



## O olho e/é o outro: algumas aproximações entre pensamentos indígenas e psicanálise

Aline Fonseca Iubel<sup>1</sup>

Pedro Magalhães Lopes<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo discute a interseção entre pensamentos indígenas e conceitos psicanalíticos, como o *infamiliar* (*Das Unheimliche*) de Freud e a *extimidade* de Lacan. Através de exemplos etnográficos de povos indígenas Pano e Wayana, o texto aborda a relação dos indígenas com a alteridade, especialmente em relação aos espíritos (*yuxin*) que habitam e vivificam seus corpos e experiências. Esses espíritos são íntimos e estrangeiros ao mesmo tempo, semelhante ao conceito de *infamiliar* de Freud. O termo *extimidade* de Lacan também é explorado, destacando como algo íntimo pode ser exterior e como os sujeitos estão entrelaçados com o Outro.

**Palavras-chave:** povos ameríndios, antropologia, psicanálise, infamiliar, extimidade.

**The eye and/is the other: some approaches between indigenous thoughts and psychoanalysis**

**Abstract:** *The paper discusses the intersection between indigenous thoughts and psychoanalytic concepts, such as Freud's uncanny (Das Unheimliche) and Lacan's*

1 Universidade Federal de São Carlos / Pontifícia Universidade Católica do Paraná – alineiubel@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-2791-8802>.

2 Universidade de São Paulo – pedromagalopes@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-4906-641X>.

*extimacy. Through ethnographic examples of Pano and Wayana indigenous peoples, the text addresses the indigenous people's relationship with otherness, especially in relation to the spirits (yuxin) that inhabit and vivify their bodies and experiences. These spirits are intimate and foreign at the same time, similar to Freud's concept of uncanny. Lacan's term extimacy is also explored, highlighting how something intimate can be exterior and how subjects are intertwined with the Other. The analysis seeks to establish bridges between indigenous worlds and psychoanalysis, emphasizing the importance of otherness in the constitution of subjectivity and relationships.*

**Keywords:** amerindian peoples, anthropology, psychoanalysis, uncanny, extimacy.

### **El ojo y/es el otro: algunas aproximaciones entre pensamientos indígenas y el psicoanálisis**

**Resumen:** El artículo analiza la intersección entre pensamientos indígenas y conceptos psicoanalíticos, como lo *siniestro* de Freud (*Das Unheimliche*) y la *extimidad* de Lacan. A través de ejemplos etnográficos de los pueblos indígenas Pano y Wayana, el texto aborda la relación de los pueblos indígenas con la alteridad, especialmente en relación con los espíritus (*yuxin*) que habitan y vivifican sus cuerpos y experiencias. Estos espíritus son íntimos y extraños al mismo tiempo, similar al concepto freudiano de lo desconocido. También se explora el término *extimidad* de Lacan, destacando cómo algo íntimo puede ser exterior y cómo los sujetos se entrelazan con el Otro.

**Palabras clave:** pueblos amerindios, antropología, psicoanálisis, lo siniestro, extimidad.

*Olho o olho do outro,  
penso o que ele pensa.  
Voltar a mim é a minha  
diferença.*

Arnaldo Antunes

Não há *uma* psicanálise, assim como não há *um* pensamento indígena, exceto enquanto invenções teóricas cujos temas são generalizantes e unificados.

Assim, ensaiar aproximações entre esses dois campos – diversos, multifacetados, dissonantes e em disputa – pode certamente ser problemático. Essa condição nos serve, entretanto, para estabelecer um alerta quanto aos limites das generalizações e à necessidade de sempre situar os pontos de vista adotados nas miradas para um e outro pensamento/campo. Outro alerta: não se tratará aqui nem de psicanalisar pensamentos indígenas, nem de indigenizar psicanálises, mas de construir pontes e provocações mútuas que possam ser estimulantes à teoria social, particularmente, à antropologia.

Nossos pensamentos – psíquicos e indígenas – são construídos, compostos, habitados e visitados por múltiplos outros: afins, inimigos, aliados, diferentes, estranhos, estrangeiros, familiares, infamiliars, humanos-outros, não-humanos, vivos, não-vivos, mortos etc. Seres com os quais nos relacionamos de diferentes modos: via predação, transformação, identificação, projeção, repúdio, afastamento, inclusão, cuidado, disputa, sofrimento, incorporação etc. Percebe-se quão ampla pode ser essa conversa sobre o lugar que um outro pode ocupar na constituição de diferentes pensamentos. Neste ensaio, o que faremos é sobrevoar (i) algumas vinhetas etnográficas que abordam o local ocupado por *alteridades* específicas na constituição de pensamentos indígenas; e (ii) algumas considerações teóricas/conceituais sobre o *Outro*<sup>3</sup> na constituição do aparelho psíquico.

De um lado, sabe-se que relações de alteridade são centrais entre os povos indígenas sul-americanos (de onde tomamos os exemplos), tanto para a configuração do grupo quanto da pessoa. E, quanto a isso, o “idioma altamente rentável” é a corporalidade (Seeger *et al.*, 1979). Por isso, partiremos, neste artigo, da pessoa e do corpo, e, mais especificamente, do *olhar* e suas dimensões de

---

3 Na antropologia, a alteridade pode ser um termo ambíguo. Pode se referir, a *grosso modo*, (i) ao reconhecimento e estudo das diferenças culturais, sociais e individuais, quanto ao processo de compreender e traduzir as diferenças situadas entre “nós” e “eles”. Ou pode dizer sobre (ii) a importância que o papel do “outro”, do “estranho”, do “diferente” exerce na dinâmica interna da sociedade/população estudada quanto ao delineamento de fronteiras (e seus ocasionais borrimentos) na construção das identidades. Em psicanálise, enquanto que o *outro* (o pequeno outro) se entende a nível dos indivíduos, envolvendo um certo jogo de espelhos, onde o reconhecimento e a identidade se formam através de comparação, identificação, rivalidade etc.; por sua vez, ao nos referirmos ao *Outro* (o grande Outro) abarcamos a alteridade em um nível especular mais simbólico e estrutural, isto é, o Outro como a mansão dos ditos, fonte das normas, da linguagem e da cultura, constituintes do sujeito. Há, ainda, na psicanálise, um outro nível de alteridade, que é o que Freud conceituou como *unheimliche* – infamiliar, estranho, inquietante, incômodo –, que diz respeito à alteridade interior, tomado na fantasia, no discurso, na angústia, no duplo, no real.

alteridade, apresentando o que estamos chamando de vinhetas etnográficas.<sup>4</sup> De outro, no campo da teoria psicanalítica, acessaremos o termo freudiano – *unheimliche* ou infamiliar – e o neologismo criado por Jacques Lacan – extimidade. Para então, finalmente, refletir sobre algumas associações possíveis entre esses dois pensamentos, buscando demonstrar a potencialidade dos diálogos e aproximações possíveis também entre a antropologia e a psicanálise.

## Vinheta etnográfica #1: Os Wayana e os Wayanaman

Os Wayana são um povo indígena pertencente à família linguística caribe (*karib*). Habitam o interior da região guianense, circulando nos territórios nacionais da Guiana Francesa, Suriname e Brasil. No Brasil, vivem atualmente no extremo norte do Pará, às margens do rio Paru, nas Terras Indígenas de Tumucumaque e Rio Paru d’Este. O Censo Demográfico de 2020 contabilizou 374 indivíduos wayana no Brasil<sup>5</sup>. É um povo extremamente habilidoso e dedicado à confecção de trançados, ofício que congrega um vasto conjunto de conhecimentos e saberes. Lucia Van Velthem explica que, para os Wayana, a sede do conhecimento são os olhos. Há “uma figura invertida, que se apresenta nas pupilas”, que é considerada a verdadeira detentora dos conhecimentos artesanais (Hussak van Velthem, 2007, p. 128-129).<sup>6</sup> A autora continua:

Em outros termos, possuir conhecimentos sobre a confecção de cestos significa que a figura que vive nos olhos do artesão intermedeia um processo – visual/gestual – que resulta na concretização dos trançados. O saber artesanal é resguardado a partir da proteção dessa figura. Assim, o artesão deve

4 Tratou-se de destacar, em diferentes pesquisas etnográficas, passagens referentes ao olho e ao olhar que pudessem ser interessantes à reflexão que faremos no presente artigo. Porém, não nos eximimos aqui dos riscos e limites dessa espécie de recorte um tanto quanto descontextualizado dos conteúdos selecionados em relação a cada grupo indígena apresentado e ao contexto ameríndio como um todo.

5 Informações disponíveis em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wayana>. Acesso em: 13 jun. 2024.

6 “Os humanos são dotados de uma tripla estrutura: o corpo, *punu*, seu princípio vital, *uzenu*, e *akuarihpó*, que após a morte se desprende do corpo. O *punu* modela a imagem perceptível não apenas dos homens como dos animais, podendo ser entendida como o invólucro do princípio vital, que faz parte da constituição de todo ser orgânico (vegetal ou animal). A sombra, *omore* (*omole*, em wayana), é a projeção material de *uzenu*. Este tem a característica de ser ‘volátil’, podendo facilmente desprender-se do corpo. Há quatro formas de *uzenu* se ausentar do corpo: durante o sono, por agressão de um *jorokó* que voluntariamente ou por ordem de um xamã lhe rouba o corpo; por ocasião de um susto que a vítima sofra; ou em caso de morte. Apenas o xamã tem a capacidade de liberar o *uzenu* de modo voluntário, durante o sono, numa sessão de cura ou ainda quando deseja agredir alguém. Seu *uzenu* provoca muito temor, pois é capaz de ser controlado e matar.” Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wayana>. Acesso em: 13 jun. 2024.

trabalhar de dia, com luz clara, para que não sofra o efeito de forças predatórias e a vista decline e também para que os demais moradores da aldeia percebam que está tecendo um cesto e não preparando um sortilégio, pois ambos utilizam-se de materiais similares, o arumã (Hussak van Velthem, 2007, p. 128-129).

Essa figura invertida recebe o nome *Wayanaman*, que pode ser traduzido por “como gente” (Hussak van Velthem, 2009, p. 217). A visão é, portanto, na composição da pessoa wayana um sentido chave para compreender concepções relacionadas ao saber, pois é um dos meios – embora não o único – de aquisição de conhecimentos (Hussak van Velthem, 2009). Há, segundo a autora e os próprios Wayana, um contínuo intercâmbio entre a visão e o gesto: os olhos guiam as mãos, e, por sua vez, quando um cesteiro passa os dedos nas linhas de um padrão recém-confeccionado, para reter a sua conformação, as mãos asseguram que os conhecimentos não se esvaíam. Além de evitar trabalhar à noite, como indicado acima, os tais “moradores dos olhos” também “não devem ser requisitados para produções impróprias, o que ocorre quando um homem busca executar uma manufatura feminina ou, o contrário, quando uma mulher se lança na confecção de um cesto” (Hussak van Velthem, 2009, p. 218). Esse desregramento da relação visão/gesto acelera o envelhecimento do indivíduo. Não se trata apenas de mera percepção da realidade através do que é captado pelos olhos. O que está em jogo é também uma compreensão das prescrições sociais impostas aos Wayana, conforme demonstra Hussak van Velthem:

O fato de portar adornos rituais no dia-a-dia compreende uma transgressão que pode vir a ter um efeito radical, como relata o mito em que o jovem *Iê-numû*, ao cingir uma coroa emplumada, torna-se cego e incapaz de executar qualquer artefato. Uma infração leve, como usar muitos atavios de miçangas no cotidiano, atrai apenas comentários maledicentes para o velho que deseja granjear a atenção feminina. O indivíduo que possui todas as habilidades tecnológicas próprias ao seu gênero e à sua idade deve ser referido em certas circunstâncias como *etihéwaré*, porque ele “faz o conhecimento”. Consistindo no mais alto grau da hierarquia do saber, as pessoas que detêm este título representam um ideal a ser seguido e são consultadas constantemente para diferentes assuntos da vida cotidiana e ritual. Entre os Wayana, a maestria artesanal é invariavelmente acompanhada de um profundo conhecimento das práticas rituais e das narrativas míticas, uma vez que abrangem domínios intimamente associados (Hussak van Velthem, 2009, p. 218).

## Algumas contribuições lacanianas a respeito do olho e do olhar

A função escópica possui papel importante em diferentes momentos da teoria psicanalítica desde Freud. Mas foi talvez com Lacan que ela recebeu maior atenção. Desde sua teoria do estágio do espelho como formador da função do eu (Lacan, 1998) até considerações sobre a diferença entre as funções do olho e do olhar (Lacan, 1985, 1992, 2005). Naquela primeira formulação, a do estágio do espelho, Lacan trata da relação especular responsável pela constituição do sujeito e pela compreensão que este adquire de seu corpo enquanto unidade. Esse é, segundo o autor, um processo que se dá através do olhar da criança que vê sua própria imagem refletida em um espelho. Há ainda o olhar de um Outro, adulto, que acompanha e assegura essa constatação do sujeito como um ser imaginariamente inteiro. Claro está que não é necessária a tecnologia que tornou capaz a produção de espelhos para que tal procedimento ocorra: águas (tal qual o foi tragicamente para Narciso) e o próprio olho de um outro são superfícies onde uma criança pode se ver refletida.

No *Seminário 10*, em aula intitulada *As pálpebras de Buda*, trabalhando a função do espelho na dialética do reconhecimento, Lacan retoma que “o olho já é um espelho”, que ele – o olho – “organiza o mundo como espaço”. Na aula seguinte, *A boca e o olho*, Lacan define o olho como objeto parcial que, enquanto órgão, tem a particularidade de ser sempre duplo: “funciona, em geral, na dependência de um quiasma, ou seja, está ligado ao nó entrecruzado que liga duas partes simétricas do corpo” (2005, p. 263). Além disso, ele reforça o que havia escrito no capítulo anterior, o fato de *o olho ser um espelho* e que é esta sua estrutura.

Ele prossegue: “falamos da estrutura transcendental do espaço como um dado irreduzível da apreensão estética do mundo, embora essa estrutura exclua apenas uma coisa – o próprio olho, aquilo que ele é, sua função. A questão é de encontrar os vestígios dessa função excluída” (Lacan, 2005, p. 263). Função que, segundo Lacan, se indica, na fenomenologia da visão, como homóloga da função do *a* e, portanto, do desejo. Ele segue então se questionando sobre o que a função do desejo revela no campo visual. Quanto a isso, o ponto de irradiação para a questão é o componente de fascínio na função do olhar, “no qual toda subsistência subjetiva parece perder-se, ser absorvida, sair do mundo”. O que é enigmático em si mesmo. Ele toca nesse ponto ao lembrar do exemplo de insetos que têm uma mancha dupla nos olhos, que embora não seja o reflexo de outro indivíduo, tem o efeito de fascinar um outro, presa ou não.

## Vinheta etnográfica #2: Os yuxin pano e os espíritos ameríndios

Na área que se estende das bacias do Ucayali e Javari até o Alto Juruá e o Alto Purus, Extremo-Oeste da Amazônia brasileira e região do piemonte andino peruano, habitam os povos conhecidos como Pano, falantes de línguas da família linguística que recebe o mesmo nome. Segundo critérios linguísticos são divididos em sete subconjuntos: Shipibo-Conibo, Amahuaca (Yaminawa, Sharanawa, Marinawa, Mastanawa etc), Cashibo-Cacataibo, Mayoruna (Matis, Korubo, Matses, Kulina-Pano, Maya, etc), Pano medianos (Marubo, Kapanawa, Katukina<sup>7</sup>, Yawanawa, Remo e Poyanawa), Pano meridionais (Chacolo, Pacaguana, Karipuna e Kaxarari) e Caxinauá (Erikson, 1992, p. 240-241 *apud* Yano, 2009, p. 12-13).

Els Lagrou (2007), cujo trabalho com os Caxinauá do alto Rio Purus remonta ao início dos anos 1990, sublinha que as relações de alteridade e, consequentemente, de identidade, são um tema central na ontologia dos grupos Pano, a ponto de estes serem conhecidos na literatura etnográfica como “especialmente ‘obcecados’ pelos estrangeiros e por todos os tipos de ‘outros’. O intrigante conceito de *nawa*, para o qual há variações na maioria dos grupos de língua pano, é paradigmático para a ambiguidade pano com relação à definição de fronteiras entre ‘eu’ e o ‘outro’” (p. 159). *Nawa* é um termo usado tanto para se referir a outros como brancos, inimigos, deuses canibais, animais (caça), como para grupos Pano vizinhos. Isto é, é um conceito que pode indicar a mais radical alteridade e também algum nível de identidade, sendo um termo fundamentalmente relacional. Mesmo quando se aproxima do “eu”, *nawa* sempre significará alguém que não “eu mesmo”. Permanece, portanto, sendo um “outro”, embora um outro que pode ser transformado no “mesmo” se adotado um “outro” ponto de vista (p. 160).

Yano (2009), que fez um extenso levantamento bibliográfico sobre corporalidade e modos de produzir, transmitir e expressar conhecimentos entre os Caxinauá<sup>8</sup>, destaca uma característica, também apontada por outros estudiosos dos grupos Pano, que é uma concepção de que tudo que existe nesse mundo é *animado* e particularizado pelos *yuxin* (Lagrou, 1998, p. 49; Lima, 2000, p. 52; Pérez-Gil, 2001, p. 335; McCallum, 2002, p. 384 *apud* Yano, 2009, p. 70). Ainda segundo Yano (2009), há diferentes traduções para o termo *yuxin*, a saber:

7 Trata-se dos Katukina do Acre, que não devem ser confundidos com o grupo de mesmo nome, residente no Amazonas.

8 Ela também realizou pesquisa de campo em aldeias localizadas em diferentes regiões do Peru e na fronteira entre este país e o Brasil.

“essência” (Townsend, 1995), “alma” (Capistrano de Abreu, 1941; McCallum, 1996; Pérez-Gil, 2003), “espírito” (Lagrou, 1991; Kessinger, 1995; Lima, 2000; Keife-nheim, 2002; Déléage, 2005) e, ainda, “força vital” (Lagrou, 1998; Pérez-Gil, 2001) (p. 70). A despeito da variabilidade de traduções para o português (e outras línguas), a ideia fundamental expressa por esses autores, segundo Yano, é a de que na ausência de *yuxin*, a carne (*nami*) transforma-se em pó, ou seja, sem os “espíritos” junto ao corpo, a matéria se desfaz.

É relativamente consensual entre os estudiosos dos grupos Pano que o corpo e a pessoa caxinauá são habitados por diversos *yuxin*, sendo os dois mais enfatizados na literatura *bedu yuxin* (*yuxin* do olho) e *yuda baka yuxin* (*yuxin* do corpo). *Bedu yuxin* tem a capacidade de viajar, durante sonhos, em estados de embriaguez e em visões ocasionadas pela ayahuasca. O que o torna uma instância de percepção que se beneficia da ausência das limitações impostas pela perspectiva que se tem ao adotar um corpo. Nessas viagens ele consegue ver e sentir de outra forma, configurando-o como uma “via privilegiada de acesso a saberes que não são apreendidos no plano imediato dos fatos e das coisas” (Yano, 2009, p. 73). Yano lembra que Kensing (1995, p. 240) nomeia tais saberes como “saber dos olhos”.

Na vida cotidiana e terrena a presença de *bedu yuxin* pode ser sentida na batida do coração e na luz dos olhos (Lagrou, 2007). “Viajante inveterado” (Yano, 2009, p. 76), pode ocorrer de um *bedu yuxin* não voltar ao corpo, o que é muito arriscado e exige a ação de xamãs nas tentativas de buscas. Quando da morte de alguém, ele é o primeiro a deixar o corpo. Dito de outro modo, um coração que para de bater é sinal de que *bedu yuxin* escapou (McCallum, 1996). Entre os Katukina, por exemplo, quando isso ocorre, os olhos se apequenam e perdem o brilho (Lima, 2000). Para os Caxinauá, as imagens deixam de ser refletidas nas pupilas (Lagrou, 2007); *Bedu yuxin* tem como destino, após a morte do corpo, a morada dos céus<sup>9</sup>, ou seja, seu vínculo com o corpo é transitório: “sem um corpo, o *yuxin* do olho torna-se espírito (*yuxin*) que viaja pelo céu para ir viver na aldeia dos *Inka* celestes, deuses canibais” (p. 323).<sup>10</sup>

9 Os destinos dos outros *yuxin* são variados. Alguns (como os das fezes e das urinas) são lavados pelas águas da chuva; o *yuxin* dos sonhos vagueia até o telhado da casa, onde permanece observando os parentes do morto, depois ele segue até a floresta, se instalando entre bromélias e orquídeas, no topo das árvores mais altas (Yano, 2009).

10 “Para o *yuxin* do corpo, por outro lado, não há possibilidade de existência fora do corpo, porque ele cresce com o corpo e encorpora as experiências vividas. O espectro liberado depois da morte existirá somente enquanto os restos corporais existem. Toda agência deste espectro é ligada à memória que tem das andanças e dos afetos do corpo vivo” (Lagrou, 2007, p. 323).

Ainda segundo a autora, o *yuxin* do olho é responsável pela visão e o do corpo é responsável pela memória, fala e audição. A origem do *yuxin* do olho é celestial e é chamado de *yuxin* “verdadeiro”, enquanto o *yuxin* do corpo cresce com o corpo. O “verdadeiro” *yuxin* é como uma semente divina ou uma luz plantada no coração e visível nos olhos. “A semente é o *yuxin* e o coração é seu invólucro, o que a nutre” (Lagrou, 2007, p. 322).

*Yuxin* tem como referente uma imagem completa e fiel, invisível para os humanos no estado cotidiano do ser, embora sempre presente, chamada *dami*. Essa imagem de *yuxin* coincide com seu ser e não é mera aparência, ela pode ser um duplo que deixou seu corpo – um ser sem corpo – ou pura energia livre para assumir qualquer forma ou corpo. Lagrou (2007) argumenta que, nesse sentido, *yuxin* é como a *psyche* na Grécia antiga: a manifestação do ausente. A autora escreve que “o que se vê é, pois se mostra ao olhar em todos os seus detalhes, com o movimento, a definição e a graça de um ser humano vivo. Mas não é um corpo, e não é deste lugar. Não pode ser tocado, senão desaparece imediatamente” (Lagrou, 2007, p. 128). Ele, *yuxin*, é, portanto, “potencialidade do ser que existe em e para si mesmo, pois quando se manifesta vem a ser algo. Sua manifestação mais reveladora é antropomorfa, pois nessa forma se torna idêntico à forma e ao ser do humano, uma pré-condição para a comunicação e o entendimento mútuo” (p. 129). O *yuxin* do corpo e do olho são os únicos considerados como verdadeiras “almas”, pois possuem consciência e intencionalidade (p. 316).

Também inspirada nos trabalhos sobre corporalidade e noção de pessoa em grupos indígenas sul-americanos (Carneiro da Cunha, 1978; Seeger *et al.*, 1979), Lima (2000) demonstra etnograficamente os processos sociofisiológicos que modelam o corpo katukina. Esse processo é compreendido, segundo a autora e os Katukina<sup>11</sup>, pela manutenção de uma relação de equilíbrio com a alteridade, a qual pode ser representada por outros humanos, por animais e por espíritos. Essa manutenção depende da moderação e da ordenação dos comportamentos cotidianos envolvidos em cuidados relativos aos sepultamentos de defuntos, em tabus alimentares e nas iniciações e práticas xamânicas, dentre outros. Ao fazer a etnografia desses processos, Lima compreende o corpo como suporte de diferenças.

Como outros grupos Pano, para os Katukina, os seres humanos têm dois espíritos que os animam. Um é ligado ao corpo e chamado *yora vaka* (espírito do corpo, embora “sombra do corpo” seja sua tradução literal). Lima explica que,

11 A pesquisadora permaneceu durante longos períodos nas Terras Indígenas do rio Campinas e do rio Gregório, no Acre.

na linguagem cotidiana, *yushin* é a palavra mais usada quando se faz referência ao *yora vaka*. A sombra (*vaka*) do corpo (*yora*) é a contrapartida visível do espírito invisível e é chamada de *noke yushin* (nosso espírito). E o outro, além do espírito do corpo, é o espírito do olho (*wero yushin*, ou, espírito verdadeiro), cujo indício mais forte é, como já foi apontado, o brilho dos olhos. Segundo Lima “em termos esquemáticos, o espírito do corpo comporta a história e a memória individual enquanto o espírito do olho é singular e abstrato” (2000, p. 52).

Os destinos *post mortem* de cada um dos espíritos katukina também refletem as diferenças entre eles: *yora vaka* permanece na terra, geralmente nas proximidades da sepultura onde jaz seu corpo, já *wero yushin* segue, imortal, rumo ao céu. Outra diferença entre eles é que o espírito do olho se dissocia episódica e temporariamente do corpo nas alucinações induzidas pelo consumo da ayahuasca ou no sonho, “à revelia da vontade consciente de seu portador” (Lima, 2000, p. 52). Uma semelhança é que ambos estão irremediavelmente atrelados ao corpo e sem qualquer um deles a possibilidade de vida é anulada.

Essas vinhetas etnográficas nos remetem a algo desenvolvido por Viveiros de Castro acerca dos espíritos ameríndios:

[...] notemos [n]a natureza algo paradoxal de uma imagem que é ao mesmo tempo não-icônica e não-visível. O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem: são índices, não ícones. Ora, o que define uma ‘imagem’ é sua visibilidade eminente: uma imagem é algo-para-ser-visto, é o correlativo objetivo necessário de um olhar, uma exterioridade que se põe como alvo da mirada intencional; mas os *xapiripë* são imagens interiores, ‘moldes internos’, inacessíveis ao exercício empírico da visão. Eles são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental desta faculdade: imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las – “quem não é olhado pelos *xapiripë* não sonha, só dorme como um machado no chão” –; imagens através das quais vemos outras imagens (Viveiros de Castro, 2006, p. 325).

Viveiros de Castro (2006) sublinha, ainda, que “tal não-íconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos: eles são imagens não-representacionais, representantes que não são representações” (p. 326). Ou seja, um espírito, na Amazônia indígena, é

mais imagem, experiência, relação e evento do que coisa, espécie, termo ou objeto, segundo o autor. Ali, um espírito não está em oposição à materialidade de um corpo, trata-se de uma “corporalidade dinâmica e intensiva [...] uma transcorporalidade constitutiva [e não uma] [...] negação da corporalidade” (p. 327).

Assim, ambos – humanos e espíritos, nos mundos ameríndios – dependem, para sua constituição e manutenção, de técnicas corporais e transcorporais. Além disso, como vimos com os exemplos acima, não podemos situá-los em polos opostos, pois estão em uma relação que parece ser, ao mesmo tempo, de intimidade e alteridade. É nesse ponto que gostaríamos de caminhar, por uma ponte constituída dessas vinhetas etnográficas, até os termos *infamiliar* (Freud) e *extimidade* (Lacan). E, já que estamos utilizando aqui a imagem da ponte, a ideia é pensarmos que o que está de um lado (pensamentos indígenas) e do outro (termos/conceitos da psicanálise) podem circular e se encontrar.

## O infamiliar (Freud)

Consideramos que a palavra-conceito (*Das Unheimliche / O infamiliar*), ou melhor, a palavra que Freud eleva ao estatuto de conceito (Iannini; Tavares, 2019), pode ser interessante para pensar alguns aspectos dos pensamentos indígenas ilustrados nas vinhetas etnográficas trazidas acima. Primeiramente, o fato de que não somos indivíduos, mas seres divididos. Iannini e Tavares sublinham que Freud, no texto de 1919, aprofunda algo fundamental em suas teses sobre a subjetividade humana, que é a “divisão e a opacidade no seio de algumas premissas fundamentais da concepção moderna de subjetividade, como a unidade do Eu e a transparência dos atos de consciência” (p. 16), na contramão do cartesianismo. O que pode ser observado na dissociação episódica e temporária entre o *yuxin* e um corpo, tanto nos sonhos quanto em alucinações induzidas pelo consumo de ayahuasca, por exemplo, que se dão “à revelia da vontade consciente de seu portador” (Lima, 2000, p. 52). Sigamos um pouco o texto freudiano para ensaiar outras aproximações.

*Heimlich* é o adjetivo derivado do substantivo *heim*, enquanto aquilo que é familiar, conhecido e costumeiro, também atinente à privacidade do “lar”, em oposição ao público. Denota igualmente o que é íntimo, oculto da vista alheia e até mesmo sigiloso. No começo do texto, Freud se surpreende com o fato de o psicanalista raramente se sentir estimulado a investigações estéticas. A estética pensada não como a doutrina do belo, mas como a “doutrina das qualidades do nosso sentir” (Freud, 2019 [1919], p. 29). Eis uma outra ponte entre o material etnográfico indígena e o material abordado por Freud em

seu ensaio de 1919. Em ambos, as experiências que são tomadas como objeto de pesquisa são da ordem do sentir e do pensar. Autores da recente tradução do artigo de Freud, Iannini e Tavares (2019) apontam a intraduzibilidade do termo, que abriga uma ambiguidade antitética e justificam a opção pelo neologismo, em português, *infamiliar*.

Em alemão, *unheimliche* é um termo usado tanto para se referir a algo íntimo e já conhecido, quanto para algo desconhecido, estranho e inquietante, algo esquecido e oculto de, e em, nós mesmos. Ou seja, é uma “reduplicação de uma negação” (Iannini; Tavares, 2019). Segundo os tradutores, uma questão central e clínica que Freud elabora em seu artigo diz respeito a como respondemos àquilo que um estrangeiro nos aporta, especialmente quando esse conteúdo é absurdamente familiar e doméstico, mas também claramente exótico e ameaçador, desde a perspectiva da nossa *integridade identitária*, que resiste a assimilar o estrangeiro. O material etnográfico brevemente apresentado aqui nos leva a pensar que o espírito *yuxin*, que anima e dá vida a um corpo humano é íntimo e estrangeiro ao mesmo tempo. Além disso, ele contém, sem dúvida, um componente ameaçador, nem que seja pela sua ausência, que quando excessiva ou definitiva pode levar a adoecimentos e à morte.

Outro elemento trabalhado por Freud [1919]/(2019) que pode provocar reflexões sobre o material ameríndio é a referência ao conto *O Homem da Areia*, de J. A. Hoffmann. Esse autor, segundo Freud, consegue, em suas peças fantásticas, produzir uma manobra psicológica que desperta o efeito do *infamiliar*, o qual, lembremos, é descrito por Freud como um sentimento. No conto de Hoffmann aparece a incerteza em relação à natureza da personagem Olímpia, se trata-se de uma pessoa ou de um autômato. O que pode levar o leitor a refletir (e a sentir) o *infamiliar* das fronteiras entre o humano e o não-humano. Outro ponto do conto que gostaríamos de retomar é o próprio Homem da Areia, aquele que, nas histórias contadas pela babá a Nathaniel em sua infância, arranca os olhos das crianças. “Trata-se de um homem mau, que aparece para as crianças quando elas não querem ir dormir, lançando a mão cheia de areia nos olhos delas, de tal modo que os olhos, sangrando, saltam da cabeça” (Hoffmann, 1817 *apud* Freud, 2019, p. 53). O Homem da Areia recolhe os olhos, coloca-os em um saco e os serve como alimento para suas crias – corujas de bicos curvos, que moram em um ninho na lua minguante e comem olhos de crianças malcomportadas e insones.

Segundo Freud (2019), o estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos ensina que há uma angústia relativa aos olhos: o medo de ficar cego. A análise de Freud toma uma direção clínica na qual tal angústia é associada ao complexo de castração. Se nos exemplos ameríndios não podemos falar propriamente em

*angústia*, em termos psicanalíticos eles apresentam um cuidado todo especial aos olhos, enquanto *habitat* de um ser que é detentor de conhecimentos muito preciosos (*Wayanaman*) ou como a parte do corpo na qual é possível ver o espírito que dá e mantém a vida humana (*yuxin*). Assim como não podemos falar em angústia, também não podemos associar os cuidados que os Wayana empreendem para evitar danos aos olhos a um medo da castração. Mas lembremos que os olhos wayana não são apenas órgãos que percebem e captam a realidade. Eles constroem-na e são índices não apenas pessoais ou individuais, mas também sociais. O *Wayanaman* e uma boa relação com ele é o que confere as condições a uma pessoa wayana cumprir com uma série de papéis sociais: casar-se, participar de determinados rituais e atividades cotidianas e ser consultada em relação a isso, produzir conhecimento etc. O olho wayana pode ser, nesse sentido, pensado como índice corporal da própria vida e a cegueira, portanto, como a morte.

Também sublinhando a coragem de Freud em definir a estética como “teoria das qualidades do nosso sentir” e não como teoria do belo, Chaves (2019) argumenta que Freud pensa o corpo e o olho enquanto aparelhos perceptivos por meio dos quais o mundo nos penetra. Essa operação, de constituição de uma pessoa e do mundo no qual ela vive e tem suas experiências, é recíproca e isso fica muito bem demonstrado nos pensamentos indígenas, nos quais as mediações entre mundo e pessoa são muitas – tais como corpo, pensamento, espíritos, não-humanos e outras – e implodem qualquer divisão dicotômica entre interior e exterior.

Nessa mesma direção, é interessante a ponderação de Dunker (2019) sobre o artigo de Freud. Dunker considera que Freud está investigando a gênese e a pragmática de uma qualidade de sentimento, e não apenas de um afeto ou de uma impressão sensível. Freud diferencia, portanto, *sentimento de reação emocional* e de uma individualização expressa pelos afetos, aproximando-o mais de uma forma de abertura, receptividade ou espera. O que os exemplos indígenas, quando iluminados pelo conceito do *infamiliar*, fazem refletir é que essa abertura, receptividade e espera promovem é, justamente, a constituição da pessoa e do mundo. Isso pois, segundo a argumentação de Dunker (2019), sendo *infamiliaridade* um sentimento, ele pertence ao mesmo circuito do sentimento de realidade e do sentimento de si (autoestima), e complementa: “se entendemos os sentimentos como uma experiência intersubjetiva ou social de reconhecimento compartilhada de afetos, pulsões ou estímulos, a familiaridade constitui um paradigma dos sentimentos em geral” (p. 202).

Como vimos, *infamiliaridade* contém a familiaridade. Mas é um termo cujo campo semântico é heterogêneo e que agrupa três gramáticas diferentes, a saber: i) a relação de apropriação com o lugar; ii) a dimensão de proximidade ou distância com outro e; iii) o modo de estar ou pertencer ao mundo; das quais decorrem, respectivamente: i) relações de hospitalidade e reconhecimento; ii) dimensões de segredo e ocultamento e; iii) modo de interpenetração entre público e privado (Dunker, 2019). Essas três gramáticas e o que delas decorrem parecem estar presentes nos modos de existência apresentados nas vinhetas etnográficas. *Wayanaman* e *yuxin* delineiam relações com lugares, com alteridades e com modos de estar no mundo. Também interferem nas relações de reconhecimento (de si e dos outros, de vivos e mortos, por exemplo); e contemplam dimensões de segredo, ocultamento, e de penetrações mútuas entre público e privado, social e individual, estrangeiro e íntimo, abstrato e singular. Porém, se familiar e *infamiliar* não são opostos ou inversão um do outro, qual a relação que estabelecem entre si? Dunker (2019) elabora tal relação como sendo uma oposição parcial, descrita no quadro abaixo:

Quadro 1 – Oposições parciais entre familiar e infamiliar

Familiar	Infamiliar
Casa (intimidade ou privacidade)	Floresta ou Rua (estrangeiro ou público)
Confiança (manter próximo)	Desconfiança (manter a distância)
Oculto (pertence a alguns)	Revelado (pertence a todos)
Vivo, animado, humano	Morto, inanimado (Coisa), inumano

Fonte: Dunker, 2019, p. 203.

Entretanto, “os cruzamentos examinados por Freud mostram que não conseguimos verificar o efeito de *unheimliche* sem que pelo menos um elemento de cada uma das séries em oposição atravesse para o lado oposto, indeterminando assim a negação” (Dunker, 2019, p. 204). Ou seja, o familiar não exclui o *infamiliar*, e vice-versa. Da mesma forma que os outros elementos do quadro não prescindem de seus “opostos parciais”, ao contrário, deles necessitam. O pensamento ameríndio, dos quais pudemos ter uma pincelada nas vinhetas etnográficas, escancara esse caráter relacional e parcial das duas colunas do quadro. Sem a floresta ou o público, não há a casa nem o privado. A boa manutenção das distâncias e de desconfiâncias é fundamental para constituir relações de proximidade e confiança. O mundo dos vivos e dos humanos está em constante relação com e em trânsito nos mundos dos mortos e dos não-humanos.

## Extimidade (Lacan)

Nesses pensamentos (indígenas), bem como no termo *infamiliar*, há um modo de contemplar ambiguidades e trânsitos. Algo que também aparece no neologismo criado por Lacan: *extimidade*. No *Seminário 7, A ética da psicanálise*, Lacan cunha tal termo para falar de algo do sujeito que lhe é mais íntimo, mais singular, mas que está fora, no exterior. Ou seja, trata-se de uma exterioridade íntima. Podemos imaginar o *yuxin*, o espírito que vem de fora e se torna íntimo, e, depois de fazer parte da intimidade, continua transitando pelo exterior até deixar de vez a intimidade da pessoa. Nas palavras de Miller (2010), êxtimo “[...] é o que está mais próximo, o mais interior, sem deixar de ser exterior” (p. 13, tradução nossa). É um termo que, assim como *infamiliar*, se constrói sobre e em relação com a intimidade. Ambos os termos possuem caráter antitético. *Extimidade* não é o contrário de intimidade, pois a contém, sendo “a fratura constitutiva da intimidade” (Miller, 2010, p. 17).

É um termo intrinsecamente relacionado ao Outro, ao inconsciente, que é êxtimo ao sujeito, pois a própria língua com a qual um sujeito se expressa, expressa sua intimidade, é a do Outro. Lacan (1988) se interroga: “Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim mesmo, já que no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?” (p. 528). Sem confundir a *pessoa* indígena e o *sujeito* (da psicanálise), assim como o inconsciente é tanto êxtimo quanto íntimo e constitutivo do sujeito, *yushin* e *Wayanaman* são outros que, mais do que “agitar” a pessoa, a vivificam. É na relação com esses outros, mas também com outros humanos que nomeiam, compartilham conhecimentos, produzem corpos, com os quais come-se junto, dentre tantas outras coisas, que a vida singular de uma pessoa se torna possível.

Para além da estrutura conceitual de caráter antitético, *infamiliar* e êxtimo se aproximam também na medida em que conjugam interior e exterior, dentro e fora, e as possibilidades (nos pensamentos indígenas, necessidade) de transitar entre esses domínios, conforme sugerido no quadro acima proposto por Dunker (2019). Se o *infamiliar* trata daquilo que é estranho, estrangeiro e familiar ao mesmo tempo; o êxtimo é aquilo que é exterior e íntimo, também ao mesmo tempo. Ambas sendo, portanto, formulações paradoxais, para as quais a imagem da fita de Moebius<sup>12</sup> é bastante esclarecedora.

Na clínica psicanalítica, a noção de *extimidade*, assim como as de inconsciente, Outro e tantas outras, tem consequências diretas. Miller (2010) salienta

12 Para uma reflexão sobre a fita de Moebius, na antropologia, ver Lévi-Strauss (2010).

que é legítimo falar em *extimidade* quando um sujeito fala de sua intimidade e de modo inconsciente em uma sessão de análise, movimento no qual ele descobre “outra coisa”, acessa um outro saber. Isso é o que permite Lacan pensar o sujeito como aquele que existe primeiro fora, no discurso do Outro, ou seja, o sujeito é, por princípio, êtimo a si mesmo (Lacan, 1998), tão êtimo quanto o próprio Outro. Ambos, o sujeito e o Outro são incorporados e encorporados inconscientemente pelo sujeito. O que nos relembra a máxima de Freud, de que “o eu não é senhor em sua própria morada” (Freud, 1976 [1917], p. 178). O sujeito é governado desde o seu interior, mas esse interior vem também do exterior. É nesse sentido que Miller (2010) afirma que Lacan faz cair por terra a dicotomia entre interior e exterior. Algo também promovido nos pensamentos indígenas, em experiências como as narradas acima.

De um lado, a experiência indígena evidencia que construir-se a si mesmo passa, inescapavelmente, por relacionar-se com o(s) outro(s). De outro lado, a experiência analítica, desde a perspectiva teórica e clínica adotada aqui, se difere de qualquer empreitada do tipo “conhece-te a ti mesmo”, pois conhecer a si mesmo é, também de forma incontornável, (re)conhecer o Outro. É ainda no *Seminário 7* que Lacan retoma a gênese do supereu, em dois aspectos: i) na civilização, enquanto instância que aborda necessidades sociais e/ou coletivas (sociogênese), e ii) na individualidade, enquanto registro da relação com o significante e a lei do discurso (psicogênese). Como estamos tentando demonstrar, há algo análogo nos exemplos etnográficos trazidos aqui: *yuxin* e *Wayanaman* constituem, animam e vivificam tanto pessoas quanto grupos, duas instâncias que não existem separadas.

Lembramos ainda que o campo do inconsciente, para Lacan, só é acessível pelo artifício da fala articulada. Os processos de pensamento só podem ser conhecidos porque falamos do que nos ocorre (Lacan, 1988). Assim também se passa com *yuxin*, o qual, sendo um espírito, só é passível de ser conhecido a partir de suas experiências e relatos, pois o que chega aos humanos é sempre e apenas (o que não é pouco, evidentemente) a percepção dessas experiências e discursos. Ou seja, *yuxin* e *Wayanaman* só se tornam vias de acesso a um saber na medida em que encontram expressão.

Uma última e breve consideração a respeito da *extimidade*. Este foi um termo criado em relação ao *Das Ding* (A Coisa), de Freud. Em Lacan, encontramos a seguinte passagem: “*Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei. [...] Trata-se de uma lei do capricho, arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung*, para

empregar ainda um termo kantiano” (Lacan, 1988, p. 93). Pensando aqui em paralelo, a pessoa indígena é, no caso específico dos grupos Pano, dentre outros elementos, composta pelo “espírito do olho”, o qual, como vimos, não é, por si só, garantia para a existência da pessoa, pois ele pode se perder, ser roubado ou vítima de feitiço. Além disso, ele é também, e em certa medida, arbitrário e contém esse aspecto oracular.

## Para fechar, abrindo

Só ao término da visão — de minha ausência de mim mesma — fecho-me sobre mim. O que a filosofia da visão ensina à filosofia? Que ver não é pensar e pensar não é ver, mas que sem a visão não podemos pensar, que o pensamento nasce da sublimação do sensível no corpo glorioso da palavra que configura campos de sentido a que damos o nome de ideias. Que os pensamentos não são enunciados, juízos, proposições, mas afastamentos determinados no interior do Ser. Que não é contacto invisível de si consigo, interioridade transparente e presença a si, mas excentricidade perante nós a partir de nós, ‘estrelas de Van Gogh’ e espinhos em nossa carne. Que o conceito não é representação completamente determinada, mas ‘generalidade de horizonte’ e a ideia não é essência, significação completa sem data e sem lugar, mas ‘eixo de equivalências’, constelação provisória e aberta do sentido. Ensina que, assim como o visível é atapetado pelo forro do invisível, também o pensado é habitado pelo impensado. Este não é o que não foi pensado por outrem, nem o que, pensado por ele, não foi por ele expresso. Não é o tácito, o implícito, a entrelinha. É o que, no pensamento de outrem, porque pensado por ele, nos dá a pensar o que ele nos deixou para pensar ao pensar o que pensou. O olhar ensina um pensar generoso que, entrando em si, sai de si pelo pensamento de outrem que o apanha e o prossegue. O olhar, identidade do sair e do entrar em si, é a definição mesma do espírito (Chauí, 1995, p. 60-61).

Nosso objetivo aqui foi ensaiar aproximações, estabelecer pontes e transitar entre pensamentos ameríndios e conceitos psicanalíticos, a partir do olhar e de algumas das múltiplas alteridades que o habita sem, no entanto, incorrer no equívoco de sobrepor uma realidade à outra. Tratou-se de lançar luzes de um para outro lado, buscando refletir o que esses diferentes pontos de vista podem elucidar sobre ameríndios, de um lado, e alguns conceitos da psicanálise, de outro. O que encontramos, parece dialogar com a citação de Marilena Chauí

trazida acima, a partir da qual poderíamos continuar refletindo e aprofundando em temas como: olhar, pensamento, espírito, identidade, alteridade e outros. Mas, além das luzes lançadas, algo que permaneceu nas entrelinhas deste artigo e merece ser explicitado, é que psicanálise e antropologia são métodos de investigação e arcabouços teóricos que promovem compreensões da chamada subjetividade, em suas relações incontornáveis com as alteridades.

Belinda Mandelbaum, a respeito do método de constituição da psicanálise, escreve que ele é “a reflexão de uma prática e a prática de uma reflexão” (2019, p. 23). Em antropologia, o método privilegiado de investigação (mas não o único) envolve pesquisa de campo e observação participante. Essas experiências, de viver com e fazer parte da vida de outras pessoas, possibilita a descoberta de novas formas de pensar, estar e experienciar o mundo, como vimos nas vinhetas etnográficas trazidas aqui. Um possível efeito colateral desse conhecimento, que é também uma práxis, produzido nas etnografias, é questionar nossos conceitos, nossos pressupostos mais fundamentais e teorias preexistentes.

Embora a antropologia não tenha claramente objetivos de intervenção, como a psicanálise, nada impede que o conhecimento produzido naquele campo tenha efeitos nos mundos que se encontram nesse diálogo de saberes – pelo contrário, Freud reserva um importante lugar à antropologia no pensamento psicanalítico desde *Totem e Tabu* [1913]/(1990). Aliás, o fato de que nos dois campos de investigação não haja um saber *a priori* sobre os resultados da pesquisa (de campo, no caso da antropologia; no trabalho de uma análise, no caso do psicanalista e do sujeito em análise) também aproxima as duas disciplinas. Em ambas, tomando novamente as palavras de Mandelbaum (2019) e extrapolando-as da psicanálise para a antropologia, “é preciso abrir espaço e tolerar o estranhamento” (p. 24), é necessária uma “abertura para acolher a expressividade do outro” (p. 25).

Entretanto, não é somente as disciplinas que precisam se abrir para a alteridade e tolerar o estranhamento. O que nosso artigo procurou demonstrar é que psicanálise e antropologia, em alguma medida, tomam os diferentes modos de se relacionar com alteridades (aquelas elencadas na abertura deste texto e muitas outras, que são tanto da esfera social/cultural/coletiva quanto da esfera individual/pessoal/singular) como objetos de investigação. Enquanto ciências hermenêuticas, visamos, em ambas, os sentidos constituídos, ao longo das histórias pessoal e coletiva, para nossos comportamentos, ações, pensamento, afetos, para nós mesmos e para os outros. Nas duas disciplinas estamos às voltas com ações e discursos tomados como linguagens em busca de significação.

As vinhetas etnográficas trazidas demonstraram como, no universo Pano e entre os Wayana, há uma alteridade particular e essencial na configuração de

corpos, pessoas e coletivos humanos. De forma semelhante, os termos *infamiliar* e *extimidade*, na psicanálise, falam de alteridades íntimas, daquilo que do outro habita, ocupa (eventualmente, invade) o sujeito. É claro que essas vinhetas não retratam a totalidade do pensamento indígena, aliás, fizemos o alerta no início deste artigo em relação a totalizações e generalizações, que seriam quase sempre equivocadas. Por isso trouxemos a particularidade de exemplos etnográficos. Da mesma forma, os dois conceitos abordados não chegam nem perto de esgotar as considerações da psicanálise sobre a alteridade, sendo apenas um exercício que, esperamos, possa ter o efeito de construir não uma, mas diversas pontes – e também túneis. Um exercício no qual diálogos entre as duas disciplinas sejam possíveis e criativos em um mundo que clama, não somente por pontes e túneis, mas também por portos e porosidades diversas que venham a oxigenar pensamentos transfronteiriços na construção da possibilidade para possibilidades de pensamentos *outros*.

## Referências

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção da Pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- CHAUÍ, Marilena. Janela da Alma, Espelho do Mundo. In: NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- CHAVES, Ernani. Perder-se em algo que parece plano. In: *O Infamiliar / Das Unheimliche*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019.
- HUSSAK VAN VELTHEM, Lúcia. Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*. Brasília, v. 4, n. 2, dez. 2007, pp.117-146.
- HUSSAK VAN VELTHEM, Lúcia. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2009, pp. 213-236.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Animismo e indeterminação em “Das Unheimliche”. In: *O Infamiliar / Das Unheimliche*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019.
- FREUD, Sigmund. (1913). Totem e Tabu e outros trabalhos. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* vol. 13 (1913-1914). Rio de Janeiro, Imago, 1990.
- FREUD, Sigmund. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. 17 (1917-1919). Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1919). *O Infamiliar / Das Unheimliche*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019.

- IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Freud e o Infamiliar. In: *O Infamiliar / Das Unheimliche*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois, Waveland Press, 1995.
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar., 1992.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar., 2005.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 11*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Lisboa, Edições 70, 2010.
- LIMA, Edilene Coffaci de. Com os olhos da serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza. Tese de doutorado, Antropologia Social, USP, 2000.
- MCCALLUM, Cecilia. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.
- MANDELBAUM, Belinda. O que pode a psicanálise no campo da psicologia social. In: WINOGRAD, M. & CREMASCO, M. V. F (Orgs.). *O que pode a psicanálise*. São Paulo, Blucher, 2019.
- MILLER, Jacques-Alain. *Extimidad*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 32, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. São Paulo, Cadernos de Campo, n. 14/15, 2006.
- YANO, Ana Martha Tie. A fisiologia do pensar. Corpo e saber entre os Caxinauá. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, 2009.

Data de recebimento: 02/08/2024

Data de aceite: 21/11/2024

### Como citar este artigo:

IUBEL, Aline Fonseca; LOPES, Pedro Magalhães. O olho e/é o outro: algumas aproximações entre pensamentos indígenas e psicanálise. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-20, e141352, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1352>