Pontalis (1982/2001, p. 169), é um “roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente”. Pressupõe um ato, um representar, uma realização de desejo. Para Freud (1900/1996c), as fantasias, assim como os sonhos, são formas de realização de desejo. É um ato do pensamento inconsciente, regido pelo processo primário, quando é possível a obtenção do prazer de forma independente da realidade. Nos pensamentos oníricos, assim como na fantasia, os traços mnêmicos associam-se uns aos outros, a partir de uma lógica própria, a do inconsciente, formando assim as figuras compostas, as imagens oníricas, as representações.

A partir do estudo dos sonhos (Freud, 1900/1996c), o autor busca compreender o pensamento inconsciente, uma vez que os sonhos, as fantasias e o sintoma são formados por tal pensamento, produtos de diferentes representações. Essas representações são formadas a partir de uma lógica própria do inconsciente, cujas características são a condensação, o deslocamento, a figurabilidade, a ausência de contradição e a atemporalidade. Na condensação, um elemento pode estar representando diferentes pensamentos, a ponto de se formarem figuras compostas. Cita, como exemplo, representações onde estão misturados diferentes animais como também humanos com animais. Assim, diz Freud (1901/1996d, p. 672), “cada elemento do sonho é sobredeterminado pelo material dos pensamentos oníricos; não decorre de um único elemento dos pensamentos oníricos, podendo sua origem remontar a toda uma série deles”.

Enquanto a condensação está relacionada com a significação, o deslocamento diz respeito ao afeto, ou seja, uma representação pode aparecer sem valor afetivo, apesar de sua importância psíquica; ou, inversamente, uma representação surge com intenso valor

afetivo, apesar de sua pouca importância psíquica. Aqui, Freud (1901/1996d) constrói o conceito de transferência, tão importante para a psicanálise.

Outro ponto observado por Freud (1900/1996c) é a figurabilidade dos sonhos, ou seja, a transmutação de pensamentos em imagens, sejam elas sonoras ou visuais. Nesse processo, elementos combinam-se quando possuem atributos em comum, forem similares ou estarem em consonância, independente de pertencerem ao mesmo espaço-tempo. São vivências transformadas em imagens, podendo estar representadas pelo oposto ou pela inversão temporal. Assim, os pensamentos inconscientes são dramatizados, transformados em uma situação, repletos de significação e de afeto.

Para Freud (1901/1996d), existem três classes de sonhos: 1. os que representam um desejo não recalcado, que aparecem na forma direta, sem disfarce; 2. os que representam disfarçadamente um desejo recalcado; 3. os sonhos de angústia, que representam um desejo recalcado, mas o disfarce foi ausente ou insuficiente, aparecendo, assim, a angústia. Para o autor, a força propulsora para a formação dos sonhos são sempre os desejos sexuais infantis que, graças aos símbolos oníricos, podem parecer assexuais. Nesse sentido, os sonhos, assim como os contos de fadas, os mitos, as lendas, os chistes e o folclore, estão repletos de símbolos oníricos representados de variadas formas. Assim, segue o autor,

não devemos supor que o simbolismo onírico seja uma criação do trabalho do sonho; com toda a probabilidade, ele é uma característica do pensar inconsciente que fornece ao trabalho do sonho o material para a condensação, o deslocamento e a dramatização. Freud, 1901/1996d, p.699).

O simbolismo como uma característica do inconsciente e, simultaneamente, o material para a condensação, o deslocamento e a dramatização, transformando o que era sexual em assexual, ou seja, a representação de pessoas, de partes do corpo e de atividades eróticas por meio de símbolos aparentemente não sexuais, algo que acontece não apenas nos sonhos, mas também em outros trabalhos de criação humana: os contos de fadas, os mitos, as lendas, os chistes, o folclore.

Para Freud (1901/1996d), alguns símbolos estão disseminados por todos os membros de determinado grupo linguístico e cultural; outros são formados pelo próprio indivíduo a partir de seu material de representações. No entanto, segue o autor, o conhecimento de um possível simbolismo universal serve apenas para auxiliar na tarefa de interpretar um elemento, devendo o analista sempre utilizar o método psicanalítico e a cadeia de associações para construir uma interpretação para determinado símbolo.

Aqui, adentramos em mais um elemento do trabalho do sonho: a elaboração secundária. Ela consiste em transformar o sonho para que ele possa ser apresentado de uma forma mais coerente e compreensível. É resultado do pensamento consciente, que busca substituir os fragmentos desconexos do sonho em algo que possa ser relatado de uma forma inteligível, a partir de uma remodelação do material onírico. No entanto, alerta Freud (1901/1996d), não devemos nos enganar com essa fachada construída, pois nossa mente consciente tende a transformar aquilo que nos soa estranho em algo familiar, formando muitas vezes mal-entendidos.

A partir da observação dos sonhos, Freud (1900/1996c) já destaca a presença de uma divisão na mente e um conflito entre as duas instâncias psíquicas, em que diz que “o sonhador só pode ser comparado a uma amálgama de duas pessoas separadas” (p. 609). Se, no Inconsciente, as representações são formadas a partir dos processos de condensação, deslocamento e figurabilidade, no Pré-consciente/Consciente, é necessária a ligação de uma palavra à representação, passando assim de uma representação-coisa, inconsciente, para uma representação-palavra, consciente. Nesse modelo freudiano, o sentido perceptivo está associado ao sentido conceitual por meio da palavra, algo de uma vivência corporal que fica retido no psíquico e que, ao associar-se à palavra, pode se tornar consciente. Para Freud (1915/1996q, p. 206), “a apresentação consciente abrange a apresentação da coisa mais a apresentação da palavra que pertence a ela, ao passo que a apresentação inconsciente é a apresentação da coisa apenas”.

Na *Carta 52*, Freud (1950/1996zp) propõe um mecanismo psíquico formado por estratificação: no primeiro estrato estariam os neurônios de onde se originam as percepções, responsáveis por transportar a excitação, mas incapazes de reter qualquer traço de memória; em seguida, estão os indicadores de percepção, o primeiro registro das percepções, os traços mnêmicos; a seguir, a inconsciência, campo das representações, da memória, da representação coisa; no próximo estrato, está a pré-consciência, quando a representação coisa liga-se a uma representação verbal, podendo ter acesso à consciência. A passagem de um estrato a outro depende de um trabalho de transcrição, passível de sofrer um rearranjo de tempos em tempos, levando a novas transcrições, o que dá à memória um caráter mutável, capaz de se desdobrar em vários tempos.

A partir do modelo mental da primeira tópica freudiana, podemos perceber como a produção de sentido ocorre, em parte, no Inconsciente, a partir da associação das percepções retidas na relação com o mundo e, em parte, no Pré-consciente, quando a palavra se liga à representação.

Para Freud (1915/1996q), cada palavra é formada por quatro imagens: a sonora, pelo som que emite; a visual, pelas letras que a formam; a motora pelo ato da fala e a motora pelo ato da escrita. No entanto, a relação simbólica ocorre somente quando se associa a palavra ao objeto, quando ela adquire, então, o significado. Assim, não basta a inserção de palavras, mas a condição de que ela se associe a um objeto, dando-lhe significado, um ato de significação, caso contrário, as palavras podem representar apenas uma fachada para tornar o que é estranho em familiar, como também serem elas, em si, representações inconscientes.

A partir desse breve resumo das concepções teóricas freudianas sobre o primeiro modelo de aparelho psíquico, podemos concluir que simbolizar é sentir e construir sentido, enquanto um processo que envolve o humano em sua presença no mundo, como enfatiza Freud (1925/1996zd, p. 267): “temos de relembrar que todas as representações se originam de percepções e são repetições dessas”, percepções do próprio corpo, do corpo do outro, da natureza. Um jogo passivo e ativo, no qual se dá a ligação entre algo recebido e o porvir, a criação. Há, na relação do humano com o mundo, uma sensação de estranhamento e de reconhecimento, enquanto uma coisa externa, estranha, que se transforma em algo identificável e conhecido, dotado de uma significação.

Nesse modelo, a produção de sentidos está relacionada com o outro, pois é na interação que o sentido se movimenta: a percepção advém da relação com o outro e o sentido pode ser comunicado ao outro. É, portanto, no campo relacional eu-outro que se dá o processo de simbolização.

Na psicanálise, falar da relação eu-outro é um tema complexo, já que o limite entre o que corresponde ao eu ou ao outro muitas vezes se perde, transformando o outro no que sou, ou o eu no outro. Há, nessa relação, o contraponto entre identidade e alteridade, não necessariamente a identidade relacionada com o eu e a alteridade com o outro. Freud, em seus trabalhos, demonstrou a complexidade da identidade humana, o que o levou a algumas reflexões sobre o que poderia ser o eu e o outro.

Para Freud (1950/1996zq), o “eu” é uma organização formada a partir da defesa e da atração de desejo primária, cuja função é inibir os processos psíquicos primários e possibilitar o desenvolvimento dos processos secundários. Nos artigos sobre metapsicologia, Freud (1915/1996p) propõe uma primeira diferenciação entre um eu e não-eu a partir da separação entre uma fonte de estímulos da qual não há possibilidade de fuga, oriundos das necessidades internas; e outra fonte de estímulos da qual é possível a fuga, a partir de uma ação muscular, aqueles originários no mundo exterior. Mas, continua

Freud (1915/1996p), se a substância nervosa funciona com base no princípio da constância, ou seja, o aumento da excitação resulta em desprazer e, sua diminuição, em prazer, uma segunda diferenciação é instituída: o eu-prazer e o não-eu. O primeiro abrangendo tudo o que é fonte de prazer; o segundo, de desprazer. Isso significa que tudo o que é fonte de prazer é incorporado ao eu, representa o interno, e aquilo que é fonte de desprazer é tido como o mundo exterior, o não-eu. Diz Freud (1915/1996p, p. 141):

Para o ego do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho. Isola uma parte de seu próprio eu, que projeta no mundo externo e sente como hostil. Após esse arranjo, as duas polaridades coincidem mais uma vez: o sujeito do ego coincide com o prazer, e o mundo externo com o desprazer (com o que anteriormente era indiferente).

Assim, para a parte do psíquico que funciona sob o princípio do prazer e se satisfaz pela via alucinatória, o outro coincide com o desprazer e o eu com o prazer, independente se interno ou externo. Se o infante precisa de um outro que o auxilie em sua nutrição e cuidados, esse mesmo outro é visto pelo bebê como sendo seu próprio eu, mantendo um estado a que Freud (1915, 1996o) denominou de narcisismo primário.

No entanto, existe também o psíquico que opera segundo o princípio da realidade, que depende dos indicadores de realidade para diferenciar o que representa um eu ou um outro. Assim, segue Freud (1915/1996p), a cisão psíquica está associada a uma cisão no eu: de um lado o eu-prazer, regido pelo princípio do prazer; de outro o eu-realidade, que opera a partir dos indicadores de realidade. O ser humano, com a psicanálise, não é mais um indivíduo, mas um sujeito dividido.

Indivíduo tem origem no latim *individuu*, adjetivo que caracteriza o que é indiviso, não dividido (Ferreira, 2010, dicionário). Na biologia, o termo é utilizado para designar cada ser vivo membro de uma determinada espécie, seja ele animal ou humano (Cassini, 2005). Já na filosofia ocidental, marcada principalmente pelo pensamento cartesiano, indivíduo representa o ser pensante, autônomo, centrado em si e autossuficiente, atrelando o humano à racionalidade (Mariano & Rodrigues, 2019). No campo psicanalítico, não cabe a utilização do termo indivíduo para nominar o ser humano, uma vez que este é dividido.

Em psicanálise, é esse ser humano dividido que dá sentido ao mundo, utilizando-se para isso de seu aparelho psíquico: o Inconsciente e o Pré-consciente/Consciente. Um ser humano que carrega em si seu eu-prazer e seu eu-realidade, estranhos um ao outro.

Freud (1919/1996w) destaca a importância da estética, enquanto teoria das qualidades do sentir, para o estudo psicanalítico do estranho, *Unheimliche*. Ele inicia seu artigo com uma reflexão sobre a ambivalência da palavra *Heimliche*, cujo significado refere-se ao que é familiar e agradável, mas também ao que está oculto e fora da vista. Na primeira significação, o contrário, *Unheimliche*, refere-se ao estranho, desagradável e até mesmo horrível e, na segunda, significa o que deveria ter ficado oculto, mas veio à luz. Uma das definições de *Heimliche*, segundo o dicionário alemão, refere-se aos animais domesticados, aqueles que fazem companhia aos homens (Freud, 1919/1996w).

Em seguida, Freud (1919/1996w) traz o conto ‘O homem da areia’ de Hoffmann para refletir sobre a questão do estranho. Ele associa o conto ao fenômeno do duplo, como uma “duplicação, divisão e intercâmbio do eu” (p. 252) e ao “retorno constante da mesma coisa” (p. 252). Para o autor, o duplo seria uma defesa contra a extinção e seria criado num estágio mental muito primitivo, que, de início, teria um aspecto amistoso, mas depois, com a repressão, converteu-se num objeto de terror, “tal como após o colapso da religião, os deuses se transformaram em demônios” (p. 254). Assim, o duplo estaria associado a “uma regressão a um período em que o ego não se distinguiria ainda nitidamente do mundo externo e de outras pessoas” (p. 254).

Mais adiante, no mesmo artigo, o autor associa o duplo, ou a sensação de estranhamento, a uma fase do desenvolvimento que corresponde ao estágio animista dos homens primitivos²², que fora reprimida e que agora retorna como assustador. Algo familiar, a onipotência de pensamento e a concepção animista do universo, que se transforma no estranhamento. “Esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão . . . algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz” (Freud, 1919/1996w, p. 258).

Nessa interpretação freudiana, o estranho estaria relacionado ao “animismo e a modos de ação do aparato mental que foram superados” (Freud, 1919/1996w, p. 261) e substituídos pelo teste da realidade. No entanto, continua Freud, na mente dos neuróticos, essa clara distinção entre imaginação e realidade não acontece, resultando em maior enfoque na realidade psíquica em detrimento à realidade material, um elemento infantil que permanece e que está ligado à onipotência dos pensamentos. Aqui, Freud equipara a

²² Mantenho aqui o termo *primitivo* utilizado por Freud para se referir aos povos autóctones.

mente neurótica com a mente infantil e, também, com a mente dos povos primitivos. Retornaremos a esta afirmação mais adiante.

Na terceira parte de seu artigo, Freud (1919/1996w) continua sua reflexão e destaca que nem tudo o que é reprimido provoca um efeito de estranhamento. Traz como exemplo as histórias de fadas, que adotam a onipotência de pensamento e nem por isso levam ao assustador. Para o autor, até mesmo a compulsão à repetição, ao invés de trazer um caráter demoníaco, por vezes aparece como um efeito cômico. Por isso, conclui Freud (1919/1996w), “devemos estar preparados para admitir existirem outros elementos, além daqueles que estabelecemos até aqui, que determinam a criação de sensações estranhas” (p.264). No entanto, segue o autor, geralmente os exemplos que contradizem sua hipótese estão no campo da ficção.

Nesse sentido, na neurose, o estranho estaria associado a um modo de pensamento superado, onde alguns se livram totalmente dele, mantendo seu foco na realidade material dos fenômenos; enquanto outros não se sentem seguros de suas novas crenças e, por isso, sentem o estranhamento (Freud, 1919/1996w). Para o autor, é nos complexos infantis que a realidade material não surge, permanecendo em seu lugar a realidade psíquica. O silêncio, a solidão e a escuridão seriam os elementos que formam a ansiedade infantil e dos quais jamais nos libertamos totalmente. Ele conclui: “A coisa toda é simplesmente uma questão de ‘teste de realidade’, uma questão da realidade material dos fenômenos” (p. 265).

Apesar dessa conclusão de Freud (1919/1996w), chamo atenção para as palavras *novas crenças* utilizadas pelo autor. Ele diz que uma crença pode ou não ser substituída por outra, mas não diz a realidade substituindo uma crença. Vejamos: “Hoje em dia não mais acreditamos nelas, *superamos* esses modos de pensamento; mas não nos sentimos muito seguros de nossas novas crenças, e as antigas existem ainda dentro de nós, prontas para se apoderarem de qualquer confirmação”. (p. 264, itálicos do autor). Novas crenças substituindo antigas crenças. Afinal, seria mesmo uma questão de realidade material?

Para ajudar a refletir sobre a questão, trago o pensamento ameríndio.

Cesarino (2011) faz um estudo sobre o xamanismo dos *Marubo*, povo indígena habitante do Estado do Amazonas. Ele apresenta o pensamento marubo como um exemplo em que a produção de sentidos ocorre a partir de um campo relacional que envolve o mundo visível e invisível, possível a partir de uma cisão entre os duplos e os corpos. Para este grupo indígena, uma pessoa, assim como um animal, são entidades multifacetadas, por isso uma pessoa não é um indivíduo, mas um ente ou uma

singularidade (Cesarino, 2011). Na cosmologia marubo, existem quatro variantes de pessoa: os marubo (viventes); os espíritos *yove* (hiper-humanos); os espectros *yochj* (infra-humanos); as pessoas animais (extra-humanos). Estes também são configurações compostas, formados pelo seu bicho (*awé yojni*); sua carcaça (*awé shaká*); seu corpo (*awé kaya*); sua carne (*awé nami*); sua gente/pessoa (*awé yora*); seu duplo (*awé vaká*) que é dono do seu bicho/carcaça/corpo.

Assim como uma maloca é a casa dos marubo, o corpo do xamã é a morada dos duplos. São eles que trazem mensagens que serão transmitidas pelos xamãs por meio de cantos e narrativas. Para os marubo, um canto é uma forma de ligar pensamento e a utilização de substâncias psicoativas, como a ayahuasca e o rapé, são fundamentais para que o xamã possa traduzir as palavras dos duplos, escutar e transmitir seus saberes, desenvolvendo assim o pensamento (Cesarino, 2011).

Para os marubo, a experiência de pensamento acontece enquanto sonham, quando seus corpos estão na rede, mas seus duplos vão para longe falar com as pessoas, estas entendidas aqui não como indivíduos, mas como múltiplos, sejam humanos ou animais. Isso porque todo corpo/gente tem dentro de si duplos, que são também eles gente donos do corpo.

Os *Mishõ* são os donos dos animais. São agentes de muito respeito, chamados de tio/pai, irmão do pai. Estão relacionados com os caçadores, seres ambíguos: se forem tratados com respeito, serão benevolentes, se tratados de forma indigna, serão agressivos. Na cosmologia marubo, não se trata de uma projeção da mente para o mundo, mas de uma personificação múltipla, onde estão incluídos os duplos, sejam animais, vegetais, humanos (Cesarino, 2011). Nos sonhos são os duplos que interagem, não os corpos, e dessa interação, resulta o pensamento. “Quem não sonha, não sabe pensar – sonha mas não lembra, não entende o que dizem a ele.” (Cesarino, 2011, p. 122).

Nesse sentido, o xamanismo pode ser visto como uma potência poética e intelectual, onde as relações ocorrem no plano do visível e do invisível e, a partir delas, constrói-se significados para o mundo e para o ser. É nos cantos presentes nos rituais marubo que aparecem as figuras e as metáforas utilizadas para construir sentidos, estabelecer relações, configurar modos de vida, não numa linguagem objetiva, mas criativa (Cesarino, 2011). Nesse processo, os animais estão presentes de forma ampliada, ocupando o lugar de pessoa, seja como bicho/carcaça/carne, seja como duplo/espírito.

Trago, aqui, o trabalho de Cesarino (2011), pois nele o autor nos apresenta um estudo detalhado de um processo de produção de sentidos que envolve os sonhos e os

duplos, onde os animais estão presentes de forma significativa. Por meio do xamanismo, os marubo constroem sua cosmologia, seus modos de ser e de viver, num processo de significação que envolve uma relação eu-outro a partir do duplo, do mundo invisível.

Para os Yanomami, também é pelo xamanismo que se dá a transmissão de saberes. São os *xapiri*, seres-imagem, que trazem o conhecimento ancestral, a partir de cantos e danças, para assim levar as mensagens aos xamãs para que estes as transmitam para seu grupo. Para isso, o xamã precisa “tornar-se outro”, o que significa enfraquecer sua consciência para que assim possa acessar outra forma de pensamento, no caso, o ancestral (Kopenawa & Albert, 2010).

Se estou trazendo o pensamento xamânico para refletir sobre a produção de sentidos sob um olhar psicanalítico, penso que, talvez, possa haver alguma semelhança ou alguma relação entre o xamanismo e a psicanálise.

Quando Freud (1900/1996c) propõe uma interpretação para os sonhos, ele também observa a presença de um sentido nos sonhos e, ao mesmo tempo, uma alteração desse sentido pela consciência. Por isso, o autor propõe um método que possa colocar de lado a consciência para assim penetrar no conhecimento inconsciente, saber este produzido por outra forma de pensamento que não o consciente.

O xamanismo, assim como o método psicanalítico, busca acessar esse outro saber, que, no caso ameríndio, é chamado de saber ancestral ou saber do duplo; na psicanálise, de saber inconsciente. De qualquer forma, para acessá-lo é preciso enfraquecer a consciência, seja a partir de rituais e psicoativos que levam a estados alterados de consciência, seja com a associação livre e a escuta flutuante, que busca, nas brechas do discurso consciente, penetrar no inconsciente.

O saber ancestral, assim como o inconsciente, é transmitido a partir de imagens, sejam elas visuais ou sonoras, que se associam umas às outras para produzir o conhecimento. “É dentro de nossa cabeça, em nosso pensamento, que essas palavras de espírito se ligam uma à outra e se estendem sem parar, até muito longe” (Kopenawa & Albert, 2010, p. 460). Aqui, assim como na cosmologia marubo, e na psicanálise, o conhecimento se constrói a partir da ligação, com a associação de imagens, representações e palavras.

No entanto, apesar de Kopenawa e Albert (2010) utilizarem o termo “palavras de espírito” para designar o saber ancestral, chamo a atenção para o fato de que não se trata do termo espírito no sentido religioso. Para os autores, o termo refere-se ao conhecimento

dos *xapiri*, imagens de animais presentes nos sonhos, os ancestrais *yarori*, que hoje representam os seres primordiais.

Também quero chamar a atenção para três aspectos desses seres primordiais²³: 1. *yarori* deriva da palavra *yaro*, animal de caça; *ri*, referência ao tempo das origens. Portanto, fazem referência a uma origem representada pelos animais de caça. 2. Não são únicos, nem onipotentes, mas cada qual possuidor de uma determinada potência. 3. São também chamados de espelhos, *mirexi*. Mas não são espelhos para se olhar, são espelhos que brilham, essência corpórea primordial que emite luz.

Começo pelo terceiro aspecto: essência corpórea primordial que emite luz. Kopenawa e Albert (2010) ao traduzirem o termo *xapiri*, trazem a palavra espírito ou seres-imagem. Espírito tem origem no latim, “*spiritu*”, que significa a parte imaterial do ser humano, a alma, a inteligência, o pensamento, a ideia, a entidade sobrenatural ou imaginária, como os anjos, o diabo, os duendes (Ferreira, 2010, Dicionário). À parte do sentido religioso, o termo refere-se à mente, seja enquanto ideia, pensamento, inteligência.

Na cosmologia yanomami, o termo refere-se a um corporal primordial capaz de emitir luz. Vale lembrar que a luz é uma radiação eletromagnética que, ao se situar nos comprimentos de onda entre 400 a 700 nanômetros, torna-se visível ao olho humano. Esses espelhos, aos quais Kopenawa e Albert (2010) se referem, não refletem a imagem de quem a olha, como no caso do espelho ocidental, mas emitem uma luz. Portanto, existe, no termo *xapiri*, uma referência ao corpo, a essência corporal primordial e, simultaneamente, à energia, uma luz que brilha.

Como já descrito acima, é nos primeiros escritos de Freud que encontramos com maiores detalhes uma relação entre o corpo, os afetos e as representações. Com o modelo da vivência de satisfação, Freud (1900/1996c) postula um momento inaugural, onde experiências vividas pelo corpo geram excitações que irão se fixar no psíquico e essa fixação, em si, passa a ser fonte de excitação, antes externa, agora interna. É a experiência com um outro, que ampara, alimenta, protege, que será marcada no psíquico, os traços mnêmicos.

Mas esse outro não existe mais, foi perdido e, para trás, deixou as marcas perceptivas, estas mantidas, capazes de levar a uma satisfação alucinatória, um evento

²³ Conteúdo obtido em Kopenawa e Albert (2010). Para informações mais detalhadas, ver capítulo dois desta tese.

independente da realidade externa, mas que coloca em movimento o aparelho psíquico, investindo as representações. Diz Freud (1894/1996b, p. 66):

Refiro-me ao conceito de que, nas funções mentais, deve-se distinguir algo – uma carga de afeto ou soma de excitação – que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos meios de medi-la) passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos das representações como uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo.

Assim como os ameríndios estão buscando compreender o tempo das origens, dos ancestrais, Freud busca compreender a origem do psíquico. Nesse movimento, o corpo mistura-se à mente e aos afetos. Uma vivência corporal que levou a uma excitação, que se fixou no aparelho psíquico e que produz uma força que busca a satisfação alucinatória e, simultaneamente, é inibida, para que o corpo possa satisfazer sua necessidade, esta dependente dos indicadores de realidade. Uma mente formada por representações, ideias, repressões e por uma excitação passível de deslocamento. Um corpo que demanda algo do campo da necessidade, a busca pelo alimento, e algo do desejo, a satisfação alucinatória, ambos atuantes e contraditórios.

Seguimos, então, para o segundo aspecto dos *xapiri*: não são únicos, mas plúrimos. Também não são onipotentes, mas potentes. Cada *xapiri* traz consigo seu poder específico, por exemplo: o lagarto traz a força para o trabalho; as vespas e as formigas, a coragem para enfrentar os inimigos; a onça, a liberação da raiva; os pássaros, a fertilidade etc. Esses seres-imagem são todos os habitantes da floresta: araras, papagaios, morcegos, urubus, jabutis, tatus, antas, veados, jaguatiricas, onças-pintadas, suçuaranas, cutias, queixadas, macacos-aranha, peixes dos rios etc. (Kopenawa & Albert, 2010). São as imagens *utupë*, a essência vital que se separa do corpo, que se tornam *xapiri*. “São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! (Kopenawa & Albert, 2010, p. 116).

Assim, seguem os autores, as imagens ancestrais não são aquelas dos animais que caçamos e comemos, mas são de seus pais, aqueles que passaram a existir no primeiro tempo, os *yarori*. Seria, então, uma triangulação entre os animais de caça (*yarori pë*), os ancestrais animais mitológicos, ou seja, seus pais (*yaro h^wiie pë*) e suas imagens (*utupë*) tornadas entidades xamânicas (*xapiri*), constituindo uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami (Kopenawa & Albert, 2010). Nessa triangulação, não há o lugar

de um pai onipotente, a quem todos anseiam, mas o de múltiplos pais ancestrais de animais, cada qual possuidor de determinada potência. Também não é um pai ser humano, mas pais animais, ancestrais.

Vale destacar que a noção de humano e animal dos ameríndios é diferente da noção ocidental. Para aqueles, os *yarori* são antepassados humanos, tornados animais, todos habitantes da floresta, animais e seres humanos. Suas peles tornaram-se animais de caça e suas imagens, os *xapiri*. Assim, segue (Kopenawa & Albert, 2010, p. 117), “nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais”.

Aqui, podemos perceber como o mundo do ser humano e do ser animal está interligado para os ameríndios, afinal, todos podem ser humanos. Estes não evoluíram dos animais, mas no início, haveria uma condição original indiferenciada entre humanos e animais em que todos estão no campo da humanidade (Viveiros de Castro, 2002/2017). Para este autor, humanidade para os ameríndios refere-se à posição na relação caçador-caçado, móvel e intercambiável: humano é quem está com o espírito antropomórfico, o caçador; não humano, o que não está, a caça.

Há, portanto, uma interioridade comum em humanos e animais, o espírito antropomórfico, uma humanidade universal, comum, mas não uma. Os animais, assim como o ser humano, podem ser agentes com modos específicos de socialização, capazes de estabelecerem trocas e alianças. Por isso, na triangulação animista, os animais estão presentes, como objetos de desejo e de interdição, o que leva a pessoa a estabelecer trocas e laços sociais não apenas entre pessoas humanas, mas também com pessoas animais, já que estes podem ser vistos como humanos.

A partir dessa humanidade universal que devemos olhar o pensamento animista, como uma modalidade ontológica de significação e de representação do mundo e de si (Descola (2006/2015). Não se trata, portanto, de um narcisismo primário, como pensara Freud, mas de uma forma de subjetivação.

O xamanismo está implicado com uma forma de conhecimento que tem como base o animismo, pressupõe uma relação entre sujeitos cognoscentes, que não se limitam aos seres humanos, mas a todos os viventes do mundo. No modelo animista, o ser humano não ocupa a posição de privilegiado quanto suas capacidades mentais e sociais, mas é um vivente, dentre outros, a ver, a ser e a viver sobre o mundo.

Se a psicanálise entende os sonhos como resultantes de uma forma de pensamento, no caso, o pensamento inconsciente, também os ameríndios veem os sonhos como

pensamentos, que não se restringe a um evento isolado em si, mas como possibilidade de interação entre viventes. Nesse sentido, o sonho, cuja base sustenta-se no animismo, pode ser uma experiência de compartilhamento de saberes oriundos de diferentes sujeitos cognoscentes, não apenas uma projeção da mente do ser humano.

Para os *Even*, povo autóctone das florestas da Sibéria, existem dois tipos de sonhos: aqueles que projetam o mundo interior, que está relacionado com os desejos da pessoa; e aqueles que possibilitam a saída do corpo e o encontro com outras pessoas, não apenas com seres humanos, mas com animais. É nesse segundo tipo de sonho que os *Even* estão interessados, pois eles auxiliam na organização da relação entre os *Even* e o mundo (Martin, 2019/2021). Segundo a pesquisadora, para os *Even*, os animais precedem os seres humanos na relação com o mundo, pois são mais sensíveis, capazes de captar sinais do entorno de forma mais precoce do que os seres humanos. Cita, como exemplo, os animais migratórios, capazes de captar mudanças sutis no clima, enquanto nós, seres humanos, talvez pudéssemos fazê-lo apenas após muita reflexão.

Assim, sonhar com animais pode ser uma forma de captar o que eles sentem/percebem, como se pudéssemos alcançar algo da experiência sensível deles, uma possibilidade de ser informado por eles (Martin, 2019/2021). Uma informação que se transmite não por palavras, mas por imagens. Para os *Even*, “não é com palavras que eles falam, porque você não os teria entendido. Se você os viu, estão falando com você” (Martin, 2019/2021, p. 80).

Para os *Even*, assim como para os ameríndios, o ser humano não ocupa uma posição privilegiada na cadeia do conhecimento, ele é um vivente dentre outros a viver e saber sobre o mundo. Os sonhos seriam, portanto, uma possibilidade de captar esse saber oriundo de outros viventes. O que esses povos originários nos dizem é que podemos caminhar acompanhados nos sonhos, estabelecer relações, trocas, entre diferentes formas de ser e estar no mundo e com isso ampliar nossa visão sobre o meio que nos cerca.

Nessa forma de sonhar, as imagens não são projeções de um eu, mas relações com outros, pois

“as imagens noturnas não são sempre puras projeções, sonhos-lembranças ou sonhos-desejos. Existem outros sonhos, como esse e como o dos cavalos daquela noite, que não controlamos, mas que esperamos, porque eles estabelecem uma conexão com os seres do lado de fora e abrem a possibilidade de um diálogo” (Martin, 2019/2021, p. 83).

Se, para Kopenawa e Albert (2010, p. 390), “os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”, exatamente como Freud (1913/1996m) dissera do pensamento animista dos povos primitivos como projeções do mundo interno sobre o externo, resultado da onipotência de seu pensamento, penso ser importante retornar e questionar: Afinal, o que é sonhar? Mais especificamente em relação a esta tese: o que é sonhar com animais?

Retorno ao comentário de Lévi-Strauss (1985/2010) de que, ao invés de associar a vida psíquica dos selvagens²⁴ a dos neuróticos, como fez Freud (1913/1996m), deveríamos relacionar os selvagens aos psicanalistas. O que haveria de comum entre os selvagens e psicanalistas?

Presumo que os psicanalistas apliquem o método psicanalítico para produzir conhecimento, mas, o que diz esse método? Ele postula a necessidade da associação livre e da escuta flutuante para acessar um saber, que é o saber inconsciente. Assim, a psicanálise tira a hierarquia do processo de produção de saber, pois este emerge a partir da relação entre o analista e o analisando.

Não cabe ao analista trazer uma resposta ao analisando, mas, ao contrário, cabe a ele inserir questões, pois o saber que se busca na análise está no inconsciente do analisando, não no analista. Ambos, analista e analisando, enquanto sujeitos divididos, cada qual com seu inconsciente, lugar de potência de significação, de produção de saber, alheio à consciência.

Nesse sentido, a forma de se produzir saber para a psicanálise aproxima-se da produção de conhecimento dos ameríndios, pois para estes, é preciso tornar-se outro para acessar o conhecimento ancestral, algo alheio à consciência. Ademais, nesses estados alterados de consciência, busca-se o saber a partir dos seres-imagem, ou seja, os ancestrais animais, não estando o ser humano numa posição hierárquica superior em relação a eles, a quem estes devam se submeter, mas uma possibilidade de trocas entre o mundo atual e o ancestral. Nesse movimento de produção de conhecimento, os sonhos ocupam papel privilegiado, seja para o pensamento psicanalítico, seja para o pensamento ameríndio.

Assim, diz Freud (1910/1996j, p. 238) aos psicanalistas,

²⁴ Mantenho aqui o termo *selvagem* utilizado pelo autor para se referir aos povos autóctones.

Não é bastante, pois, para um médico saber alguns dos achados da psicanálise; ele deve também estar familiarizado com a técnica se ele deseja que seu procedimento profissional se oriente por um ponto de vista psicanalítico. Esta técnica não pode no entanto ser adquirida nos livros, e ela por certo não pode ser descoberta independentemente, sem grandes sacrifícios de tempo, de cansaço e de sucesso.

Nesse artigo, Freud enfatiza que, para além da teoria, é preciso uma técnica, o método psicanalítico, que depende de um processo de formação do analista. Na psicanálise, existe uma busca por saber, que sempre estará aberto a novas significações e, para isso, é necessário um método, que exige uma formação do analista, processo esse difícil e interminável (Freud, 1937/1996zl).

Também no xamanismo, para se tornar xamã e acessar esse saber ancestral, é preciso também uma técnica própria, a possibilidade de tornar-se outro, um processo lento e doloroso, que envolve a transmissão de um saber ancestral²⁵. Cada qual possui um método para acessar esse saber que não está no campo da racionalidade, da consciência, mas da criação de sentidos pelos sentidos.

Assim, sonhar é significar, um evento de significação, não um evento a ser significado pela racionalidade. Se busco dar significado ao sonho pela racionalidade, é como se tentasse pintar o quadro *Danae* utilizando-me para isso dos fundamentos do *Homem vitruviano*: o homem em harmonia com as figuras geométricas, em perfeito encaixe segundo padrões matemáticos. Não é disso que se trata a obra de Gustav Klimt. Nesta, o artista traz uma representação de *Danae*, a princesa fecundada por Zeus.

Da mesma forma, não é pela racionalidade que se compreende o sonho. Vale lembrar que a elaboração secundária, na tentativa de transformar o estranho em familiar, constrói uma fachada que esconde e que leva a mal-entendidos (Freud, 1901/1996d).

Mas e os animais?

Para os ameríndios, os sonhos e os estados alterados de consciência permitem aos xamãs terem acesso ao tempo mítico, onde estão os ancestrais mitológicos, aqueles do tempo da origem, para assim adquirirem conhecimento. Também Freud (1940/1996zo) insere os sonhos como uma fonte para se conhecer o tempo da origem humana que não deve ser menosprezada pois

os sonhos trazem a luz material que não pode ter-se originado nem da vida adulta de quem sonha nem de sua infância esquecida. Somos obrigados a considera-

²⁵ Para maiores informações sobre o processo de formação do xamã ver Kopenawa e Albert (2010).

lo parte da herança arcaica que uma criança traz consigo ao mundo, antes de qualquer experiência própria, influenciada pelas experiências de seus antepassados. (Freud, 1940/1996zo, p.180)

Aqui, o autor insere os sonhos como uma fonte para se conhecer o arcaico, o tempo dos antepassados. Mas, para os ameríndios, nessa herança arcaica estão os animais ancestrais, são eles a fonte do conhecimento.

Se, para os ameríndios, os animais trazem um saber e é este saber que o xamã busca conhecer, também o psicanalista pode buscar olhar e ouvir os animais trazidos na análise, não inserindo postulados teóricos para eles, mas deixando-os falar, como mensageiros do saber inconsciente. Não cabe à psicanálise atribuir um sentido universal para os animais que aparecem nos sonhos, também não cabe postular uma função universal para eles, como sendo sempre a projeção de um eu, mas pode, sim, reconhecer neles uma forma de transmitir o que eles sentem/percebem em sua relação com o mundo, processo esse sempre mediado pela linguagem humana. Lembrando que os animais podem se referir a tudo o que foi percebido pelo ser humano e inserido em seu psíquico. Nesse processo, o animal não é apenas algo externo, ele transforma-se no interno, é incorporado, mesclando, assim, mundo exterior e interior. O estranho que se torna familiar e vice-versa.

Quando o mundo externo foi incorporado no mundo psíquico, ali inserido, ele ganhou vida própria, ou seja, excitação e capacidade de satisfação alucinatória, modificando-se, assim, a fronteira entre externo e interno. A realidade deixou de ser apenas a realidade externa, ganhamos também a realidade interna. Mas esta não pode ser reduzida ao eu, pois é a excitação sentida pela percepção que se fixou e assim criou o mundo interno, regido por leis próprias. O próprio conceito de eu, em psicanálise, é complexo: eu-prazer, eu-realidade, eu-ideal, ideal de eu, eu enquanto instância psíquica, eu sob o ponto de vista tópico, dinâmico, econômico. No “Vocabulário de psicanálise” (Laplanche & Pontalis, 1982/2001), a definição do termo *eu* ocupa pouco mais de 14 páginas, enquanto o termo *inconsciente*, objeto de estudo da psicanálise, ocupa três, o que demonstra a dificuldade em definir o que seria o eu.

Assim, quando pensamos o sonho como projeção do eu, há de se lembrar que não existe, na psicanálise, um termo único para ele, o eu pode ser o outro, o outro pode ser eu. O mundo pode ser o meu mundo, o meu mundo pode ser o mundo. Nesse sentido, o sonho passa a ser uma forma de acessar e, ao mesmo tempo, de criar mundos, onde os animais podem ser mensageiros no processo. Nessa perspectiva, o mundo não é uma

entidade externa à percepção, mas é interação com ela. Ele se constrói e reconstrói a partir das percepções, das representações, dos conceitos, como alertado por Goodman (1978, p. 5, tradução livre): “universos de mundos assim como os mundos em si podem ser construídos de várias formas”.

Assim, o sonho pode dizer de um passado, daquilo que já foi inscrito e transcrito, tornado, portanto, atual; como também pode dizer de um futuro, daquilo que foi inscrito e que busca uma transcrição. Inscrito e transcrito, aqui, como termos utilizados por Freud (1950/1996zp) na *Carta 52*.

O que Freud nos mostrou com a psicanálise, e que os povos autóctones também têm demonstrado para os ocidentais, é que existem outros mundos possíveis. Freud tirou o ser humano da condição de indivíduo, centrado em sua racionalidade e criou um mundo do sujeito dividido, em conflito; os povos autóctones tiraram o ser humano da posição de único ser dotado de interioridade e criou um mundo onde é possível estabelecer trocas de saberes entre o ser humano e os seres animais.

Por outro lado, Freud (1912/1996m) associou o animismo como uma forma primitiva do ser humano se relacionar com o universo, baseada na onipotência do pensamento e na crença em almas e demônios. Sugeriu uma forma evolutiva do pensamento, que partiria da fase animista, na qual a onipotência estava centrada no si mesmo, o que corresponderia ao narcisismo; uma fase religiosa, em que a onipotência desloca-se para Deus, correspondente à fase de escolha de objeto; e uma fase científica, na qual reinaria a ausência da onipotência, por ter renunciado ao princípio do prazer. Diz Freud (1912/1996m, p. 98): “A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza.”

No mesmo artigo, segue Freud (1912/1996m, p. 100),

no homem primitivo, o processo de pensar ainda é, em grande parte, sexualizado. Esta é a origem de sua fé na onipotência dos pensamentos, de sua inabalável confiança na possibilidade de controlar o mundo e de sua inacessibilidade às experiências, tão facilmente obteníveis, que poderiam ensinar-lhe a verdadeira posição do homem no universo. (Freud, 1912/1996m, p. 100).

Hoje, mais de um século após essas afirmações de Freud, cabe a reflexão: quem seria o homem primitivo? Ou, o que representaria o homem primitivo, aquele que pensa poder controlar o mundo? E, por outro lado, quem teria a visão científica do universo?

Ou, o que representaria a visão científica do universo? - Onde não há lugar para a onipotência e existe o reconhecimento de sua pequenez perante o mundo?

Retomo a conclusão de Freud (1919/1996w) de que a neurose corresponde a um modo de pensamento superado e a possibilidade de alguns se livrarem totalmente dele, mantendo seu foco na realidade material dos fenômenos. Tais conclusões parecem estar de acordo com a visão freudiana de que o ser humano, a partir de uma visão científica do universo, é capaz de reconhecer sua pequenez e não mais dar lugar à onipotência humana, mantendo-se na realidade material dos fenômenos (Freud, 1912/1996m). Mas será que Freud manteve esse ponto de vista ao longo de sua obra?

Para pensar a questão, trago, a princípio, dois artigos de Freud, escritos com um intervalo menor de um ano: “O Bloco Mágico” (Freud, 1925/1996zc) e “A negativa” (Freud, 1925/1996zd).

No primeiro, Freud (1925/1996zc) começa com um conselho: Não devemos confiar em nossa memória! Algo plausível com sua teoria, pois, como vimos, a memória é mutável, constrói-se e reconstrói-se. Em seguida, o autor cita alguns mecanismos criados pelo ser humano para tornar a memória permanente. Traz como exemplo a escrita com a caneta, em papel. No entanto, destaca que tal método apresenta duas desvantagens: a capacidade limitada do papel em receber conteúdo; a perda de seu valor caso aquela informação não interesse mais.

Apresenta, então, outro mecanismo criado pelo ser humano: a lousa. Nesta, é possível apagar o conteúdo para que aumente, assim, sua capacidade para receber mais informações. No entanto, ao fazê-lo, perde-se o conteúdo que havia sido escrito. Com isso, Freud (1925/1996zc) conclui que nenhum dos dois mecanismos criados consegue fazer o que nosso aparelho mental faz: possuir uma capacidade ilimitada para novas percepções e, simultaneamente, uma capacidade de reter traços permanentes, apesar de não inalteráveis.

Nesse artigo, Freud (1925/1996zc) está buscando compreender como funciona a estrutura da parte perceptiva da mente e, para isso, faz uma analogia com um brinquedo: o bloco mágico²⁶. Este consiste em uma prancha de cera coberta com uma folha fina transparente. Esta é formada por duas camadas: uma superior, de celuloide; outra inferior, de papel encerado. Para se escrever, ou desenhar no bloco mágico, utiliza-se um material que possa calcar a folha transparente. Ao fazê-lo, o papel encerado vai pressionar a

²⁶ Hoje, tal brinquedo é conhecido como lousa mágica.

prancha de cera e os sulcos formados serão visíveis, aparecendo então a escrita ou o desenho. Caso se queira apagar o que foi feito, basta levantar a folha fina da prancha de cera e o conteúdo desaparecerá.

No entanto, segue Freud (1925/1996zc), se olharmos para a prancha de cera com uma luz apropriada, perceberemos que ficaram ali retidos alguns traços permanentes. Com isso, o autor equipara a prancha de cera e o inconsciente; a folha transparente e o sistema perceptivo, possibilitando ao aparelho mental manter uma superfície receptiva, o sistema perceptivo/consciente, e, simultaneamente, um sistema que retém traços permanentes, o inconsciente. Nesse modelo, a mente é dividida em dois sistemas inter-relacionados, sendo a superfície perceptiva sensível a estímulos advindos do exterior, do mundo externo, como também do interior, do inconsciente. Aqui, Freud (1925/1996zc) questiona-se: se o sistema perceptivo é sensível a estímulos do inconsciente, como diferenciar o que pertence ao mundo exterior e ao mundo interior?

A dicotomia entre fantasia e realidade material acompanhou Freud ao longo de sua obra, desde a formulação da teoria da sedução como etiologia das psiconeuroses, sua substituição pela teoria da fantasia infantil, a construção dos conceitos de identidade de percepção e de identidade de pensamento²⁷, quando Freud teoriza sobre a formação do aparelho psíquico, até a conclusão de que a crença em ilusões faz parte da mente humana, sendo a religião uma delas²⁸.

Para Freud (1925/1996zd), é tarefa do julgamento decidir se uma representação apresenta um correspondente no mundo externo, o que equivale a dizer que um objeto outrora perdido, introjetado, representado, exista também na realidade externa. Assim, passando pelo teste de realidade, o eu-realidade indica que o objeto perdido pode ser reencontrado no mundo exterior, não bastando que uma coisa tenha o atributo de bom, para assim ser incorporada ao eu, mas que também ela existe no mundo exterior, “de modo a que ele possa se apossar dela sempre que dela necessitar” (Freud (1925/1996zd, p. 267). Assim, segue o autor, “o objetivo primeiro e imediato do teste de realidade é não *encontrar* na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas *reencontrar* tal objeto, convencer-se de que ele está lá” (Freud (1925/1996zd, p. 267, itálico do autor).

²⁷ A identidade de percepção é uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade; no entanto, promovida pela alucinação, estando associada ao processo primário. A identidade de pensamento depende do encontro com o mundo exterior para que possa levar à percepção, é derivado da inibição do processo alucinatorio e da busca no mundo exterior para atender à necessidade (Freud, 1900/1996c).

²⁸ Para Freud (1927/1996zg), as ilusões derivam dos desejos humanos e aproximam-se dos delírios: nestes, existe uma contradição com a realidade; naquelas, as relações com a realidade são desprezadas.

Percebam como se trata de uma crença, um convencimento, não de realidade. Pois caso assim fosse, não seria um reencontro, mas um outro objeto que corresponderia ao original, o que não é o caso. Assim, conclui Freud (1925/1996zd, p.268):

O estudo do julgamento nos permite, talvez pela primeira vez, uma compreensão interna (insight) da origem de uma função intelectual a partir da ação recíproca dos impulsos instintuais primários. Julgar é uma continuação, por toda a extensão das linhas de conveniência, do processo original através do qual o ego integra coisas a si ou as expõe de si, de acordo com o princípio de prazer.

Aqui, Freud (1925/1996zd) insere o julgamento e a função intelectual como processos psíquicos também resultantes da ação do princípio do prazer, não de forma exclusiva, mas concomitante, uma “ação recíproca dos impulsos instintuais primários” (p. 268). Assim, segue o autor, uma ideia pode apresentar-se à consciência, sem que, com isso, ela esteja liberta da repressão, utilizando-se do símbolo da negativa, de forma que um juízo negativo se torna o substituto intelectual da repressão. O material permanece reprimido, carregado de afeto, e, simultaneamente, consciente, mas negado. Racionalmente digo que não posso controlar o mundo, mas o desejo inconsciente de controlá-lo não cessa e retorna em busca de satisfação.

Assim, mantém-se o conflito entre a satisfação do desejo, independente da realidade material e a serviço da realidade psíquica, e a satisfação da necessidade, esta dependente da realidade material. Vale lembrar que a neurose não é a repressão da realidade psíquica, mas a resposta a esta repressão, o retorno do reprimido (Freud, 1924/1996zb). Existe o desejo, a repressão deste e o retorno do reprimido, que busca ser satisfeito. Como exemplo: desejo ter o controle sobre o mundo, tal desejo é reprimido, digo não o ter, não o reconhecendo como existente, e ele retorna, agora de forma compulsiva, na tentativa de ser satisfeito. Assim, nega-se um fragmento da realidade e se evita entrar em contato com ele, na tentativa de conciliar as exigências do processo primário e secundário.

Diante disso, mantém-se a questão: como diferenciar realidade material e realidade psíquica?

Em seus últimos trabalhos, Freud volta a refletir sobre a questão. Ele ratifica a ligação da consciência com as percepções e a dificuldade do ser humano em discernir o que é interno e externo, uma vez que processos internos também podem ter acesso à consciência como percepções. Diz Freud (1940/1996zo, p. 176):

A periferia perceptiva da camada cortical pode ser excitada em muito maior grau a partir de dentro também, acontecimentos internos como passagens de ideias e processos de pensamentos podem tornar-se conscientes, e exige-se um artifício especial para fazer a distinção entre as duas possibilidades – um artifício conhecido como teste de realidade. A equação “percepção = realidade (mundo externo)” não mais se sustenta.

Assim, segue o autor, quando ocorrem erros nesse artifício, surgem as alucinações, que podem ocorrer nos estados psicóticos, mas também durante os sonhos, quando o ego se desliga da realidade do mundo externo e pode, então, sonhar - o que ele chama de uma psicose de curta duração.

No entanto, não são apenas em estados psicóticos que a realidade externa pode ser desconsiderada. Freud (1940/1996zo) lembra que o ego era originalmente idêntico ao id e, desde então, com este convive de forma íntima. Mas, simultaneamente, o ego formou-se a partir de suas relações com o mundo externo, o que o leva a formular o conceito de uma divisão no ego, onde parte opera levando em conta a realidade e parte desliga-se dela, como duas atitudes que persistem lado a lado durante a vida, sem se influenciarem mutuamente. Assim, parte da realidade exterior pode ser negada em benefício de uma satisfação do processo primário (Freud, 1940/1996zo).

Nessas situações, não podemos confiar no intelecto, na razão, no julgamento para fazer a distinção entre fantasia e realidade, pois também nosso intelecto é susceptível às influências do nosso inconsciente. Diz Freud (1939/1996zn, p. 143), “nosso intelecto facilmente se extravia sem qualquer aviso, e que nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo”. Assim, em seus últimos trabalhos, Freud mantém sua posição quanto à linha tênue que separa realidade interna e externa.

Desse modo, se no início do séc. XX, Freud (1912/1996m, p. 98) pode dizer que “a visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza”; o próprio autor, em seus artigos posteriores, parece não mais acreditar em sua afirmativa, pois insere o próprio julgamento como susceptível à ação do processo primário.

Hoje, quando olhamos para a história do ser humano nesses últimos 100 anos, a afirmação de que podemos ser capazes de se submeter à realidade material do mundo soa estranha. O desejo por domínio, poder, controle, parece ser uma característica nossa.

Se, por um lado, para o sujeito em conflito e dividido que somos, a submissão à morte e às necessidades da natureza pode parecer uma tarefa impossível; por outro, só nos resta, talvez, uma tentativa de conciliação, já que a necessidade não cessa. Nesse sentido, a fantasia entraria como um lugar à parte, um espaço livre para a realização do desejo e, também, um espaço para a criação, para um porvir.

Por isso, parece que precisamos reaprender a sonhar. Acreditar num ser humano capaz de distinguir o que, para ele, é uma realidade psíquica ou uma realidade material, é um engodo da racionalidade, já que o próprio julgamento opera a partir do processo primário e secundário. Como ratifica Freud (1930/1996zi, p. 147): “os juízos de valor do homem acompanham diretamente os seus desejos de felicidade, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões”. Com Freud, aprendemos que a crença faz parte do humano, podemos substituí-las, mas não as destituir. Nos resta, portanto, sonhar.

Mas vale lembrar que sonho é pensamento, é ligação, é criação. Sonhamos, não apenas para sair da realidade, mas para criá-la. Nesse processo, os animais aparecem como companheiros no caminho de significar, habitando a fantasia humana, esta como “um domínio que ficou separado do mundo externo real na época da introdução do princípio de realidade, . . . foi mantido livre das pretensões das exigências da vida, como uma espécie de reserva; ele não é inacessível ao ego, mas só frouxamente ligado a ele.” (Freud, 1924/1996zb, p. 208).

A fantasia, como uma tentativa de conciliação entre uma mente, capaz de satisfação alucinatória, e um corpo²⁹, que depende da realidade material para existir, a tentativa de uma conciliação entre desejo e necessidade, a possibilidade de criar um substituto para a realidade, sem que com isso implique a destruição do corpo. Algo difícil de se fazer na neurose, pois a realidade material pode ser parcialmente negada em benefício da realidade psíquica, de forma que o limite entre elas se rompe e o que pensamos ser uma realidade material pode ser uma realidade psíquica. Vale lembrar a noção de corpo para a psicanálise, pois, para além de um corpo físico, existe o corpo representado, imbricados um no outro.

No humano, a realidade externa, do mundo, não existe mais. Ela estará sempre ligada à realidade psíquica, seja em maior ou menor grau. Se, com Descartes, o ser estava associado ao pensar racional; penso que poderíamos associá-lo ao criar. O ser humano só

²⁹ Corpo enquanto tudo o que possui existência física, matéria, substância. Inclui o mundo da realidade: os seres vivos, a terra, o ar, a água.

é humano porque é capaz de criar e, nesse processo, ele cria seu mundo. Nesse caminho, os animais podem ser seus companheiros.

4.4 Os Animais e os Rituais Ameríndios

No capítulo anterior, pudemos perceber a importância do sonho no processo de produção de sentidos do humano. Por meio dele, o sentido no corpo pode passar para um sentido da mente. Criar sentido é ligar percepções, formar representações, transformar o estranho em familiar e, nesse processo, os animais estão presentes de formas variadas.

E os rituais ameríndios, mais especificamente os animais nestes rituais, o que podemos esperar deles no processo de criação de sentidos do humano?

Um ritual pode ser definido como um evento, considerado por determinado grupo como especial, expresso de uma forma específica em que combina palavras e ações, capaz de revelar representações e valores e, também, de resolver conflitos e reproduzir relações sociais de um grupo (Peirano, 2003). Para a autora, a vida social é marcada por diferentes rituais, pois em todas as sociedades existem eventos que são considerados especiais e neles está implícita uma comunicação simbólica; por isso, serem tão importantes em nosso cotidiano.

Também o mito é uma forma do ser humano dar significados para a vida e para o mundo, construindo assim sentido à existência. Desse modo, mito e rito estão entrelaçados. O ritual como um momento para lembrar e reatualizar a história mítica. Mas vale lembrar que o mito não é uma teoria abstrata ou uma fantasia, mas uma realidade viva. Por isso, não se conhece o mito, mas vive-se ele, por meio do ritual, para adquirir seu poder mágico, pois está relacionado com o sagrado, com o sobrenatural, com o tempo das origens, onde se dá o encontro com a realidade primeva, maior e mais relevante (Eliade, 1963/1972). No ritual, a pessoa sai do tempo cronológico e entra no tempo sagrado, primordial, um retorno à origem, onde é possível recriar a vida, transformando-a.

Se o cotidiano é marcado pela passagem do tempo, pela morte e a subsequente irreversibilidade dos eventos, o ritual aparece como lugar onde é possível acessar outro espaço-tempo, o tempo mítico; por isso, é sagrado, pois dispensa o tempo linear e penetra no tempo mítico. Não se trata de um retorno no tempo para reparar um dano, mas, ao contrário, um retorno para recriar a vida a partir do dano sofrido (Eliade, 1963/1972), sendo necessário retornar à fonte para transformar. “E a fonte por excelência é o

prodigioso jorrar de energia, de vida e de fertilidade ocorrido durante a Criação do Mundo” (Eliade, 1963/1972, p. 26).

O ritual não é algo fossilizado, imutável e definitivo, pois por trás da formalidade, da estereotipia e da repetição, produzem-se valores sociais, em constantes transformações, de forma que a sociedade se recria e se reafirma (Peirano, 2003). Uma comunicação que se faz por meio de palavras e de atos, formando representações em grupo, em que se “combinam dimensões do viver e do pensar: neles se resolvem conflitos, solucionam-se divergências, transmitem-se conhecimentos e revelam-se cosmologias” (Peirano, 2016, p. 243).

Podemos pensar o ritual como uma possibilidade coletiva de retornar ao tempo mítico e, assim, reviver os eventos primordiais, reatualizando o atual. No ritual, “o indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles” (Eliade, 1963/1972, p. 18). Não se trata, portanto, de um tempo linear, irreversível, mas de um tempo mítico, em que o ser humano é capaz de recriar seu mundo, como já dito anteriormente. O mito e, por conseguinte, o rito, como o lugar do sagrado, como algo além do ser humano e do mundo, transcendente³⁰, mas acessível à experiência humana.

Se o passado trouxe dor e sofrimento, o ritual aparece como o evento a partir do qual é possível libertar-se do peso do tempo morto, “dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar o seu mundo” (Eliade, 1963/1972, p. 100).

O filme “Chuva é cantoria na aldeia dos mortos” (Messora & Salaviza, 2018) narra a história de Ihjac, um jovem indígena da comunidade Pedra Branca do povo Krahô. Os Krahô pertencem ao tronco Macrô-jê, com aproximadamente 2843 indígenas vivendo no estado do Tocantins (IBGE, 2012). Segundo sua cosmologia, *Put* (sol) e *Putlure* (lua) fizeram os *mehi*, humanos, como também os *mecarõ*³¹, outros-que-não-humanos (Hecht, 2018). Para os Krahô, tudo o que existe tem o seu *carõ*, que é a alma dos falecidos, como também o princípio vital que habita o corpo (Hecht, 2018). O *wayaca* (pajé) é aquele que transita entre os mundos visível e invisível, capaz de identificar o pedido de um *carõ* e estabelecer relação com ele, um trabalho que pode transformar em cura ou dano (Hecht, 2018).

³⁰ Utilizo, aqui, o termo transcendência com o significado de ir além de um limite, no caso, além do ser humano num determinado espaço-tempo concreto e limitado. No entanto, acessível à experiência, pois a fantasia humana permite olhar para além de um objeto concreto, pois junto a este está o objeto fantasiado.

³¹ Plural de *carõ*.

No filme, Ihjac sonha que o falecido pai estaria na grande cachoeira. Ele vai até lá e chama pelo pai. Este o responde e pede para o filho realizar o ritual de final de luto, para que assim possa seguir para o mundo das almas. Mas Ihjac está em conflito: de um lado, ele trabalha para que o ritual possa ser realizado; de outro, ele sente-se confuso, doente e passa a ficar atormentado ao escutar uma arara que sobrevoa sobre ele. O pajé da aldeia é, então, chamado para que cuide de Ihjac. Mas a resposta do pajé é que Ihjac está se tornando um pajé, por isso sofre. Diz que existem muitos *mecarõ* onde estão, são os espíritos, os bichos, outra-gente, e logo ele também irá passar a vê-los, a se comunicar com eles e, para isso, a arara aparece como o mestre que irá guiá-lo no processo.

Ihjac foge para a cidade, pois não quer ser capaz de se comunicar com o mundo das almas e pretende, com a fuga, fazer com que a arara, aquela que seria seu mestre, o esqueça. No entanto, Ihjac retorna e assim, podemos ver, no filme, o ritual de final de luto e a transformação que acontece com o rapaz, tornando-se então capaz de ver e se comunicar com os *mecarõ*.

Segundo a tradição Krahô, é preciso fazer os rituais funerários para que a alma do morto pare de atormentar os vivos, uma vez que é a memória dos vivos que impede o falecido de se tornar um *mecarõ*, ou seja, menos humano e mais ancestral, passando a ser animais, vegetais, e até mesmo paus e minerais (Hecht, 2018). Nesses rituais, as pessoas cantam, dançam, se enfeitam, cortam seus cabelos, se pintam, e enfeitam a tora do morto para, posteriormente, correr com ela e chorar sobre ela, vivenciando assim a última despedida da pessoa que morreu.

O ritual é encenado no filme (Messora & Salaviza, 2018). Ao final, o ancião diz que, a partir daquele momento, ninguém mais pode se lembrar do morto, pede para que esqueçam a saudade e que pensem nos que estão vivos. Salienta que, nos sonhos, não devem aceitar as ofertas dos *mecarõ*, pois estes devem seguir para a aldeia dos mortos. O ritual, portanto, é como uma forma coletiva de lidar com o sofrimento, dando suporte para que seja possível encerrar o luto e seguir adiante. Não significa uma negação da morte, mas sua aceitação e um convite para seguir em frente. Nesse sentido, os rituais míticos lembram o que é ser um humano: “um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras” (Eliade, 1963/1972, p.13).

Para isso, não se trata de conhecer sobre o mito, sobre a finitude, sobre o imponderável, mas de recordá-lo, ou seja, trazê-lo presente na memória, pois “aquele que é capaz de recordar dispõe de uma força mágico-religiosa mais preciosa do que aquele

que conhece a origem das coisas” (Eliade, 1963/1972, p. 66). Segundo o autor, também a psicanálise reconhece a presença de um tempo primordial, em que é possível retornar a partir da técnica psicanalítica, ressignificando, assim, eventos traumáticos, de forma que, pelo inconsciente, o ser humano teria acesso a sua mitologia privada e, por consequência, ao sagrado.

De acordo com Eliade (1963/1972, p. 57), “o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica é efetuado pelo inconsciente, quer se trate de seus sonhos e de sua vida imaginária, quer das criações que surgem do inconsciente (poesia, jogos, espetáculos, etc.)”. Por isso, não se trata de conhecer a origem, mas de rememorar-la e, a partir daí, construir significados, recriando assim a vida e o mundo.

Durante esse processo de rememoração, o mundo pode falar ao ser humano por meio dos animais, das plantas, das estrelas, da chuva, do vento e este é capaz de reconhecê-lo por meio dos seus sonhos, seus rituais, sua imaginação, levando-o ao processo de significação. Assim, “o Mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos” (Eliade, 1963/1972, p. 101).

Os rituais como campo da estética, onde os sentidos se constroem a partir das sensações, das percepções. No caso dos rituais ameríndios, o corpo é utilizado como instrumento de transmissão de significados sociais e cosmológicos, fazendo circular saberes, modos de ser e de fazer (Velthem, 2019). Quando um indígena se enfeita com artefatos, estes não são coisas inertes, mas dotadas de intencionalidades, com capacidade de agir na vida das pessoas do grupo; por isso o ritual ser o momento do sagrado (Velthem, 2019). Como no caso dos rituais tupinambá, cujas pinturas e ornamentos corporais, quando em contato com o corpo, ganhavam poder mágico, de transformação. O uso do colar de dentes de capivara fazia com que as moças indígenas ficassem com os dentes fortes para que pudessem mastigar as plantas para a produção do cauim, assim como os guerreiros não deveriam comer carne de animais de marcha lenta, pois assim perderiam a agilidade para guerrear. Uma força, um poder, uma habilidade que se transmite pelo contato com o corpo, por meio dele.

Há, nos rituais, uma figuração do invisível, como se fossem cópias dos seres dos tempos primevos, dotados de capacidade de transformar, articulando a cosmogonia, o xamanismo, a mitologia, a criação e a transformação. Não se trata apenas de uma representação, mas de uma significação, de uma construção de sentidos (Velthem, 2019).

A cosmogonia, enquanto uma narrativa, diz sobre a origem do mundo, associada a uma mitologia, específica para cada povo. Somente no Brasil, são 305 etnias indígenas (IBGE, 2012), cada qual com sua cosmogonia. Diferente da cosmologia, que estuda as estruturas do universo e sua evolução (Ferreira, 2010), relacionada, portanto, com uma teoria. A cosmogonia está implicada com uma visão de mundo, construída a partir de narrativas, com significados formados a partir das percepções, pois o ritual está no campo da estética e não da razão. Estética, no caso, derivada da palavra grega *aisthesis*, conhecimento pelo sentido, sensação, percepção. Dessa forma, ele se abre para novas criações, com maior possibilidade de transformação, uma vez que no campo da estética está o “mundo das sensações, das vagas percepções, e não da clareza das ideias, de onde advêm certezas tão eternas” (Damião & Brandão, 2019, p. 10).

Essa característica possibilita que cada povo tenha seus mitos e rituais, construindo, assim, suas identidades e estabelecendo, cada qual, suas condutas, valores e crenças. Por meio do corpo, com pinturas, adornos, perfurações, gestos, ações, estabeleceu-se uma comunicação simbólica, expressando uma cosmovisão e orientando formas de viver, abrindo para a construção de novos sentidos e significados. Por isso, os rituais estão relacionados com os mitos de cada povo e, por consequência, com a representação de mundo de cada sociedade, que se expressam por meio de uma linguagem corporal.

A etnia ameríndia bororo possui uma vida ritual intensa. São os ritos de nomeação, iniciação, troca matrimonial, funeral e outras cerimônias formadas por cantos e práticas corporais e, neles, os animais estão presentes de forma significativa (Souza, 2014). Dentre os rituais, o funeral é o mais complexo, onde se estabelecem trocas entre os vivos e os antepassados (Almeida, 2013). Trata-se de um movimento que busca a separação do morto em relação ao mundo dos vivos e envolve cuidados com o corpo do morto, com a propriedade do morto e com os sobreviventes; por isso o funeral bororo está associado ao fenômeno da cura (Almeida, 2013).

Nesses rituais, os indígenas se enfeitam com adornos e pinturas corporais, cantam, dançam, emitem gemidos, gritam, ao ritmo de chocalhos e zunidores (Almeida, 2013). Em todas as etapas, os animais estão presentes, seja na forma de adornos, nas cantigas ou como modelo a ser imitado nas danças e representação.

Os adornos corporais, por exemplo, são construídos assumindo forma de animais, como também utilizando parte destes para compor os adornos, por exemplo, penas, garras, unhas etc. Antes mesmo de nascer, quando a mãe está grávida, as crianças já são

associadas a determinados animais, o que irá orientar condutas da mãe (Almeida, 2013), o que demonstra como o humano está entrelaçado aos animais nesses rituais.

Mas, assim procedendo, o que o ser humano pode estar em busca de significar?

Para Freud (1927/1996zg), as ideias religiosas, assim como todas as outras realizações da civilização, surgiram da necessidade do ser humano em se defender da força esmagadoramente superior da natureza. Todos estamos cientes de nossa finitude e, ao mesmo tempo, de nossa incapacidade em saber quando e como ela virá. A única certeza de que temos na vida é que vamos morrer. Perante o mundo, somos reféns, passivos e indefesos! Para o autor,

Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza. (Freud, 1927/1996zg, p. 24).

Nessa etapa da teoria freudiana, quando a Europa já passara pela Primeira Guerra Mundial, é o desamparo do ser humano perante a natureza que o levou a criar a religião e a civilização. Alguns anos antes, Freud (1913/1996m) postulou o complexo paterno como origem da civilização. Foi o desejo de tomar o lugar do pai, poderoso e onipotente, que levou os filhos a assassinares o mesmo, o devorarem e, em arrependimento ao ato, instituírem o totemismo, origem da moral, da lei e da religião. O animal seria, então, a partir dessa teoria freudiana, uma representação paterna.

Teria Freud mudado de opinião, substituindo o complexo paterno pelo desamparo perante a natureza como origem da civilização? Ainda, essa mudança traria alguma alteração na representação de animais pelo ser humano?

Segundo o autor, não se trata de uma mudança, uma vez que o complexo paterno está vinculado ao desamparo e à necessidade do ser humano por proteção. Freud (1927/1996zg) lembra que a primeira escolha de objeto de uma criança é do tipo anaclítica, ou seja, ela ama quem cuida de sua alimentação e de sua proteção. O primeiro objeto amoroso da criança é mãe, aquela quem satisfaz sua fome e a protege de todos os perigos, mas “nessa função [de proteção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância” (Freud, 1927/1996zg, p. 32).

Percebam que a construção freudiana está condizente com sua época, quando o pai era tido como o responsável da família, por ser mais forte e mais apto para protegê-la e sustentá-la. A Viena do final do século XIX e início do século XX, cidade onde Freud passou a maior parte de sua vida, é marcada por uma sociedade patriarcal, cujos valores

eram pautados na razão, no progresso e na ordem e o pai era a autoridade absoluta, aquele que deveria garantir a ordem e a segurança, mesmo que de forma dissimulada (Winograd & Klautau, 2014).

No entanto, existe algo anterior ao complexo paterno, a percepção humana de seu desamparo e sua necessidade de proteção. Se, de um lado, a natureza nos lembra de nossa fraqueza e desamparo, de outro, o ser humano busca meios para dela se defender. Cria-se, então, a figura do pai onipotente, aquele pelo qual a criança anseia, mas, ao mesmo tempo, teme. Se, na sociedade patriarcal, o pai ocupou o lugar da potência, é ele quem será temido e ansiado.

Assim, conclui Freud (1939/1996zn), a necessidade do ser humano por proteção criou um deus único e poderoso, mas não universal, uma vez que diferentes povos criaram diferentes deuses, o que levou a disputas, inclusive, de qual deus seria o mais poderoso. De qualquer forma, segue Freud (1927/1996zg), a religião de nossa atual civilização, branca e cristã, teve como base a relação pai-filho: este que fizera tanto pelo pai, espera, como retorno, ser amado e protegido por ele.

Vale lembrar que Freud, aqui, está tratando não de uma fonte mais profunda de um sentimento religioso, mas daquilo que o ser humano comum entende por religião: um sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. (Freud, 1930/1996zi, p. 82).

A figura do pai onipotente seria, portanto, segundo a visão freudiana, criação de nossa civilização, branca e cristã, uma construção que traz como verdade subjacente o desamparo humano e a necessidade deste por proteção. Em nossa civilização, o pai ocupou o lugar da potência, o que nos leva a querer ser como ele ou tê-lo para que nos proteja, nos defendendo, assim, dos perigos do mundo e de nosso próprio desamparo. Com essa construção como fundamento, o animal totêmico ocupa, portanto, o lugar de representante do pai.

Mas se a figura do pai onipotente é uma construção, vale destacar aqui o que a psicanálise entende por construção.

De acordo com Freud (1937/1996zm), o objetivo da análise é recuperar as lembranças perdidas, o que foi outrora experimentado e reprimido. Para isso, o analista

tem em mãos os sonhos e as associações livres do analisando e as repetições de afetos dentro e fora da situação analítica. O autor salienta que é impossível ao analista recordar algo, pois ele não viveu o que o analisando viveu, mas cabe a ele construir o que foi esquecido a partir de traços que possam se manifestar.

Freud compara a tarefa do analista a de um arqueólogo, cuja tarefa é reconstruir o passado a partir de fragmentos encontrados. No entanto, “a principal diferença entre elas reside no fato de que, para o arqueólogo, a reconstrução é o objetivo final de seus esforços, ao passo que, para o analista, a construção constitui apenas um trabalho preliminar” (Freud, 1937/1996zm, p. 278).

A construção como um trabalho preliminar: esse detalhe é importante, pois o objetivo dela não é adivinhar o passado, mas diminuir as resistências do analisando para que este possa trazer mais material a ser analisado; por exemplo, sonhos, associações livres e repetições de afetos. É, assim, um trabalho preliminar, não uma conclusão. Da mesma forma, a interpretação não é o conteúdo do inconsciente, mas uma forma de quebrar as resistências, superar as censuras para que o paciente consiga associar livremente (Freud, 1914/1996n).

Para o autor, da mesma forma que o relato do sonho está para os pensamentos oníricos, as lembranças encobridoras estão para o conteúdo inconsciente. Por isso, para diminuir a censura, é preciso tempo para ir elaborando as resistências para que o conteúdo do inconsciente possa se manifestar.

Nesse sentido, Freud (1937/1996zm) salienta que o único risco de uma construção incorreta é sua incapacidade em levar o paciente a trazer novos materiais a serem analisados. Por outro lado, quando o analista abandona a técnica psicanalítica e passa a atuar por sugestão, na tentativa de fazer valer sua construção ou sua interpretação, nesse caso é um perigo e um risco para o analisando (Freud, 1937/1996zm).

O autor lembra que na mente humana existe um balanço de forças entre um reprimido do inconsciente, que tenta aparecer, e uma resistência do ego, que busca impedir o aparecimento daquele. Por isso, uma construção feita pelo analista busca quebrar as resistências do ego para que o reprimido do inconsciente possa aparecer.

A construção do analista não é o conteúdo do inconsciente, mas um método para levar o analisando a trazer o reprimido para ser visto. No entanto, se, de um lado, uma construção pode ser feita buscando quebrar uma resistência, de outro, uma nova construção pode surgir, agindo assim como uma nova resistência.

Freud (1937/1996zm) lembra que existem construções feitas pelo indivíduo ou por uma sociedade que, apesar de contradizerem a realidade, são inacessíveis à crítica lógica e são capazes de exercerem amplo poder sobre o ser humano. Para o autor, isso ocorre devido ao fato de tal construção, ou delírio, possuir um elemento de verdade que traz à tona um passado reprimido e primevo, uma verdade histórica que é inserida no lugar da realidade rejeitada. Assim, segue Freud (1939/1996zn, p. 143), “nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo”.

Freud (1939/1996zn) diferencia então a verdade histórica da verdade material. A primeira é produto de um trabalho de modificação, mas traz em si o retorno de um passado rejeitado, reprimido, a verdade material. Em seu último artigo, Freud (1939/1996zn) retoma *Totem e Tabu* (Freud, 1913/1996m) e demonstra como fez sua construção, associando a refeição totêmica com a repetição cerimonial da morte do pai primevo e mantém-se convencido de sua construção por verificar que ela atende ao requisito de possibilitar um contato com o material psicológico presente na análise.

Nesse sentido, para o autor, sua construção ainda continua válida porque promove uma diminuição da resistência do analisando, o que o leva a trazer à tona algum material reprimido, mas não quer dizer que a construção freudiana seja uma verdade material - ela apenas traz luz para que o material reprimido possa aparecer.

Penso que, ainda hoje, tal construção faz sentido na análise, pois nossa sociedade carrega forte influência do sistema patriarcal, basta ver a força das religiões monoteístas. O que discuto aqui é a transformação da construção freudiana em um conteúdo do inconsciente, seja ele do indivíduo ou coletivo, pois isto terá influência na forma como enxergamos a representação do animal pelo ser humano.

Não cabe à psicanálise fechar um sentido para o animal, por exemplo, como um representante paterno, mas cabe a ela fazer construções para, talvez, possibilitar a emergência de material inconsciente, assim como fez Freud com a construção do mito da horda primeva.

Para isso, chamo a atenção para algo anterior ao complexo paterno: o desamparo e a fragilidade humana. Nascemos frágeis e em total dependência em relação ao outro, aquele que cuida de nós, nos alimenta, nos protege. Mas o outro é um outro e, por isso, não estará sempre presente. Entraremos em falta e a sensação é o desamparo, a nos mostrar nossa condição frágil e indefesa.

Por outro lado, temos nosso aparelho de fantasiar: para o eu-prazer, o outro sou eu. Posso, pela via alucinatória, satisfazer meus impulsos sexuais com o objeto fantasiado. Mas a alucinação não basta, a necessidade não cessa e, enquanto a satisfação é adiada, a sensação é de desprazer. Se, para o eu-prazer, o outro sou eu, para o eu-realidade, o outro se foi e, o resultado, é o desamparo. Assim, para uma criança cuja mãe está ausente, a percepção de desprazer virá de dois sentidos: do interno, pela pressão por parte dos impulsos não satisfeitos; do externo, pela percepção do que é aflitivo e reconhecido como perigo (Freud, 1920/1996x). O que faz o aparelho psíquico perante tal situação?

O autor lembra que os sonhos, nas neuroses traumáticas, trazem a pessoa de forma repetitiva à situação de seu acidente, fazendo com que ela acorde com o susto. Em seguida, Freud (1920/1996x) descreve uma brincadeira de uma criança de um ano e meio, que nunca chorava quando sua mãe o deixava por algumas horas, que consistia em jogar os brinquedos para longe e depois apanhá-los. A criança tinha um carretel de madeira e um pedaço de cordão em volta dele. Ela jogava o carretel de maneira para que ele desaparecesse e simultaneamente dizia ‘o-o-o’³². Depois, puxava o carretel e o saudava com um alegre ‘da’ (ali), consistindo, então, numa brincadeira de desaparecimento e retorno.

Com a brincadeira, que Freud (1920/1996x) descreveu como uma grande realização cultural, a criança encenava, ela própria, o desaparecimento e a volta dos objetos, repetindo assim algo que lhe causou grande impressão em sua vida, passando de uma experiência de passividade para uma de atividade, uma forma de lembrar e elaborar.

Nesse sentido, “no início, achava-se numa situação passiva, era dominada pela experiência; repetindo-a, porém, por mais desagradável que fosse, como jogo, assumia papel ativo” (Freud, 1920/1996x, p. 26-27). Era a criança quem mandava a mãe/brinquedo embora e, também, era ela quem a trazia de volta. O autor observou que a passagem de uma experiência vivida de uma forma passiva para outra vivenciada de forma ativa, possibilitava a amenização da angústia, diminuindo, assim, a sensação de desamparo.

Assim como uma criança que brinca de mandar os objetos embora para, depois, os trazer de volta, repetindo uma experiência traumática, Freud (1914/1996n) percebeu, ao longo de seu trabalho na clínica psicanalítica, que o paciente se vê obrigado a repetir

³² Reconhecido como a palavra alemã *fort*, traduzida como “ir embora”.

o que fora reprimido, como se fosse uma experiência atual, o que ele chamou de neurose de transferência. Durante o processo analítico, o paciente revive, reatualiza experiências traumáticas, repetindo o que lhe causou intenso sofrimento. Nesse caminho, cabe ao analista fazer o paciente

reexperimentar alguma parte de sua vida esquecida, mas deve também cuidar, por outro lado, que o paciente retenha certo grau de alheamento, que lhe permitirá reconhecer que aquilo que parece ser realidade é, na verdade, apenas reflexo de um passado esquecido. (Freud, 1920/1996x, p. 30).

Como uma criança com a brincadeira do *Fort da*, o paciente deve reexperimentar a experiência desagradável para assim elaborá-la.

Existem situações traumáticas, segue Freud (1920/1996x), quando o aparelho psíquico é inundado por uma grande quantidade de excitação, que colocam em movimento todas as medidas defensivas possíveis. Nessas situações, cabe ao aparelho psíquico dominar os estímulos, vinculando-os no sentido psíquico, o que significa ligá-los a algo, seja uma representação ou um objeto, transformando energia livre em energia catexizada. Assim, segue o autor, quanto maior a quantidade de energia catexizada no aparelho psíquico, maior sua capacidade em receber influxos de energia, pois maior será sua força vinculadora.

Dessa forma, manter um aparelho psíquico rico em energia ligada é uma forma de prepará-lo para situações traumáticas, quando ocorre uma descarga de excitação/estímulos no psiquismo. Quanto maior a catexia do aparelho psíquico, menor o efeito traumático de uma sobrecarga de estímulos (Freud, 1920/1996x). A repetição teria, então, como função dominar ou sujeitar as excitações que chegam no aparelho anímico (Freud, 1920/1996x).

Nessa tarefa, não opera o princípio do prazer, mas algo independente dele, mais primitivo. Somente após o aparelho mental sujeitar a excitação que chega até ele é que seria possível a dominância do princípio do prazer e de realidade, pois “a outra tarefa do aparelho mental, a tarefa de dominar ou sujeitar as excitações, teria procedência, não, na verdade, em oposição ao princípio de prazer, mas independentemente dele e, até certo ponto, desprezando-o” (Freud, 1920/1996x, p. 46).

Da mesma forma, podemos pensar os rituais enquanto um espaço de rememoração, quando é possível repetir uma experiência intensa vivida passivamente por outra, agora vivida de forma ativa. Cada detalhe apresentado nos rituais seria uma

possibilidade de ligar a energia psíquica, por meio de narrativas, apresentações, danças, cuidados com o corpo e com o espaço, costumes alimentares, dentre outros.

São vivências grupais que possibilitam um enriquecimento do psíquico. Com isso, os rituais fúnebres, por exemplo, podem aparecer como um espaço onde é possível o contato com a finitude, revivendo a morte, pois se enriquece o aparelho psíquico para que, assim, ele possa melhor lidar com situações traumáticas. Uma possibilidade de dar sentido à morte para que os vivos possam seguir adiante.

Nos rituais ameríndios, os animais aparecem de forma significativa, fazendo companhia nessa construção de sentidos para o imponderável, no caso, o desamparo, a fraqueza e a morte. Se a presença dos animais nesses rituais é tão frequente, poderíamos pensar que, talvez, existam correlações³³ entre a sensação de desamparo pelo humano e nossa relação com os animais.

Se essa afirmativa é verdade, quais correspondências poderiam ser essas?

Freud (1927/1996zg) nos diz que uma forma de influenciar as pessoas é estabelecer uma relação com elas. Na visão do autor, o homem personifica as forças da natureza para criar uma relação com elas e depois, controlá-las. Como salientado por Freud (1927/1996zg, p. 31): “é natural ao homem personificar tudo o que deseja compreender, a fim de, posteriormente, controlá-lo (a dominação psíquica como preparação para a dominação física)”.

Na visão freudiana, o animismo seria um sistema de pensamento que atribui almas a animais, vegetais e objetos, semelhante à alma dos humanos, cuja finalidade prática seria controlar o mundo e obter domínio sobre os humanos, os animais, as coisas e teria, por base, a onipotência de pensamentos (Freud, 1913/1996m).

Seria uma forma de pensar do homem primitivo³⁴, ainda em grande parte sexualizado, o que o faz acreditar que pode controlar o mundo a partir de seus pensamentos, ou seja, um solipsismo que opera no selvagem³⁵ para fazê-lo recusar a morte como um fato. Os povos originários, assim como as crianças e os parafrênicos, apresentariam “uma superestima do poder de seus desejos e atos mentais, a onipotência de pensamentos” (Freud, 1914/1996o, p. 83), a dominância do princípio do prazer em detrimento do princípio de realidade.

³³ Utilizo o termo correlação como uma relação mútua, uma associação de ideias – nossa sensação de desamparo e nossa relação com os animais. Não busco, aqui, uma análise estatística de correlação entre variáveis e, menos ainda, um tipo específico de relação causa e efeito.

³⁴ Termo utilizado pelo autor.

³⁵ Termo utilizado pelo autor.

Nessa visão freudiana, a partir do sistema animista de pensamento, o ser humano poderia impor as leis que regem a vida mental às coisas reais, sendo os espíritos “apenas projeções dos próprios impulsos emocionais do homem” (Freud, 1913/1996m, p. 102). Segundo a teoria freudiana, o animismo seria uma forma do ser humano tratar as forças da natureza, ou os animais, como almas/pessoas, com o objetivo de se relacionar com elas para controlá-las, dominá-las.

Penso ser importante separar a afirmativa freudiana em dois aspectos: a personificação da natureza como possibilidade de com ela estabelecer uma relação; e o objetivo de controlar e dominar a natureza.

O primeiro aspecto podemos visualizar em diversas práticas rituais ameríndias. Trago, como exemplo, as práticas rituais dos Bororo³⁶. Nelas se transmite o *Bakaru*, ou seja, suas formas de ser e estar no mundo, lugar onde se estabelecem trocas entre os seres e entre estes e o mundo. No ser bororo estão presentes três dimensões: *Boe*, mortal; *Bope* e *Aroe*, eternas e imortais. Os animais estão no campo do imortal, pois os ancestrais bororo eram humanos e animais: durante o dia, assumiam a forma humana; à noite, a animal. Na dimensão *Bope*, está a força vital, a potência, o poder de caça; na *Aroe*, a capacidade de fazer alianças e estabelecer trocas sociais. O ser mortal *Boe* está envolto, portanto, pela dialética *Bope* e *Aroe*, ambos no campo da imortalidade.

Para Viveiros de Castro (1987), o *Aroe* serve como um artifício para enfrentar o *Bope*, pois nesse estão as forças da natureza, a força vital, a possibilidade de vida e morte, enquanto no *Aroe* está a força da cultura, ou seja, a possibilidade de fazer alianças. Como dito por Freud (1927/1996zg), uma personificação das forças da natureza para com elas se relacionar.

Nos rituais funerários dos Bororo, por exemplo, estabelecem-se trocas entre mortais e imortais, para que vivos e mortos possam se reconciliar, sempre a proveito dos vivos. Para os Bororo, a morte de um *Boe* é sempre vingança do *Bope*. A pessoa, ao morrer, terá sua alma deslocada para um animal. Esse animal, como troca, será caçado, para que libere a alma do finado. O caçador irá incorporar a alma do morto para que este possa receber os produtos da caça que irão protegê-lo no mundo das almas. Por outro lado, o animal abatido será consumido pelos enlutados como forma de acalmar seus corações, ao mesmo tempo em que o corpo do bororo morto também será consumido

³⁶ Para maiores informações sobre os *Bororo*, ver capítulo dois desta tese.

pelos animais que o decompõem. Dessa maneira, um sistema de trocas é estabelecido, entre as três dimensões: *Boe*, *Bope*, *Aroe*.

Nesses rituais, a figura do xamã é fundamental. É ele quem negocia com o *Bope*, quem recebe a força e proteção deste, uma vez que pode encarnar em animais como onças e cobras venenosas e, em retorno, oferece seu corpo para ser encarnado pelos *Bope*. Um sistema de trocas entre o xamã e o *Bope*. Por isso, cada vez que um animal é caçado, cabe ao xamã retirar o princípio *Bope* da caça, pois, caso contrário, este retornará e se vingará, matando um membro bororo. Não se trata, portanto, de controlar as forças da natureza, mas uma possibilidade de estabelecer com elas um sistema de trocas, onde os animais estão inseridos ora recebendo ora doando alimentos ou potências.

Para os ameríndios³⁷, a relação humano-animal não é a de sujeito-coisa, mas uma relação entre sujeitos; por isso, para eles, é abominável criar um animal dentro de uma jaula, sem poder se mexer, alimentando-o para produzir carne (Viveiros de Castro, 2009). Na cultura ameríndia, os animais, assim como os humanos, são pessoas.

Para estes povos, o que diferencia o humano do não humano não é o corpo, já que animais podem ocupar o lugar de humanos e humanos o lugar de animais. Para eles, existe uma essência antropomórfica do tipo espiritual, comum aos seres animados, humanos e animais, e uma roupagem, capaz de se metamorfosear (Viveiros de Castro, 2002/2017). Assim, nem sempre o ser humano estará na posição de humano, pois o que define o que é humano é o espírito antropomórfico e este depende da posição ocupada pela caça e pelo caçador. Humano, ou sujeito, é quem está com o espírito antropomórfico, o caçador; não humano, o que não está, a caça. Não é uma posição já definida, depende do lugar ocupado pela espécie na relação caça-caçador, não importando a roupagem, ou seja, o corpo (Viveiros de Castro, 2002/2017).

Assim, para o ameríndio, não é o corpo que determina o que é humano, mas o espírito e este todas as espécies podem ter. Seres humanos e animais possuem a mesma alma, mas corpos diferentes. No entanto, para a cultura ocidental, os seres humanos e os animais têm o mesmo corpo, mas a alma, somente os primeiros a possuem. Em nossa mitologia, existe algo que diferencia os humanos dos outros seres e este algo pode ser a alma, a cultura, a linguagem, o simbólico, não importa o nome, a questão é que existe algo que separa os humanos do resto da criação (Viveiros de Castro, 2009). Não é essa a

³⁷ O autor refere-se aos ameríndios em geral, não apenas aos Bororo, uma vez que trabalhou com vários povos indígenas.

visão do ameríndio e essa transformação ontológica altera a maneira como o mundo é visto, como o ser humano se relaciona com ele (Viveiros de Castro, 2009).

Viveiros de Castro (2002/2017) salienta que a perspectiva do ameríndio é contrária ao pensamento evolucionista moderno. Para este, houve uma diferenciação do humano a partir do animal; para eles, existe uma condição original indiferenciada entre humanos e animais em que todos estão no campo da humanidade, não o da animalidade. Humanidade, aqui, não no sentido de uma moralidade, mas no sentido de uma capacidade de subjetivação; em outras palavras, dotada de um espírito antropomórfico, comum a todos os serem animados em seu estado original.

Na mitologia ameríndia, no início, todos eram humanos. Em várias escatologias indígenas, após a morte, o humano transforma-se em animal, o que leva a uma proximidade importante entre os mortos e os animais (Viveiros de Castro, 2009). O autor compara com um ciclo de vida e morte: os animais são seres humanos falecidos, que serão caçados e comidos pelos humanos.

Para Freud (1913/1996m), o animismo também deve estar relacionado com o problema da morte, mas como uma tentativa de negá-la, não de elaborá-la. No entanto, dados atuais da antropologia não sustentam essa visão freudiana.

Para Viveiros de Castro (2009), toda cultura humana está envolta com a questão da morte, mas cada sociedade traz suas construções a respeito dela e, assim, vai vivê-la de formas diferentes. O autor traz, como exemplo, o pensamento ocidental, no qual a morte é resultado do pecado, pois foi em função deste que fomos expulsos do paraíso e nos tornamos mortais.

No entanto, segue o autor, no pensamento ameríndio, a morte é resultado de um equívoco, um ato de ignorância, não de um pecado. Assim, os mortos querem os vivos para que estes morram também, pois não querem ficar sozinhos. Buscam seduzir os vivos, principalmente, os parentes mais próximos, tentando levá-los ao erro. Cabe à cultura, a partir dos rituais, mostrar aos mortos que eles não são mais humanos, que agora são animais (Viveiros de Castro, 2009).

Por isso, um indígena não pode atender ao chamado de um morto, não pode respondê-lo, pois nessa relação, se o morto ocupar o lugar de pessoa, o vivo deverá então ocupar o lugar do animal; irá, portanto, morrer. Lembrando que a posição humana e animal depende da relação caça-caçador, conforme discutido acima.

Nesse sentido, os ameríndios não negam a morte. Ao contrário! Seus rituais buscam convencer o morto³⁸ de que ele não está mais vivo e deve, assim, seguir para o mundo dos mortos. Para o ameríndio, na morte acaba o corpo, mas a alma persiste e transforma-se num inimigo, com quem o vivo não deve se relacionar, pois os mortos querem matar os vivos (Viveiros de Castro, 2009). Assim, os mortos transformam-se em assombração e é necessário alguém para curar os vivos da assombração dos mortos: os indígenas têm os xamãs; os ocidentais, os psicanalistas (Viveiros de Castro, 2009). Aqui, Viveiros de Castro, assim como Lévi-Strauss, aproxima os povos originários dos psicanalistas.

No processo de cura ameríndia, os rituais ocupam posição de destaque, pois é neles que o grupo vai entrando em contato com a experiência da finitude, do desamparo, da ausência, associando o mundo invisível, imortal, com os animais. A relação entre humanos e animais como uma forma de entrar em contato com o mundo das almas, o mundo invisível, ao mesmo tempo em que se estabelece um sistema de trocas para que a pessoa falecida possa se libertar do mundo dos vivos e, simultaneamente, libertar os vivos dos mortos.

Mas teriam os ameríndios o objetivo de controlar e dominar a natureza utilizando-se, para isso, do animismo?

O verbo controlar tem origem na palavra francesa *contrôler* e significa 1. exercer o controle de; 2. submeter a controle; 3. dominar (emoção ou outro sentimento); 4. Manter o controle. Já o verbo dominar tem origem no latim *dominare* e significa 1. exercer autoridade, poder, influência ou domínio sobre; 2. reprimir; 3. preponderar, predominar; 4. saber; 5. conter-se. Em ambas as palavras, podemos observar o sentido de reprimir, de saber, de submeter, de poder e de autoridade. Mas reprimir não é sinônimo de exercer autoridade, da mesma forma, saber não é o mesmo de submeter, o que indica que tanto a palavra controlar como dominar carregam em si significados diferentes.

Se, no português, controlar e dominar carregam em si diferentes significados, o que podemos dizer dessas palavras na língua alemã?

Segundo o *Dicionário comentado do alemão de Freud* (Hanns, 1996), existem, na obra freudiana, três palavras diferentes que foram traduzidas como dominação, são elas: *bemächtigung*, *bewältigen* e *bändigung*. Vejamos o que diz o autor sobre essas três palavras diferentes.

³⁸ No processo de convencer o morto, eles também se convencem de que o morto está morto e, portanto, deve sair do mundo dos vivos e seguir para o mundo dos mortos.

Bemächtigung significa o impulso de tomar, apoderar, apossar, um objeto externo para si, implicando sempre certa violência. Palavra que dá origem à pulsão de dominação (*bemächtigungstrieb*). Segundo Hanns (1996, p. 173), “a palavra portuguesa ‘dominar’, pode referir-se a um espectro de sentidos bem mais amplo, que envolve objetos externos ou internos, bem como sentimentos. Além disso, pode abranger desde algo total e mais violento até um controle sutil”, o que não é o caso da palavra *bemächtigung*, que está relacionada com um objeto externo e envolve uma quantidade de violência.

Freud (1905/2016) utilizou o termo pulsão de dominação (*bemächtigungstrieb*) para expressar uma pulsão cuja origem não é sexual, mas que posteriormente liga-se à sexualidade e tem, como meta, dominar o objeto pela força. Ao contrário das outras pulsões parciais, essa dirige-se desde o início para o exterior, constituindo o único elemento presente na crueldade originária da criança.

Quando Freud teorizou sobre a sexualidade infantil, ele separou a organização pré-genital em duas fases: a oral ou canibalesca e a sádico-anal. Na primeira, o objetivo é incorporar o objeto e o resultado é a aniquilação dele. Na segunda, já existe a polaridade ativo-passivo, onde a atividade é desempenhada pela pulsão de domínio atuando na musculatura do corpo e a passividade está relacionada com a mucosa erógena do intestino (Freud, 1905/2016). A pulsão de domínio, portanto, associada à relação atividade/passividade, própria da fase sádico-anal.

Ligada à sexualidade, a pulsão de dominação atua nos desejos canibalescos, ao tomar o objeto pelas mãos para comê-lo; no sadismo, cuja satisfação está ligada à sujeição e maus-tratos infligidos a outra pessoa; na relação sexual, ao tomar o objeto para o ato sexual; em sua forma sublimada, no desejo por saber, quando a pulsão de domínio se liga ao impulso escopofílico (Freud, 1905/2016).

Já o termo *bewältigen*, também traduzido por “dominar”, refere-se a um trabalho a ser feito pelo sujeito para dar conta, resolver, superar, enfrentar algo difícil. No texto freudiano, está relacionado com um esforço para lidar com uma situação traumática de forma a superá-la emocionalmente, não incluindo no termo o subjugar, a posse, a autoridade pela força (Hanns, 1996). O autor lembra que o excesso pulsional é vivido pelo sujeito como um estado de desamparo, que desorganiza e ameaça por dentro; por isso, cabe ao psíquico “um trabalho interno de lidar com os estímulos dos quais o ego não tem como fugir” (Hanns, 1996, p. 182). Para realizar tal trabalho interno, Freud utilizou o termo *bewältigen*, como, por exemplo, no texto “Sobre o narcisismo”, onde afirma: “Reconhecemos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo

destinado a dominar (*bewältigen*) as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos” (p. 92). Também o usou na obra “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1996x), quando coloca situações em que o princípio de prazer é colocado momentaneamente fora de ação, pois o aparelho psíquico está sendo inundado com grandes quantidades de estímulos. Nessas situações, “outro problema surge, o problema de dominar (*bewältigen*) as quantidades de estímulo que irromperam, e de vinculá-las³⁹ no sentido psíquico, a fim de que delas se possa então desvencilhar” (Freud, 1920/1996x, p. 40). Assim, “ao traduzir-se *bewältigen* por ‘dominar’ perde-se a ênfase no sentido de uma ação que visa ‘lidar com uma situação avassaladora e superá-la’. ‘Dominar’ tem o sentido de adquirir ‘controle e autoridade sobre algo’” (Hanns, 1996, p. 179) e não corresponde ao que se trata a palavra *bewältigen*.

A palavra *bändigung* foi traduzida por “dominar”, “amansar” e “domar”. Na obra freudiana, é utilizada para designar a tarefa do ego em frear as pulsões, assim como o cavaleiro deve colocar as rédeas no cavalo, algo que depende da inclusão do princípio de realidade. O termo em alemão é utilizado, geralmente, com animais, associando com o controle do selvagem, como colocar rédeas, acalmar, reprimir, sabendo-se que o controle é sempre parcial, pois caso as rédeas sejam soltas, o selvagem reaparece. A tradução para o português pode ofuscar a condição de precário da palavra *bändigung*, pois nesta, o ímpeto selvagem não se perde, ele apenas está sob amarras, podendo escapar a qualquer momento (Hanns, 1996).

A palavra *bändigung* é utilizada várias vezes por Freud (1937/1996zl) para se referir à possibilidade de uma pessoa em refrear, ou reprimir, a força de seus instintos. Diz ele: “Quando seus instintos não eram fortes, ela teve sucesso em amansá-los (*bändigung*), mas quando são reforçados, não mais pode fazê-lo. As repressões comportam-se como represas contra a pressão da água.” (Freud, 1937/1996zl, p. 242). No trecho freudiano, podemos perceber a característica de precariedade da repressão, como na palavra *bändigung*.

A partir dos exemplos acima citados, podemos perceber como a tradução perde algumas especificidades da língua de origem, o que pode levar a generalizações incompatíveis com a ideia original. Lembremos do provérbio italiano, *Tradottore*

³⁹ Hanns (1996) sugere que o termo vincular não seria adequado para o termo em alemão *binden*, utilizado por Freud, preferindo, no seu lugar, utilizar os termos ligar ou fixar.

traditore! Quem traduz, trai, mas só é inteligível o que foi traduzido⁴⁰. Uma traição, portanto, necessária.

Não é meu objetivo fazer um estudo na obra freudiana sobre a utilização pelo autor das palavras acima e de possíveis significados que possam estar a elas associados. O que pretendo, com os exemplos, é mostrar a dificuldade em traduzir uma obra complexa como a freudiana, na qual o autor também está empenhado numa tarefa de tradução; no caso, a tradução do inconsciente. Assim, quando Freud levanta a hipótese do animismo como tentativa de controlar/dominar a natureza, penso que detalhar variantes de significados para tais palavras pode nos levar a enxergar outras relações entre a sensação de desamparo e a relação entre humanos e animais, o que implica ampliar o leque de possibilidades sobre o que podemos ver quando olhamos uma representação humana dos animais.

Partindo do significado das três palavras acima, podemos pensar as representações de animais associadas à pulsão de dominação (*bemächtigungstrieb*), como no caso de um animal caçador em busca de sua caça; ao trabalho psíquico de superar algo difícil (*bewältigen*), ligando, fixando, as excitações que levam à sensação de desamparo, utilizando-se, para isso, de representações de animais em sonhos e rituais; ou como analogia ao trabalho do ego em reprimir a força dos instintos (*bandigung*).

Nos rituais funerários dos bororo, por exemplo, humanos e animais estão associados à mortais e imortais, e o modelo que se atualiza é o da relação caça-caçador, em que estão implícitas as duas fases da organização pré-genital, pois é necessário dominar a caça para então devorá-la, aniquilando-a e, simultaneamente, incorporando-a. No entanto, essa relação é dinâmica, pois ora se ocupa a posição de caça, ora de caçador. Por exemplo, a morte, para os Bororo, é decorrente do fim da força vital, ou da quebra de uma regra cultural. De qualquer forma, é sempre resultado da vingança do *Bope*. Por isso, cabe ao *Boe* vingar aquele que foi morto, para assim, restabelecer o balanço de forças. É a vingança que sustenta as relações entre vivos e mortos e, ao mesmo tempo, garante o sistema social dos vivos.

Entre os Tupinambá do séc. XVI e XVII também era a vingança que sustentava seu sistema social e, simultaneamente, a força que impulsionava este povo para a guerra e para a antropofagia. Se um guerreiro de uma tribo havia sido morto e devorado, da mesma forma, seu grupo deveria matar e devorar um guerreiro da tribo que o matou. A cada matança, estabelecia-se um ritual que sustentava suas práticas sociais, desde

⁴⁰ Utilizo, aqui, o termo tradução não somente no sentido linguístico, mas também psicanalítico, uma tradução do inconsciente, por exemplo.

casamentos, nomes, festas e posições sociais (Viveiros de Castro, 2002/2017). Para os Tupinambá, era alguém de fora, um estrangeiro, que mantinha a coesão do grupo, pois a busca pelo inimigo, como forma de vingar os próprios mortos, era uma forma de abrir-se ao outro, uma ligação com o de fora, para que fosse incorporado ao grupo.

Entre os Bororo, mantém-se a vingança como impulso para a relação com o outro, mas agora no campo do imortal. O inimigo não é mais um guerreiro de outra tribo, mas um imortal, humano e animal, gente outra, com quem se estabelece trocas e se cria modos de ser e de agir. Por isso, nos rituais bororo, estão presentes as dimensões descritivas, prescritivas e formativas: suas narrativas descrevem o mundo e os seres, prescrevem como devem ser e assim formam o ser e o mundo. Saliento que, por trás das três dimensões e como fundamento desses rituais, está a morte e o desamparo humano.

Assim como a criança que repete uma situação traumática na medida que brinca de fazer desaparecer e reencontrar objetos, o ritual bororo opera como um espaço de matar e morrer, construindo sentidos para o imponderável: o desamparo e a fraqueza humana. Personifica-se e negocia-se com a natureza, não com o objetivo de mantê-la sob controle, mas uma possibilidade de com ela estabelecer trocas, vingar-se dela e, com isso, incorporar seus poderes. Nesse sentido, podemos pensar os rituais como um lugar de trabalho, onde as excitações circulam, quebram e refazem vínculos, e cabe ao social e à natureza a tarefa de atuar como um suporte para que esse trabalho possa se realizar.

A noção de trabalho (*arbeit*) aparece em vários pontos da obra freudiana, seja como trabalho do sonho (*traumarbeit*), trabalho de luto (*trauerarbeit*) ou associada a prefixos, *bearbeitung*, *durcharbeitung* e *verarbeitung*, o que leva a diferentes significados (Hanns, 1996). Apesar dos termos em alemão trazerem cada qual um significado diferente, foram traduzidos para o português como “elaborar”, de forma que a especificidade de cada qual se perdeu, o que pode levar a falsas generalizações. Novamente, penso ser importante discernir tais palavras, utilizando-me, para isso, do trabalho de Hanns (1996).

No termo *bearbeitung* foi inserido o prefixo *be* ao termo *arbeit*, transformando um verbo intransitivo (trabalhar) em um verbo transitivo (trabalhar sobre algo). Ele está relacionado, portanto, com um esforço de um trabalho sobre determinado objeto, sem implicar, necessariamente, uma melhoria nesse objeto. Por isso, a tradução para o termo “elaborar” não é a mais adequada, pois o termo em português pode remeter a um trabalho de refinamento, melhoria do material, o que não é o caso do termo em alemão (Hanns, 1996). Segundo este autor, o termo é utilizado por Freud para se referir ao trabalho

analítico (*analystische bearbeitung*), como também para criar um termo psicanalítico específico: a elaboração secundária⁴¹ (*sekundäre bearbeitung*). Vale lembrar que para tornar o material inteligível, seja o que aparece pelas sensações ou pelo pensamento, nosso sistema renuncia à necessidade de estabelecer uma conexão verdadeira. O que importa, para ele, é que tenha unidade, conexão e inteligibilidade, mesmo que sustentada por falsas conexões.

Os mecanismos de formação do sintoma, como a conversão, a formação reativa e a fobia também são resultados de um trabalho (*bearbeitung*) psíquico (Hanns, 1996). Na conversão e na fobia, as representações foram desligadas da libido pelo processo do recalçamento. No entanto, elas retornam. Na histeria de conversão, a significação se apresenta pelo corpo, expressam-se pelo somático; na histeria de angústia, elas se apresentam na forma de angústia, ligando-se a um objeto fóbico. Na formação reativa, a significação aparece no sentido oposto ao desejo recalçado, resultado de um contra-investimento de um elemento consciente. De qualquer forma, em todos os mecanismos de formação do sintoma, estão implicadas significações inconscientes, que se apresentam de maneira deformada na consciência, fruto de um trabalho (*bearbeitung*) psíquico.

Durcharbeitung também se refere a trabalho, mas envolve uma tarefa que vai depender de um esforço para que possa atingir o resultado almejado. *Durch* é um prefixo associado à locução prepositiva “através de” e implica, portanto, um trabalho realizado por meio de algo, por isso a ideia de esforço. Traduzido para o português como “elaborar”, pode trazer implícito, novamente, o sentido de aperfeiçoar, o que não é o caso da palavra em alemão. Freud utilizou o termo em sua obra para se referir ao esforço de vencer as resistências que aparecem no processo analítico, um trabalho penoso e prolongado. “Esta elaboração (*durcharbeitung*) das resistências pode, na prática, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista” (Freud, 1914/1996n, p. 171).

Verarbeitung também foi traduzido pelo termo “elaborar”, e, em alemão, o termo é utilizado para se referir ao processo de digestão e absorção, ao processo de assimilação, quando torna-se possível lidar emocionalmente com algo, como também ao trabalho de transformação, de processamento, não necessariamente para algo melhor, mais elaborado, como a tradução para o português pode sugerir, mas apenas de modificação. “Ao traduzir-se *verarbeitung* por ‘elaborar’ perdem-se dois aspectos: a perspectiva de ‘digestão

⁴¹ Consiste no processo de tornar inteligível o conteúdo onírico, uma forma de racionalização do conteúdo dos sonhos.

visceral' e de 'profunda transformação operada sobre o material'; além disso, há no termo alemão uma ênfase na prolongada duração do processo" (Hanns, 1996, p.208).

Apesar da diferença entre os termos acima descritos, existe em comum entre eles a referência ao trabalho (*arbeit*), como um ato que busca dar espaço e destino à excitação, ao *quantum* presente no psíquico e que é sentido como uma sensação de desprazer, de desamparo; por isso, traumático. Os sonhos, os rituais, o *setting* analítico, são espaços onde a excitação pode circular e, assim, criar sentidos, representações, significações, diminuindo a sensação de desamparo e, por consequência, de dor. Também são lugares onde construções são desfeitas para que novas possam se fazer, dando maior liberdade ao sujeito.

Por isso, podemos dizer que um trabalho analítico (*analytische bearbeitung*) envolve a tarefa de quebrar as resistências (*durcharbeitung*) e busca uma transformação (*verarbeitung*). Para percorrer esse caminho, o trabalho analítico se ampara nos sonhos, na associação livre e na repetição do analisando, para com eles atingir o inconsciente, fazê-lo movimentar, mobilizar e escoar a excitação psíquica. A análise, como uma possibilidade de retornar ao tempo mítico, sagrado, para assim operar uma transformação, uma vez que "o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica é efetuado pelo inconsciente" (Eliade (1963/1972, p. 57).

E os rituais, podemos associá-los ao *setting* psicanalítico? Ou, de forma mais específica, seria possível associar o psicanalista ao xamã, como feito por Viveiros de Castro (2009)?

Se pensarmos os rituais como espaço do tempo mítico, onde é possível rememorar, reafirmar e transformar, como destacado por Eliade (1963/1972), então rituais e *setting* psicanalítico se aproximam, como possibilidade de significar e ressignificar o traumático. Os rituais enquanto uma vivência coletiva, uma sequência de atos cujo objetivo é possibilitar o trabalho do inconsciente, para que a excitação circule, crie sentidos, representações.

Dessa forma, o objetivo do animismo não seria controlar/dominar o mundo, mas dominar a si, sujeitar as excitações internas, formar representações, catexizar a energia psíquica para que uma eventual sobrecarga de estímulos possa resultar em menor efeito traumático.

Os rituais, assim como a experiência analítica, como um espaço onde as excitações circulem e sentidos se constroem, sempre em estados de relação com o outro, seja ele um outro mortal, imortal, animal. O psicanalista, assim como o xamã, como um outro,

semelhante a nós e, ao mesmo tempo, diferente, capaz de nos fazer circular entre os mundos, o mortal e o imortal, o consciente e o inconsciente, alguém capaz de escutar esse espaço de vazio, de tormento, poderoso e perigoso. Alguém que nos acompanha a entrar no espaço da ausência de sentido, do desamparo, para que de lá consigamos retornar. O xamã cuida para que os mortos não levem os vivos; o analista, para que o desamparo não leve à loucura.

O trabalho do luto, por exemplo, se inicia com a morte do objeto da realidade, mas também é necessário matar o que de si ainda está preso ao objeto, um trabalho penoso de retirada da libido, um processo que envolve uma assimilação e uma transformação. O outro que não existe mais será devorado, digerido, absorvido e, então, é preciso lidar com a retaliação, com a certeza de que também será morto e devorado, destino infável a todos. Os rituais, assim como a análise, implicam o matar e o morrer, pois a transformação só é possível por meio da passagem pelo luto, onde as velhas certezas são destruídas e, no lugar, aparece o vazio, para somente em etapa posterior, após intenso trabalho, algo surgir, um sentido que faça sentido e que nos conduza adiante, vacilando, até que, em outra fase, o trabalho precise recomeçar.

Um ato de matar, morrer, viver, onde os animais, muitas vezes, se fazem presentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ligação entre humanos e animais está representada de diferentes formas: na música, na religião, na pintura, na escultura, nos sonhos, nos mitos, na literatura, no esporte, na ciência etc. O animal está no mundo da criança, do adulto, do artista, do louco e do cientista, associado a uma pessoa em específico ou à cultura de um povo.

Os animais estão amplamente difundidos nas representações humanas e são estas o objeto de estudo da psicanálise, o que sugere a necessidade de um estudo psicanalítico dedicado a eles. Penso que o estudo das representações de animais, a partir de um olhar psicanalítico, não está implicado com a busca de um lugar fixo para elas, mas, ao contrário, com a possibilidade de ampliar possíveis interpretações para a presença delas. Vale lembrar que o processo psicanalítico não consiste em substituir a ignorância pelo conhecimento, mas na possibilidade de se colocar sempre em questão.

Comecei o trabalho com um levantamento bibliográfico sobre a representação de animais pelos humanos, o que me levou ao pensamento ameríndio. Percebi que existia, ali, algo muito diferente na forma como eles enxergam e se relacionam com os animais. Se, para os ocidentais, os animais são não humanos e, portanto, inferiores a nós, para os ameríndios os animais são gente, outra gente, e, como tal, podem nos ensinar e nos ajudar em muitos aspectos.

Confesso que, para mim, o pensamento ameríndio fez mais sentido do que o pensamento ocidental, o que me levou ao desenvolvimento desta tese, onde fui buscando conhecer o pensamento ameríndio sobre os animais para, assim, o relacionar com o pensamento psicanalítico sobre os mesmos.

Nesse processo, percebi que falar sobre a representação de animais significa falar sobre a produção de sentidos pelo humano, pois aquela é criação desta. Mas a produção de sentidos é um processo dinâmico e complexo, envolve um campo relacional, eu-outro, outro como aquele que estimula nossa percepção e, também, outro a quem comunicamos o sentido formado. Nessa relação, o que podemos dizer quando este outro é um animal, outra gente?

Na relação entre humanos, a psicanálise inseriu um outro, que é o outro do inconsciente, que está presente no processo de criação de sentidos, em nosso pensamento e em nossas ações. Os ameríndios, com o xamanismo, também inseriram um outro na relação entre humanos e este outro são os animais. Isso não significa dizer que os animais representam o inconsciente ou, ao contrário, que o inconsciente seriam os animais, pois,

com essa interpretação, eu negaria, no primeiro caso, o pensamento xamânico ameríndio e, no segundo, o pensamento psicanalítico ocidental. Seria como olhar para o outro enxergando-o como o mesmo, negando assim sua condição de alteridade.

O que pude apreender desta tese foi que os animais são representações do inconsciente, mas são também os ancestrais, depende da forma como produzimos sentidos para eles. E, nesse processo de produção de sentidos, a psicanálise e o xamanismo aproximam-se, pois ambos trabalham com uma produção de saber que não está no campo da racionalidade, mas no campo do enigmático. Um saber que aparece na forma de um sonho ou de uma visão, mas que traz em si a dúvida, não a certeza.

Se, de um lado, a psicanálise traz a questão como fundamento do processo analítico; de outro, ela constrói seu arcabouço teórico. Ao longo do trabalho freudiano, o complexo de Édipo ocupou lugar de destaque como fundamento universal do humano, seja no desenvolvimento das neuroses, como também no processo de formação do eu, levando à interpretação de que os animais seriam representantes do complexo edípico.

Antes de confirmar ou refutar tal lugar para os animais, proponho retornarmos à tragédia “Édipo Rei”, de Sófocles (trad. 1990). Haveria nela alguma referência aos animais?

A tragédia inicia-se com os tebanos, ajoelhados, em súplica. Um grande mal assola Tebas: não crescem mais frutos, mulheres grávidas não dão à luz; tudo perece, sem cuidados, todos estão entregues à esterilidade, invadidos pela peste devastadora. Édipo, rei de Tebas, aparece para socorrê-los; ele que salvara os tebanos da cruel cantora⁴², sem qualquer ajuda ou ensinamento e, por isso, tornara-se o senhor onipotente, um mortal a quem todos os tebanos se curvariam, o senhor supremo da grande Tebas.

Para que Tebas consiga se livrar da maldição, é preciso saber quem assassinou o rei Laio⁴³. Tirésias, o adivinho, é chamado, pois ele é capaz de saber a verdade, a partir dos sinais recebidos dos voos dos pássaros. Ele conhece os males que afligem a Terra, a maldição decorrente do rei morto e, após insistência de Édipo, o declara como o assassino de Laio.

Em resposta à acusação de Tirésias, diz Édipo a este (Sófocles, trad. 1990, p. 37):

Por que silenciaste diante dos tebanos
ansiosos por palavras esclarecedoras

⁴² Primeira referência feita à Esfinge na tragédia Édipo Rei.

⁴³ Antigo rei de Tebas assassinado por seu filho, Édipo.

na época em que a Esfinge lhes propunha enigmas?

E não seria de esperar que um forasteiro

viesses interpretar os versos tenebrosos;

o dom profético te credenciaria,

mas não o possuías, como todos viram,

nem por inspiração das aves, nem dos deuses.

Pois eu cheguei, sem nada conhecer, eu, Édipo,

e impus silêncio à Esfinge; veio a solução

de minha mente e não das aves agoureiras.

Vejamos, com cuidado, tais palavras. A Esfinge, ser mitológico com corpo de leão, asas de águia, rosto e peito de mulher e rabo de serpente, foi derrotada por Édipo, pois ele foi capaz de decifrar seu enigma, levando-o ao posto de senhor supremo. Como dito nos versos acima, Édipo conseguiu tal façanha não recorrendo aos deuses, ou aos animais, as aves agoureiras, mas a sua mente. Édipo, com seu intelecto, derrotou a Esfinge, esse ser meio humano, meio animal, triunfou sobre ela e se tornou o senhor supremo de Tebas, a despeito de sua condenação a viver nas sombras.

Por outro lado, Édipo tenta demonstrar que Tirésias, o velho sábio, não é adivinho, pois não conseguiu decifrar o enigma da Esfinge. Pelas palavras de Édipo, podemos perceber o descaso pelo conhecimento de Tirésias e a ilusão de ter triunfado sobre a Esfinge, impondo silêncio a ela.

Tavares (2012, 2016) traz uma reflexão sobre a relação entre Édipo e a Esfinge, a partir dos quadros de Jean-Auguste Ingres (1780-1867) e de Gustave Moreau (1826-1898). Para o autor, a obra de Ingres⁴⁴ reflete um ideal coletivo de humanidade, onde o homem, dotado de sua razão e de seu intelecto, derrota a Esfinge, levando-a ao abismo. O enigma é silenciado e, com ele, a força criadora da cidade de Tebas.

A partir do estudo das linhas utilizadas na composição da tela de Ingres, Tavares (2012) propõe que, ao invés da Esfinge questionar Édipo, o que ocorre é um ato inquisitivo do herói no qual, ao mesmo tempo em que apresenta o enigma, o responde. Assim, “diante do movimento questionador do herói, a esfinge, estática e rígida, emudeceu.” (Tavares, 2012, p. 51). É, portanto, um Édipo fálico, dotado de um suposto poder capaz de derrotar a Esfinge, mas que, na prática, traz consequências tanto para ele, como para todos os cidadãos de Tebas.

⁴⁴ Disponível em: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010059986#>. Acesso em: 14/12/2022.

Já na obra de Moreau, em *Édipo e a Esfinge* (1826)⁴⁵, Tavares (2016) destaca a presença de um contato visual, erótico e sensual entre os dois, um interesse mútuo entre ambos, algo do corporal, do sexual, diferente do que fora observado na tela de Ingres, onde estava expresso um poder intelectual de Édipo sobre a Esfinge. Para Tavares (2016, p. 179), “se o pensamento anterior ofertava esfinges femininas aprisionadas e controladas por altissonantes édipos iluministas, a segunda metade do séc. XIX postulou outro imaginário, com homens definhando diante de enigmas ainda sem solução”. São, portanto, duas interpretações diferentes para a relação entre Édipo e a Esfinge.

Freud (1905/2016) resgata a Esfinge para teorizar sobre o processo de produção de conhecimento. Ao discorrer sobre a pesquisa sexual infantil, o autor associou o instinto do saber à sexualidade, seja como uma forma sublimada do apoderamento, seja como energia do prazer de olhar. Para o autor, o primeiro problema com o qual a criança se ocupa é sobre a origem dos bebês, que, para ele, é também o enigma que a Esfinge propõe. Se, de um lado, a questão da diferença entre os sexos é mais facilmente contornada com a explicação de que todos, originalmente, teriam pênis e as mulheres o teriam perdido com a castração; de outro, a questão sobre a origem dos bebês é mais complexa (Freud (1905/2016).

Freud (1905/2016) cita várias teorias infantis, como se os bebês pudessem sair do peito, do ventre, do umbigo, do intestino, até mesmo das cloacas, mantendo a vagina no espaço obscuro do abismo onde a Esfinge se jogou. O autor justifica que existem dois elementos que a pesquisa sexual infantil desconhece: “o papel do sêmen fecundante e a existência do orifício sexual feminino” (Freud, 1905/2016, p. 106); e termina o capítulo associando a pesquisa infantil com um típico malogro, quando “o empenho dos pesquisadores infantis permanece invariavelmente infecundo e acaba numa renúncia que, não raro, prejudica duradouramente o instinto do saber” (Freud, 1905/2016, p. 106).

Ora, esse orifício sexual feminino tem nome, chama-se vagina, assim como o genital masculino tem seu nome, o pênis. No capítulo sobre a pesquisa sexual infantil, Freud (1905/2016) utiliza a palavra pênis por quatro vezes, cita o clitóris como um substituto do pênis, mas a vagina permaneceu na obscuridade. Assim como Édipo, Freud, no capítulo, parece ter lançado a Esfinge e todo seu poder fecundante e criador, para o abismo.

⁴⁵ Disponível em:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c4/Oedipus_and_the_Sphinx_1864.jpg. Acesso em: 14/12/2022.

Questionar-se sobre a origem do humano é, também, pensar sobre a morte. Se a vagina é o “orifício sexual feminino” por onde nascem os bebês, ela também é o abismo escuro, campo do desconhecido, lugar onde algo pode ser fecundado, criado, mas também pode ser destruído, pois criar implica em destruir, para assim, transformar.

Para Tavares (2016), o encontro de Édipo com a Esfinge articula o humano diante de sua bissexualidade, de sua animalidade, de sua morte. O autor traz o quadro de Moreau, “Édipo, o viajante” ou “A igualdade perante a morte” (1888)⁴⁶, no qual aparece “um herói que se aproxima da Esfinge não mais com golpes certos ou respostas aparentemente precisas. Antes, o que ele faz nesta nova versão é humildemente reconhecer a importância da poderosa e frágil criatura” (Tavares, 2016, p. 187).

Diante da observação acima citada, proponho olharmos para a tragédia de Sófocles em seu ponto inicial. Se, por um lado, o que parece estar em jogo na tragédia é a questão de Édipo com sua identidade e seu crime incestuoso; por outro, o que a inaugura é o resultado do encontro entre Édipo, o decifrador de enigmas, e a Esfinge, a figura meio humana, meio animal, que devora aqueles que não conseguem decifrar seu enigma. Um Édipo que, com seu intelecto, responde ao enigma, solucionando, assim, o problema de Tebas, mas, ao mesmo tempo, dá origem a uma situação calamitosa, na qual tudo perece.

Diante da questão sobre qual animal andaria com quatro pernas de manhã, duas ao meio-dia e três à tarde, Édipo responde que seria o homem e, perante tal resposta, ganha um reino. O herói livra-se de ser morto e devorado, lança a Esfinge para o abismo, mas, em retorno, leva seu reino para o infortúnio e, por fim, insere ele próprio na escuridão. Como nos diz a referida tragédia grega (Sófocles, trad. 1990, p. 97): “Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos; / ele foi um senhor poderoso e por certo o invejastes / em seus dias passados de prosperidade invulgar. / Em que abismos de imensa desdita ele agora caiu!”

Ora, são vários os campos de estudos que se entregam na busca por saber o que é um ser humano, seja na antropologia, na arqueologia, na filosofia, na teologia, na psicologia, na biologia etc.; e, até hoje, não existe uma definição objetiva, permanecendo o humano no campo do conhecido e do desconhecido, do decifrável e do indecifrável, do literal e do enigmático.

O animal, como uma representação humana, é também um enigma. Pode representar a pulsão, o pai, o desejo, o invisível, o sagrado, a religião, a sociedade,

⁴⁶ Disponível em: <https://www.wikiart.org/en/gustave-moreau/oedipus-the-wayfarer>. Acesso em: 14/12/2022.

podendo ser tudo isso e, também, nada disso, mas algo novo a se criar. Ao mesmo tempo, o animal é um outro, um ser não falante, um enigma independente do humano e, como tal, pode ser muito mais do que possamos imaginar.

Por isso, o lugar do animal na interpretação psicanalítica é um ponto escuro e mutável, onde não existe espaço para o determinado, pois o animal sempre será um outro, não falante, que nos desafia e nos fascina, mas, ao mesmo tempo, pode ser jogado no abismo da escuridão, engessado num significado fabricado por nossa ignorância, que pode aparentar nos levar à condição de senhores onipotentes, donos de reinos, mas que, no fundo, são apenas ilusões perante nossa condição frágil de existente.

Assim, se a mitologia ameríndia pode contribuir para uma visualização de novos lugares para a interpretação psicanalítica sobre os animais, penso que não se trata de inserir significados prontos para eles, seja como o animal ancestral, o animal poderoso, o animal vingativo ou o animal protetor. O que pude captar neste processo de produção desta tese de doutorado foi que o animal é o enigma e, enquanto tal, deve ser mantido como lugar da questão, não da resposta, para que possa provocar, em cada ser humano, sua própria produção de sentidos, de significados, pois é este processo ativo que irá fazer circular as representações e assim amenizar o efeito traumático dos afetos.

A cultura pode auxiliar o sujeito dando a ele possibilidades, seja no campo da psicanálise, dos rituais, da religião, da produção artística, da filosofia, da ciência etc., mas o sentido, quem constrói é cada sujeito, em sua particularidade.

Para tal, é necessário que possamos suportar o animal no lugar do enigma sem que, com isso, tentemos lançá-lo no abismo estéril pelo medo de ser devorado por ele, pois a apresentação de lugares prontos e definidos para as representações de animais implica a aniquilação do processo criativo do sujeito e, portanto, a ilusão de adentrar no espaço do senhor todo poderoso - mas que traz, como consequência, a esterilidade, a cegueira e a escuridão.

Por fim, trago a citação utilizada na epígrafe deste trabalho: “aprender é tornar-se apto para repetir, traduzir ou reproduzir os saberes de outrem; colocar-se em relação com uma coletividade e um campo de parentesco; ‘ligar pensamento’, enfim” (Cesarino, 2011, p.402).

A representação de animais no lugar de uma possibilidade de uma produção de sentidos enquanto um exercício, processo ativo a ser desempenhado por um sujeito, aberto a entrar em relação com uma coletividade, um parentesco, capaz de criar algo que

faça sentido, mas consciente de sua limitação perante a alteridade e a mutabilidade do mundo. Uma presença momentânea que traz em si a ausência.

REFERÊNCIAS

- Akhtar, S. & Volkan, V.D. (2018). Introduction. In S. Akhtar, & V. D. Volkan. (Eds.). *Mental zoo, animals in the human mind and its pathology* (pp. xiii–xvii). Routledge. (Trabalho original publicado em 2005).
- Almeida, A.J.M.de (2013). *Rituais indígenas na contemporaneidade brasileira: a (re)significação de práticas corporais do povo Bororo*. (Tese de doutorado). Universidade de Brasília, Brasília. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/13806>
- Amaral, L. B. & Franco, V. (2017). Contributos da hermenêutica para a psicanálise. *Revista do Nufen: Phenomenology and Interdisciplinarity*, 9(1): 164-177. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912017000100011
- Andersen, H.C. (1837) A roupa nova do imperador. Disponível no *website* do *Wikisource*: https://pt.wikisource.org/wiki/Contos_de_Andersen/A_roupa_nova_do_imperador
- Araújo, S.A. & Tatmatsu, D.I.B. (2020). Pesquisas com ayahuasca na psicologia: revisão de literatura sobre o potencial terapêutico. *Revista de Psicologia*, 11(2): 116-121. <https://doi.org/10.36517/10.36517/revpsiufc.11.2.2020.12>
- Aubert, M., Setiawan, P., Oktaviana, A.A., Brumm, A., Sulistyarto, P.H., Saptomo, E.W., Istiawan, B., Ma'rifat, T.A., Wahywono, V.N., Atmoko, F.T., Zhao, J.-X., Huntley, J., Taçon, P.S.C., Howard, D.L. & Brand, H.E.A. (2018). Palaeolithic cave art in Borneo. *Nature*, 564, 254-257. <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0679-9>.
- Azevedo, K.T.C., Quednau, L., & Costa, M.K. (2016). Vocabulário latim-português baseado no livro *Lingua Latina per se Illustrata – Familia Romana*. <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/143336/000997405.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Baldet, I. (2014). Jimmy P. psychothérapie d'un indien dans la plaine, Arnaud Desplechin. *Savoirs et clinique*, 17, 191-194. <https://doi.org/10.3917/sc.017.0191>
- Barasa, M.N. & Opani, I.N. (2017). The use of animal metaphors in the representation of women in Bukusu and Gusii proverbs in Kenya. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 10(2): 82-108. Recuperado em 5 de junho de 2021, de <http://41.89.196.16:8080/xmlui/handle/123456789/312>
- Barros, M.L. & Bairrão, J.F.M.H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista SPAGESP*, 11(1), 45-54. Recuperado em 23 de junho de 2022, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rspagesp/v11n1/v11n1a06.pdf>
- Bataille, G. (2015). *O nascimento da arte*. (Aníbal Fernandes, trad.). Sistema Solar. (Trabalho original publicado em 1955).
- Bessis, R. (2006). Entretien avec Dominique Lestel. *Le Philosophoire*, 27(2): 29-41. <https://doi.org/10.3917/phoir.027.0029>
- Bimbenet, E. (2014). *O animal que não sou mais*. Ed. UFPR.
- Bolin, H. (2000). Animal magic: the mythological significance of elks, boats and humans in North Swedish rock art. *Journal of Material Culture*, 5(2), 153-176. <https://doi.org/10.1177/135918350000500202>
- Bourdellon, G. & Ithier, B. (2011). Argument: animal. *Revue Française de Psychanalyse*, 75(1), 5-12. <https://doi.org/10.3917/rfp.751.0005>
- Breuer, J. & Freud, S. (1996). Estudos sobre a histeria. In J. Strachey (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 2, pp. 13-344). Imago. (Trabalho original publicado em 1893).
- Calvino, I. (1977). A combinatória e o mito na arte da narrativa. In G. Luccioni, R. Barthes, C. Ramnoux, . . . & R. Marteau. *Atualidade do mito* (pp. 75-80). (C.A.R. Nascimento, trad.). Duas cidades. (Trabalho original publicado em 1971).

- Camarós, E., Münzel, S.C., Cueto, M., Rivals, F. & Conard, N.J. (2016). The evolution of Paleolithic hominin-carnivore interactions written in teeth: Stories from the Swabian Jura (Germany). *Journal of Archaeological Science: Reports*, 6, 798-809. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2015.11.010>
- Carrasco, W. & Zilberman, R. (2013). *Contos de Grimm*. Série reconto clássicos infantis. Moderna.
- Cassini, S.T. (2005). *Ecologia: conceitos fundamentais*. (Texto para consulta.). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória. Recuperado em 21 de abril de 2022, de http://www.inf.ufes.br/~neyval/Gestao_ambiental/Tecnologias_Ambientais2005/Ecologia/CONC_BASICOS_ECOLOGIA_V1.pdf
- Cesarino, P.N. (2011). *Oniska poética do xamanismo na Amazônia*. Perspectiva.
- Chaui, M. (2003). *Convite à filosofia*. (13ª ed.). Ática.
- Cimatti, F. (2016). Beyond the human/non-human dichotomy: the philosophical problem of human animality. *Humanimalia*, 7(2), 35-55. <https://doi.org/10.52537/humanimalia.9665>
- Coelho, D.M. (2010) Contribuição ao debate entre psicanálise e ciência: Feyerabend. *Ágora*, 13(2): 175-190. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982010000200003>
- Conde, A.F.C. & Costa, P.J. (2019). Perspectivas metodológicas na investigação psicanalítica envolvendo mitologia: algumas discussões. *Perspectivas em Psicologia*, 16(1), 48-58. Recuperado em 15 de agosto de 2020, de <http://perspectivas.mdp.edu.ar/revista/index.php/pep/article/view/415>
- Costa, B.H.R. & Kupfer, M.C.M. (2016). Freud e sua relação com o saber. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 68(2): 71-83. Recuperado em 26 de março de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672016000200007&lng=pt&tlng=pt.

- Couto, P.N.A. (2008). *Morada dos Encantados. Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA.* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Bahia. Salvador, BA. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10887>
- Cunha, M.C. & Viveiros de Castro, E. (1985). Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, 71, 191-208. Recuperado em 27 de março de 2022, de https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1985_num_71_1_2262
- Dallari, B.B.A. (2007). *Hobsbawm, a linguagem e o relativismo.* Comunicação apresentada no 5º Colóquio Internacional MarxEngels – 2007. *Anais.* Campinas: Cemarx - Centro de Estudos Marxistas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. https://www.unicamp.br/cemarx/anaisvcoloquioarquivos/arquivos/comunicacoes/gt2/sessao2/Bruno_Dallari.pdf
- Damião, C.M. & Brandão, C. (2019). Apresentação. In: Damião, C.M. & Brandão, C. *Estéticas indígenas.* III Colóquio de Estética da FAFIL. Universidade Federal de Goiás. file:///C:/Users/Usuario/Documents/Documents/Fernanda/Doutorado/Tese/Rituais/Esteticas_Indigenas_-_ebook.pdf
- Denterghem, D.E.K. (2015). *O antropomorfismo nos quadrinhos adultos: Uma pesquisa exploratória* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-24112015-101854/pt-br.php>
- Descartes, R. (2018). Discurso do método. In P.R. Mariconda (Org. e Comp.). *Discurso do método & Ensaio* (pp. 63-123). (C.A. Battisti, E. Andrade, G. Rodrigues Neto, M.C.O.F. Donatelli, P.R. Mariconda, P.T. Silva, trans.). Unesp. (Trabalho original publicado em 1637).

- Descola, Ph. (2015). Além da natureza e cultura. (Bruno Ribeiro, trad.). *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*. 3(1), 7-33. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5620/4120> (Trabalho original publicado em 2006).
- Desplechin, A. (Diretor). (2013). *Jimmy P.* [Filme DVD]. Paris: Why not productions. 1 DVD, 117 min. color. Legendado.
- Devereux, G. (2013). *Psychotérapie d'un indien des plaines : réalité et rêve*. Paris: Fayard. (Trabalho original publicado em 1951).
- Dionisio, G.H. (2018). Da pesquisa psicanalítica como estratégia do detalhe: ensaio sobre um “método”. In L. Fulgenio, J. Birman, D. Kupermann & E.L. Cunha, (Eds.) *Modalidades de pesquisa em psicanálise: Método e objetivos* (pp. 178-191). Zagodoni.
- Direk, Z. (2018). Animality in the Lacan and Derrida: the deconstruction of the Other. *Sophia*, 57(1), 21-37. <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0626-5>
- Dolto, F. (2019). *O caso Dominique*. (Álvaro Faleiros, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1971).
- Domingues, E., Honda, H. & dos Reis, J.G. (2019). A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicologia em estudo*, 24. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v24i0.38337>
- Durham, E.R. (2003). Chimpanzés também amam: a linguagem e as emoções na ordem dos primatas. *Revista de Antropologia USP*, 46(1), 85-154. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000100003>
- Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. (Pola Civelli, trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1963).

- Encyclopaedia Britannica. (2009). *Totemism*.
<https://www.britannica.com/topic/totemism-religion>.
- Encyclopaedia Britannica. (2019). *Shamanism*.
<https://www.britannica.com/topic/shamanism>
- Escoll, P.J. (2018). Man's best friend. In S. Akhtar, & V. D. Volkan. (Eds.). *Mental zoo, animals in the human mind and its pathology* (pp.127–159). Routledge. (Trabalho original publicado em 2005).
- Estevão, I.R. (2018). Sobre três eixos da pesquisa em psicanálise: clínica, teoria e extensão. In L. Fulgênio, J. Birman, D. Kupermann, & E.L. Cunha. (Eds.) *Modalidades de pesquisa em psicanálise: Método e objetivos* (pp. 69-79). Zagodoni.
- Ferenczi, S. (2011). Um pequeno homem-galo. In S. Ferenczi. *Obras completas*. (Psicanálise II, pp.69-76). (A. Cabral, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1913).
- Ferreira, A.B.de H. (2010). *Mini Aurélio: o dicionário de língua portuguesa*. 8ª ed. Positivo.
- Feyerabend, P.K. (2011). *Contra o método*. (Cezar Augusto Mortari, trad.). Unesp. (Trabalho original publicado em 1975).
- Feyerabend, P.K. (2017). *Ciência, um monstro. Lições trentinas*. (Rogério Bettoni, trad.). Autêntica Editora. (Trabalho original publicado em 1992).
- Figueiredo, E. (2018). Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 53, 291-304.
<https://doi.org/10.1590/2316-40185312>

- Fonteles, C.S.L. & Coutinho, D.M.B. (2019). A presença da psicanálise na universidade francesa. *Psicologia em Revista*, 25(2), 513-531. <http://dx.doi.org/10.5752/P.1678-9563.2019v25n2p513-531>
- Fortes, I. & Macedo, M.K. (2018). Quem é o psicanalista pesquisador? Questões cruciais sobre o método psicanalítico de pesquisa. In L. Fulgenio, J. Birman, D. Kupermann, & E.L. Cunha. (Eds.). *Modalidades de pesquisa em psicanálise: Método e objetivos* (pp. 106-122). Zagodoni.
- Franz, M. (2008). Zoomorfismo e hibridismo humano-animal na ficção: situações e significações. In S. Nitrini . . . et al. (Eds.) *Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada – Tessituras, Interações, Convergências* [e-book] São Paulo: ABRALIC. https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/072/MARCELO_FRANZ.pdf
- Freud, S. (1996a). Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1, pp.37-49). Imago. (Trabalho original publicado em 1886).
- Freud, S. (1996b). As neuropsicoses de defesa. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 3, pp.51-72). Imago. (Trabalho original publicado em 1894).
- Freud, S. (1996c). A interpretação dos sonhos. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 4). Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996d). Sobre os sonhos. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 5, pp.653-700). Imago. (Trabalho original publicado em 1901).

- Freud, S. (1996e) Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 6, pp. 13-272). Imago. (Trabalho original publicado em 1901).
- Freud, S. (1996f) Os chistes e sua relação com o inconsciente. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 8, pp 11-222). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996g) Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 9, pp.15-88). Imago. (Trabalho original publicado em 1907).
- Freud, S. (1996h). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 10, pp.13-133). Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (1996i). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 10, pp. 137-276). Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (1996j). Psicanálise ‘silvestre’. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 11, pp.229-239). Imago. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (1996k). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12, pp.233-244). Imago. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (1996l) Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12, pp.123-133). Imago. (Trabalho original publicado em 1912).

- Freud, S. (1996m) Totem e tabu. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 13, pp.13-163). Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996n) Recordar, repetir e elaborar. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12, pp.161-173). Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1996o). Sobre o narcisismo: uma introdução. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp.77-108). Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1996p). Os instintos e suas vicissitudes. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp.111-144). Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1996q). O inconsciente. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp.165-222). Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1996r). Luto e melancolia. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp.245-266). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (1996s). Simbolismo nos sonhos. Conferências introdutórias sobre psicanálise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 15, pp.151-170). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (1996t) Os caminhos da formação dos sintomas. Conferências introdutórias sobre psicanálise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 16, pp.361-378). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

- Freud, S. (1996u). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 17, pp. 145-153). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (1996v). História de uma neurose infantil. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 17, pp.15-129). Imago. (Trabalho original publicado em 1918).
- Freud, S. (1996w). O estranho. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 17, pp.235-273). Imago. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (1996x) Além do princípio do prazer. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18, pp.13-78). Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1996y) Psicologia de grupo e análise do ego. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18, pp.79-154). Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1996z). O ego e o id. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp.15-80). Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1996za). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp.155-161). Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1996zb). A perda da realidade na neurose e na psicose. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp.203-209). Imago. (Trabalho original publicado em 1924).

- Freud, S. (1996zc). Uma nota sobre o 'bloco mágico'. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp.253-259). Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1996zd). A negativa. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp.263-269). Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1996ze) Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp.273-286). Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1996zf). Inibições, sintomas e ansiedade. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 20, pp.81-171). Imago. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (1996zg) O futuro de uma ilusão. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp.13-63). Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1996zh) Dostoievski e o parricídio. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp.181-200). Imago. (Trabalho original publicado em 1928).
- Freud, S. (1996zi). O mal-estar na civilização. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp.67-148). Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (1996zj). Por que a guerra? In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 22, pp.191-208). Imago. (Trabalho original publicado em 1932).

- Freud, S. (1996zk) Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 22., pp.13-177). Imago. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (1996zl) Análise terminável e interminável. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 23, pp.225-270). Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1996zm) Construções em análise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 23, pp.275-287). Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1996zn) Moisés e o monoteísmo. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 23, pp.15-150). Imago. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freud, S. (1996zo). Esboço de psicanálise. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 23, pp.153-221). Imago. (Trabalho original publicado em 1940).
- Freud, S. (1996zp). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1, pp.281-287). Imago. (Trabalho original publicado em 1950).
- Freud, S. (1996zq). Projeto para uma psicologia científica. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1, pp.335-454). Imago. (Trabalho original publicado em 1950).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In P. C. Souza. (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas*. (Vol. 6, pp.13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).

- Fuks, B.B. (2007). *Freud & a cultura*. 2a.ed. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 2003).
- Galvão Jr., J.C. (2017) [A] destruição Animot [Relações entre a filosofia e a psicanálise em Derrida]. *Ágora*, 20(3), 686-694. <https://doi.org/10.1590/1809-44142017003007>
- Gentile, K. (2018). Animals as the symptom of psychoanalysis or, the potencial for interspecies co-emergence in psychoanalysis. *Studies in Gender and Sexuality*, 19(1), 7-13. <https://doi.org/10.1080/15240657.2018.1419687>
- Gentilezza, L. (2007). *Cataventos do sentir: O trabalho psicanalítico com crianças*. 3a. ed. Casa do Psicólogo.
- Gonçalves, B.P. & Minguini, M.S. (2020). A importância do teorema fundamental da aritmética na criptografia de chave pública. *Interface Tecnológica*, 17(2), 351-363. <https://doi.org/10.31510/infa.v17i2.1038>
- Gondar, J. & Canavêz, F. (2018). Psicanálise: o desvio como método. In L. Fulgenio, J. Birman, D., Kupermann, & E.L. Cunha. (Eds.) *Modalidades de pesquisa em psicanálise: Método e objetivos* (pp. 95-105). Zagodoni.
- Goodman, N. (1978). *Ways of worldmaking*. Hackett Publishing Company.
- Hanns, L.A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Imago.
- Hecht, L.V.D. (2018). Mecarõ. (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade de Brasília, Brasília. <https://bdm.unb.br/handle/10483/21853>
- Hodgson, D. & Helvenston, P.A. (2006). The emergence of the representation of animals in palaeoart: Insights from evolution and the cognitive, limbic and visual systems of the human brain. *Rock Art Research*, 23(1), 3-40. <https://www.researchgate.net/publication/270448735>

- IBGE, Centro de Documentação e de Disseminação de Informação. (2007). *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6687.pdf>
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2012). *Censo brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://censo2010.ibge.gov.br/>
- Ichitani, T., Faccin, A.B., Costa, J.B., Juste, F.S., Andrade, C.R.F. & Cunha, M.C. (2021). Efeitos da presença do cão na expressão de conteúdos psíquicos de um sujeito que gagueja: estudo de caso. *CoDAS*, 33(2), 1-4. <https://doi.org/10.1590/2317-1782/20202019267>
- INA Culture. (1984, Maio, 2). *Claude Lévi-Strauss invité d'Apostrophes/Archive INA* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=s7fANFEdf0Q&t=823s>
- Klein, T., Verztman, J.S. & Pacheco-Ferreira, F. (2018). A antropologia contribui para a pesquisa em psicanálise? Sobre o perspectivismo e a experiência analítica. *Psicologia USP*, 29(3): 404-411. <https://doi.org/10.1590/0103-656420170119>
- Klingender, F. (1971). *Animals in art and thought*. M.I.T. Press.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das letras.
- Krenak, A. (2015a). Receber sonhos. In S. Cohn. (Org.). *Ailton Krenak. Série Encontros* (pp. 80-113). Azougue Editorial. (Trabalho original publicado em 1989).
- Krenak, A. (2015b). Eu e minhas circunstâncias. In S. Cohn. (Org.). *Ailton Krenak. Série Encontros* (pp.238-259). Azougue Editorial. (Trabalho original publicado em 2013).
- Krenak, A. (2018). A potência do sujeito coletivo. Parte II. *Periferias*, 1, p. 3. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/?pdf=160>

- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das letras.
- Kupermann, D., Perelson, S., Franco, W. & Bulamah, L. (2018). Da “ciência bastarda” à crítica à lógica identitária: transescolas e transgêneros na psicanálise contemporânea. In L. Fulgêncio, J. Birman, D. Kupermann, & E.L. Cunha. (Eds.) *Modalidades de pesquisa em psicanálise: Método e objetivos* (pp. 149-166). Zagodoni.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. (Roitman, A. & Quinet. A. trad.) Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1991).
- Landowski, E. (2012). *Presenças do outro: Ensaio de sociosemiótica*. (Mary Amazonas Leite de Barros, trad.). Perspectiva, 2012. (Trabalho original publicado em 1997).
- Laplanche, J. (1993) *Problemáticas V: A tina, a transcendência da transferência*. (Paulo Neves, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1979).
- Laplanche, J., & Pontalis, J.B. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. (Pedro Tamen, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1982).
- Latham, R. E. (2009). La psicoanálisis de Freud y el totemismo. In R. E. Latham. *Atenea (Concepción)*, (500), 379-388. (Trabalho original publicado em 1927). <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622009000200028>
- Law, S. (2008). *Filosofia*. (Maria Luiza de A. Borges, trad.). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 2007).
- Layton, R. (2000) Shamanism, totemism and rock art: Les chamanes de la prehistoire in the context of Rock Art Research. *Cambridge Archaeological Journal*, 10(1), 169-186. <https://doi.org/10.1017/S0959774300000068>

- Le Moine, G., Helmer, J. & Hanna, D. (1995). Altered states: human-animal transformational images in Dorset art. In K. Ryan & P.J. Crabtree. (Eds.). *The symbolic role of animals in archaeology* (pp.38-49). University of Pennsylvania Museum of Archaeology and anthropology.
- Lestel, D. (2014). The question of the animal subject. *Angelaki*, 19(3), 113-125. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2014.976056>
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *A oleira ciumenta*. (José António Braga Fernandes Dias, trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1989).
- Lévi-Strauss, C. (2012). *O pensamento selvagem*. 12a. ed. (Tânia Pellegrini, trad.). Papirus. (Trabalho original publicado em 1962).
- Lévi-Strauss, C. (2018). *O totemismo hoje*. (José António Braga Fernandes Dias, trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1962).
- Lima, A.T.P.de (2019). *Somos todos canibais. Antropofagia, corpo e educação sensível*. Liber Ars.
- Lima, L., Motta, G., Santos, L.G., Senra, S. & Alber, B. (2012). *Xapiri*. [Vídeo]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=OqH7g3ysP8I>
- Luciano, G. & Amaral, W. (2021). Povos indígenas e educação superior no Brasil e no Paraná: desafios e perspectivas. *Integración Y Conocimiento*, 10(2), 13-37. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/editoriyc,+3-+Gersem+y+Amaral++13-37.pdf>
- Maciel, M.E. (2016). *Literatura e animalidade*. Civilização Brasileira.

- Manieri, D. (2015) Nietzsche e o debate sobre a aletheia grega. *Revista de Estudos Filosóficos e História da Antiguidade*, 29, 13-36.
<https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/127-10-pb.pdf>
- Mariano, M.C. & Rodrigues, A.M. (2019). Indivíduo e pessoa: concepções ocidentais e ameríndias acerca do “eu”. *Simbiótica. Revista Eletrônica*, 6(1), 172-190.
<https://doi.org/10.47456/simbitica.v6i1.27201>
- Martin, N. (2022, Abril, 5). *Caminho-sonho* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=D7Z6AZnD9hc>
- Martin, N. (2021). *Escute as feras*. (Camila Vargas Boldrini & Daniel Lühmann, trad.). Editora 34. (Trabalho original publicado em 2019).
- Matos, M.G. & Lapreia, C. (2018). Intersubjetividade na psicanálise: contornando a problemática solipsista ou rompendo com o pensamento moderno? *Psicologia em Revista*, 24(1): 60-78. <http://dx.doi.org/10.5752/P.1678-9563.2018v24n1p60-78>
- Matos, O. (1999). Céu de capricórnio e tristeza do Brasil. In A. Novaes. (Org.). *A outra margem do ocidente* (pp.439-452). Companhia das Letras.
- Melo, D.P. & Melo, V.P. (2015). *Uma introdução à semiótica peirceana*. [e-book]. Sistema Universidade Aberta do Brasil. Unicentro.
<http://repositorio.unicentro.br:8080/jspui/bitstream/123456789/953/5/Uma%20introdu%C3%A7%C3%A3o%20%C3%A0%20semi%C3%B3tica%20peirceana.pdf>
- Messora, R.N. & Salaviza, J. (Diretores). (2018). *Chuva é cantoria na aldeia dos mortos*. [Filme DVD] Brasil/Portugal: Karô filmes, entrefilmes, material bruto. 1 DVD, 114 min. Colorido. Legendado.
- Métraux, A. (1950). *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-guarani*. Companhia Editora Nacional.

- Mezan, R. (2010). *Figuras da teoria psicanalítica*. Casa do psicólogo.
- Migliavacca, E.M. (2002). Dupla face do mito: modelo e função. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 36(2): 251-262.
- Migliavacca, E.M. (2003). Mitos: expressão do humano. *Ide*, (37), 70-79.
- Migueliz, N.B.S. (2012). *Complexo de Édipo*. (12ª ed.). Casa do Psicólogo.
- Mussa, A. (2009). *Meu destino é ser onça*. Record.
- Nikulin, A. & Carvalho, F.O. (2019). Estudos diacrônicos de línguas indígenas brasileiras: um panorama. *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli*, 8(2), 255-305. <https://doi.org/10.47295/mren.v8i2.1910>
- Nogueira, C.R.F. (2002). *O diabo no imaginário cristão*. EDUSC.
- Orpen, J.M. (1874) A glimpse into the mythology of the Maluti Bushmen. *Cape Monthly Magazine*, (9), 1-13. <https://archive.org/details/a-glimpse-into-the-mythology-of-the-maluti-bushmen-jm-orpen/page/2/mode/2up>
- Peirano, M. (2003). *Rituais ontem e hoje*. Coleção Passo-a-passo. Zahar.
- Peirano, M. (2016). Etnografia e rituais: relato de um percurso. *Anuário Antropológico*, 41(1): 237-248. <https://doi.org/10.4000/aa.2011>
- Pierri, D.C. (2006). Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o movimento, o perspectivismo e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet. *Cadernos de Campo*, 15(14/15), 145-166. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p145-166>
- Ramnoux, C. (1977). Mitológica do tempo presente. In G. Luccioni, R. Barthes, C. Ramnoux, . . . & R. Marteau. *Atualidade do mito* (pp. 17-28). (C.A.R. Nascimento, trad.). Duas cidades. (Trabalho original publicado em 1971).

- Rao, D.G. (2018). The wolf in the consulting room. In S. Akhtar, & V. D. Volkan. (Eds.). *Mental zoo, animals in the human mind and its pathology* (pp. 97-124). Routledge. (Trabalho original publicado em 2005).
- Ribeiro, S. (2019) *O oráculo da noite: A história e a ciência do sonho*. Companhia das Letras.
- Ricca, M. (2018). Ironic animals: bestiaries, moral, harmonies, and the ‘ridiculous’ source of natural rights. *International Journal for the Semiotics of Law*, 31, 595-620. <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9547-z>
- Rocha, E.M. (2004). Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, 45(110), 350-364. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2004000200008>
- Ricoeur, P. (1988). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés. (Trabalho original publicado em 1969).
- Ricoeur, P. (2019). *Teoria da interpretação*. Lisboa. Edições 70. (Trabalho original publicado em 1987).
- Rinaldi, A. (2014). A superstição e a magia na religião cristã da Idade Média. *Revista Labirinto*, 20, 5-20. <https://periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/1052>
- Rondon, C.A. & Leão, M.F. (2018). A relação do povo indígena Bororo com os animais e a influência em suas práticas culturais e sociais. *Tellus*, 18(36), 123-152. <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i36.507>
- Santos, M.G.V.P. (2017). *História da arte* (17a. ed.) Ática.
- Sauvet, G., Layton, R., Lenssen-Erz, T., Taçon, P. & Wlodarczyk, A. (2009). Thinking with animals in Upper Palaeolithic rock art. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 319-336. <http://doi.org/10.1017/S0959774309000511>

- Schowalter, J.E. (2018). Horses and horsewomen. In S. Akhtar, & V. D. Volkan. (Eds.). *Mental zoo, animals in the human mind and its pathology* (pp.77-96). Routledge. (Trabalho original publicado em 2005).
- Shani, L. (2017). Animal-assisted dyadic therapy: A therapy model promoting development of the reflective function in the parent-child bond. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 22(1), 46-58. <http://doi.org.10.1177/1359104516672506>
- Shengold, L.L. (2018). Rat people. In S. Akhtar, & V. D. Volkan. (Eds.). *Mental zoo, animals in the human mind and its pathology* (pp.41-76). Routledge. (Trabalho original publicado em 2005).
- Silva, A.C. (2021). Subjetividade e dualismo homem-animal em *The Jaguar*, de Ted Hughes. *Revista X*, 16(3), 928-941. <http://dx.doi.org/10.5380/rvx.v16i3.79285>
- Silva, A.P. (2011). *Narradores tupinambá e etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. <http://hdl.handle.net/unirio/12307>
- Silva, A.P. (2014). Saberes tradicionais indígenas nos séculos XVI e XVII. *Raízes e Rumos*, 2(1), 81-155. <http://www.seer.unirio.br/raizeserumos/article/view/3844>
- Silva, M.B., Silva, N.M. & Araújo, M.C.M.H. (2021). Patas que cuidam: repercussões da terapia assistida por animais nos cuidados em saúde mental. *Revista Eletrônica Estácio (Recife)*, 6(3). <https://reer.emnuvens.com.br/reer/article/view/535/241>
- Silveira, N. (2015). *Imagens do inconsciente*. Vozes. (Trabalho original publicado em 1981).
- Snaza, N. (2018). Animal unconscious: three questions. *Studies in Gender and Sexuality*, 19(1), 20-27. <https://doi.org/10.1080/15240657.2018.1419697>

- Sófocles (1990). *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Mário da Gama Kury. (trad.) Zahar. (Trabalho original representado pela primeira vez provavelmente em 430 a.C. em Atenas).
- Souza, L.A. (2014). *Bakaru na comunidade indígena Bororo da aldeia central de Tadarimana em Rondonópolis – Mato Grosso: conceitos e manifestações*. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-9Q5FWX>
- Souza, M.R. (2007). *Experiência do Outro, Estranhamento de Si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-23012008-113208/pt-br.php>
- Souza, P.C. (2010). *As palavras de Freud*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Spinelli, M. (2002). A noção de *arché* no contexto da filosofia dos pré-socráticos. *Hypnoe*, 7(8): 72-92. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/124>
- Staden, H. (1957) *Duas viagens ao Brasil*. L&PM.
- Strachey (1996) Nota do editor inglês em Totem e tabu. In J. Strachey. (Ed. & Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 13, pp.13-15). Imago. (Trabalho original publicado em 1969).
- Sullivan, S. & Low, C. (2014) Shades of the rainbow serpent? A KhoeSan animal between myth and landscape in Southern Africa – ethnographic contextualisations of rock art representations. *Arts*, 3(2), 215-244. <https://doi.org/10.3390/arts3020215>
- Taçon, P.S.C. (2006). Comment on Derek Hodgson and Patricia A. Helvenston's 'The emergence of the representation of animals in palaeoart'. *Rock Art Research*, 23(2), 247-253. <https://research-repository.griffith.edu.au/handle/10072/13445>

- Tavares, E.F. (2012). O silêncio da Esfinge e o enigma de Édipo na tela de Jean-Auguste Ingres. *Todas as musas*, 3(2): 43-64. https://www.todasasmusas.com.br/06Eneias_Tavares.pdf
- Tavares, E.F. (2016). Entre enigmas textuais & Esfinges visuais: o mito de Édipo na narrativa pictórica de Gustave Moreau. *Nonplus*, 5(10): 176-195. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-3976.v5i10p176-195>
- Terenzi, J.M. & Scherer, T. (2018). Sobrevivência e renovação: Esopo, Fedro e La Fontaine. *Cadernos de Tradução*, 38(2), 97-119. <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2018v38n2p97>
- Thevet, A. (1953). *Cosmographie universelle*. In Lussagnet, S. (Org.). *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle: le Brésil et les brésiliens*. (pp. 1-236). PUF. (Trabalho original publicado em 1575).
- Thornton, R.J. (2020). Therianthropes as human-animal relations: contextualising rock art in anthropological perspective. *Anthropology Southern Africa*, 43(3), 181-196. <https://doi.org/10.1080/23323256.2020.1773290>
- TV Cultura (1977, Fevereiro, 1). *Panorama com Clarice Lispector* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP112EVnU>
- Varandas, A. (2006). A Idade Média e o bestiário. *Medievalista online*, 2(2). <https://doi.org/10.4000/medievalista.931>
- Velthem, L.H. (2019). “Evocar outras realidades”: considerações sobre as estéticas indígenas. In: Damião, C.M. & Brandão, C. *Estéticas indígenas*. III Colóquio de Estética da FAFIL. Universidade Federal de Goiás. file:///C:/Users/Usuario/Documents/Documents/Fernanda/Doutorado/Tese/Rituais/Esteticas_Indigenas_-_ebook.pdf
- Vicente, M.F. (2014). *Psicanálise e música: aproximações*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

- Viertler, R.B. (1979). A noção de pessoa entre os bororo. *Boletim do Museu Nacional*, (32), 20-30. <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/REVISTAS/boletimdomuseunacional/MFN-42689.PDF>
- Viertler, R.B. (1985). A comida dos espíritos Bope e o seu significado para a cosmologia dos Bororo Orientais. *Revista do Museu Paulista*, 30, 193-233. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aviertler-1985-comida/Viertler_1985_AComidaDosEspiritosBope_CosmologiaBororo.pdf
- Viertler, R.B. (1991). *A refeição das almas*. HUCITEC. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aviertler-1991-refeicao/Viertler_1991_ARefeicaoDasAlmas_Bororo.pdf
- Viveiros de Castro, E. (1987). O teatro ontológico Bororo. *Anuário Antropológico*, 11(1), 227-245. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6386>
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. UBU.
- Viveiros de Castro, E. (2009, Outubro,16). *A morte como acontecimento* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=nz5ShgzmuW4>
- Volkan, V.D. (2018). The cat people revisited. In S. Akhtar, & V. D. Volkan. (Eds.). *Mental zoo, animals in the human mind and its pathology* (pp. 265-289). Routledge. (Trabalho original publicado em 2005).
- Whitley, D. (1998). Cognitive neuroscience, shamanism and the rock art of native california. *Anthropology of Consciousness*, 9(1), 22-37. <https://doi.org/10.1525/ac.1998.9.1.22>

- Winograd, M. & Klautau, P. (2014). Viena, Áustria: notas sobre o contexto de emergência da psicanálise. *Tempo psicanalítico*, 46(2): 197-213). Recuperado em 13 de setembro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382014000200002&lng=pt&tlng=pt.
- Yusoff, K. (2015). Geologic subjects: nonhuman origins, geomorphic aesthetics and the art of becoming inhuman. *Cultural Geographies*, 22(3), 383-407. <https://www.jstor.org/stable/26168658>