

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e de Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

Uma história sem final feliz: reflexões
sobre o mito e a verdade em Freud

Aline Maria Vieira de Araújo

Fevereiro de 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Uma história sem final feliz: reflexões sobre o mito e a verdade em
Freud; Aline Maria Vieira de Araujo

Dissertação de Mestrado submetida
ao Programa de Pós-Graduação em
Teoria Psicanalítica da Universidade
Federal do Rio de Janeiro como parte
dos requisitos necessários à obtenção
do título de mestre.

Orientadora: Profa. Dr. Anna Carolina Lo Bianco

Rio de Janeiro, fevereiro de 2009

Uma história sem final feliz: reflexões sobre o mito e a verdade em Freud.

Aline Maria Vieira de Araujo

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a Anna Carolina Lo Bianco
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a Fernanda Costa-Moura
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cláudio Oliveira
Universidade Federal Fluminense

Araújo, Aline Maria Vieira de
Uma História sem final feliz: reflexões sobre o mito e a verdade em
Freud

UFRJ/IP/2009, 148 f. Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco
Dissertação (Mestrado)- UFRJ/ Programa de Pós-Graduação em Teoria
Psicanalítica, 2009

1.Psicanálise 2.mito 3.verdade 4. história 5.antropologia
estrutural

Agradecimentos

À professora Anna Carolina Lo Bianco, pelos seis anos de trabalho e de orientação desde os meus primeiros textos na iniciação científica, agradeço pela confiança depositada em minhas capacidades e na minha produção, e pelas oportunidades de estudos e de interlocuções.

Ao professor Joel Birman, pelas valiosas sugestões sobre antropologia que fez ao meu texto, por ocasião do colóquio de mestrados do programa, em junho de 2008 e pelos comentários e acréscimos durante meu exame de qualificação, em outubro do mesmo ano.

À professora Fernanda Costa-Moura, pelas importantes observações que fez ao meu projeto de dissertação, discutido no meu exame de qualificação e à oportunidade de ter sido sua aluna em duas disciplinas cursadas durante o mestrado. Também agradeço a presença na banca examinadora da minha defesa.

Às professoras Angélica Bastos e Simone Perelson pelas contribuições na disciplina de seminários de dissertação e de tese.

À Capes, pelo apoio ao meu projeto de pesquisa durante o mestrado.

Aos colegas e amigos de mestrado e de doutorado: Tuíla, Beth, Carlos, Jaíra, Jamile, Alexandre, Jorge, Caio, Marcelo, Beatriz, Amanda, Alessandra, André e Miguel, pela troca de idéias e de experiências durante o curso.

Aos meus avós Adir e Affonso Vieira (in memoriam) e à minha família (Alba, Diza, Leila, Terezinha, Cuca, José Carlos, Tonho, Paulinho, Adilson, Jorge, Myrtho e Cássia) pelo apoio, pela atenção e pela valorização do trabalho e do conhecimento que todos me transmitiram.

À Alba, pelo suporte incondicional, pelo amor e por acreditar em mim.

A Renate e Ossias, pelo afeto e pelo interesse que sempre manifestam por mim e pelo meu trabalho.

À Ana Conrado, pelas longas conversas que temos desde os meus seis anos.

A Cássia, Marcel e Manu por serem para mim uma infância incansável de reviver.

A Bernardo Leite, pelas discussões sobre antropologia em minha casa.

A Leonardo Caixeta, Adriano Pessoa, Jane Celeste por ouvirem minhas incursões por Lévi-Strauss e Baudelaire.

Aos meus melhores amigos Melissa, Diego, Maria, Gisela, Rodrigo Mello (in memoriam), Tessi, Maria Clara, Fátima, Jayme, Isabela França, Mayra, Ana Valéria e Marcos Paulo por tudo o que vivemos juntos.

Ao meu analista, por saber ouvir a minha história.

Ao Sander pelo incentivo, pelo amor, pela escuta e pela convivência de quase três anos.

A Kurt e seus irmãos

Ao Sander

Resumo

Esta dissertação trabalha com o entrecruzamento que o mito, a história e a verdade apresentam na obra de Freud, à luz de seus primeiros estudos clínicos (*Estudos sobre histeria*/1895 e *A interpretação dos sonhos*/1900) e de suas últimas obras (*Moisés e o Monoteísmo*/1939 e *Construções em análise*/1937). Nosso objetivo foi precisar a definição desses conceitos e de como eles se tornaram para Freud um operador clínico importante.

Damos, contudo, maior atenção às diferentes acepções que o mito possuía para Freud e a renovação que a sua função clínica ganhou em Lacan, aproximando-as e distanciando-as do mito dos etnólogos do final do século XIX (Morgan, Tylor e Frazer) e da antropologia estrutural.

Trazemos também uma discussão sobre a relação da verdade com o mito e com a fala e quais as implicações que daí se desprendem para o trabalho da análise e para refletirmos sobre as particularidades da narrativa que acontece na clínica, e que é endereçada ao analista.

Num último momento, encaminhamos nossas considerações sobre o mito e a verdade, domínios indissociáveis da história clínica, que é construída pelo analisante, ao que está em jogo na fala como um instrumento de reinvenção do passado, do mito individual e do sujeito.

Palavras-chaves: mito; verdade; psicanálise; história; antropologia.

Resumé

Ce mémoire travaille avec les idées de mythe, vérité et histoire, à partir du carrefour où elles se trouvent dans l'oeuvre de Freud, dès ses premières études cliniques (*Études sur l'hystérie*/1895 et *L'interprétation des rêves*/1900) jusqu'aux ses derniers textes (*Moïse et le Monothéisme*/1939 et *Constructions en analyse*/1937). Notre objectif a été de bien spécifier la définition de ces concepts et de comment sont-ils devenus, à l'égard de Freud, un instrument clinique important.

Pourtant, nous avons fait plus attention aux différents sens qu'avait le mythe chez Freud et le renouvellement que sa fonction clinique a gagné chez Lacan, à partir de quelques comparaisons et d'écarts avec le mythe des ethnologues de la fin du XIXème siècle -c'est-à-dire, Morgan, Frazer et Tylor- et le mythe selon l'anthropologie structurale.

Nous avons apporté aussi un débat sur le rapport entre le mythe, la vérité et la parole et sur les conséquences qu'en se déroulent en ce qui concerne le travail de la psychanalyse et les particularités du récit qui a lieu dans la clinique et qui est adressé à la figure de l'analyste.

Dans un dernier moment, nous avons conduit nos points de vue à propos du mythe et de la vérité, des domaines attachés à l'histoire clinique construite par l'analysant, aux enjeux de la parole en tant qu'un instrument de réinvention du passé, du mythe individuel et du sujet.

Mots-clés: mythe, vérité, psychanalyse, histoire, anthropologie.

Sumário

Introdução <i>Por quê o mito?</i>	p. 4
Capítulo I: O mito, a verdade e a história	p. 10
1.1 Entre a história e a verdade: o mito?	p. 21
Capítulo II: Os mitos de Freud	p. 39
2.1 Onde estão os mitos?	p. 41
2.2 Édipo, o início da história	p. 48
2.3 <i>Totem e Tabu</i> , o único mito moderno	p. 55
2.4 A pulsão de morte e o mito do retorno ao inorgânico	p. 68
Capítulo III: O mito na etnologia do século XIX	p. 75
3.1 Frazer: a paleontologia do espírito humano	p. 78
3.2 Morgan: a mitologia na barbárie	p. 80
3.3 Tylor: O conhecimento (da cultura) está nos mitos	p. 82
Capítulo IV: Antropologia estrutural e Psicanálise	p. 85
4.1 A crença e a função simbólica nas sociedades simples	p. 89
4.2 “Uma comparação mais particularizada entre o xamanismo e a psicanálise”	p.97

4.3 Sobre a natureza dos mitos na antropologia estrutural	p. 101
4.4 O mito de <i>Totem e Tabu</i>	p. 106
Capítulo V: A verdade das ficções e a estrutura da fobia	p.117
Considerações finais	p. 132
Referências bibliográficas	p. 144
Bibliografia consultada	p. 147

Introdução

Por quê o mito?

Se fizermos a pergunta sobre o que é exatamente um mito, poderemos encontrar nos dicionários definições bem instrutivas como as que selecionamos abaixo:

“ mito é um relato fantástico de tradição oral, geralmente protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana;*

** sinônimo de lenda, fábula, mitologia, alegoria;*

** Um mito se define também por uma narrativa acerca dos tempos heróicos, que geralmente guarda um fundo de verdade;*

** rubrica da Antropologia, o mito é um relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenômeno, ser vivo, acidente geográfico, instituição, costume social, etc;*

** uma exposição alegórica de uma idéia qualquer;”¹*

Mas o que o mito tem a ver com o campo da psicanálise?

Se o mito era uma fonte verdadeira de conhecimento sobre o mundo e a vida para o pensamento dos homens de épocas imemoriais da história, como ele teria servido ao homem de ciência que Freud foi?

Poderia o mito ser um recurso ou um terreno de estudo para nos interrogarmos sobre

¹ Dicionário eletrônico Houaiss, 2005.

o que é a verdade em psicanálise?

Para respondermos a perguntas dessa ordem e indicarmos novas indagações, vamos considerar nesta dissertação uma possível relação entre o mito e a verdade em Freud, através da instrumentalização que ele próprio fez do mito- gerando então uma conceituação deixada informulada- e a sua noção de verdade histórica. Para assegurar a viabilidade da aproximação entre esses dois pontos de ancoragem, enfrentaremos algumas questões sobre a definição de ambos na teoria da psicanálise.

Atentaremos para a renovação que o mito teve na perspectiva do estruturalismo e a função que lhe fora atribuída pelos etnólogos do século XIX, mas nosso objetivo será o de explorar a frutífera contribuição que Freud trouxe com sua reflexão sobre os mitos na práxis analítica.

Como o mito poderia ajudar a pensar a noção de verdade em psicanálise?

O que se pode chamar de mito em Freud e quais os seus usos? E quanto à verdade, qual a especificidade desse conceito na psicanálise?

No primeiro capítulo, analisaremos a presença das sagas míticas retomando paralelamente os desdobramentos das noções de verdade e de história, cujo paroxismo se evidencia em *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939/2004), que pertencem a um longo percurso anterior que nos esforçaremos em recuperar.

A perscrutação da natureza e da qualidade de uma conexão entre esses temas teve origem em diversas leituras deste último trabalho de Freud, concluído em 1938, no qual a historiografia, o mito e o relato bíblico comparecem à discussão de um tema insistente: a busca pela verdade sobre as origens.

Muitas são as recapitulações teóricas e o mergulho em temas cruciais como as coincidências entre os fenômenos da psicologia de massas e as neuroses, a dialética entre os

fatos verídicos e as analogias que hipotetizam esboços factuais, assim como as inovações trazidas pela idéia de história como um núcleo de verdade, presente no material clínico que Freud reuniu nos relatos de seus pacientes.

Nossa aposta é de que em *Moisés e o Monoteísmo* (Freud,1939/2004), há um encontro do relato mítico com a verdade quando Freud descobre no mito um fragmento (um resto) de verdade histórica. Veremos que a verdade que ele supõe aí estar escondida sob camadas de desfigurações, não se identifica com a verdade material sobre os fatos, uma meta então almejada pela tarefa da historiografia positiva no início do século XX (Freud, 1939/2004).

Os registros históricos e oficiais, atestados pela investigação histórica (*Geschichtsforschung*) não foram satisfatórios para que Freud trabalhasse com as figurações que as neuroses apresentavam, e tampouco para explicar “a substância da religião”² ou a gênese das culturas. Pois o que se lhe oferecia à escuta na época, era um tipo de relato que pedia um método de tratamento- o qual ele acabaria por inaugurar- e portanto um outro ponto de vista.

Assim, acompanharemos a sua definição de história erguer-se como uma construção perpassada pelas fantasias, por uma historicidade que não participa dos anais da história oficial, e não depende da cronologia linear que representava um critério de certeza da disciplina da história (Bloch /2002).

No segundo capítulo, mostraremos onde se encontra o mito na obra de Freud, e trataremos do seu valor e da sua repercussão em conceitos-chave desta clínica, como na formulação do complexo de Édipo (1924, 1932), do conceito de pulsão (1916, 1920) e da

² Freud,1939/2004, p. 125

interpretação dos sonhos (1900, 1916).

Seguiremos suas investigações (Freud,1913/2004) em busca das situações psicológicas primitivas que levaram à criação dos mitos, das religiões e de outras instituições da civilização. Por meio dos meandros e das nuances presentes na teoria freudiana, intentamos reconhecer a indissolubilidade da relação entre o mito e a verdade nela implícita.

Os mitos antigos- e de igual maneira a religião e os sistemas éticos- são interpretados por Freud como formas de apaziguamento e de compensação para os desejos insatisfeitos. Nos sonhos, ele encontra uma relação entre os símbolos dentro de um código que exprime significados semelhantes aos que aparecem nos mitos e nos contos populares, aplicando a concepção psicanalítica dos sonhos a esses “produtos da fantasia dos povos”³

Não pretendemos aqui afirmar que Freud tenha aproximado a noção de verdade mítica da de verdade psicanalítica, portanto não se deve ler tão prontamente uma assimilação entre esses dois âmbitos como o que caracteriza a relação que queremos estabelecer entre eles. A presença do mito junto ao exame do problema da verdade em alguns trechos,- bastante oportunos para nossa tese-, no texto sobre Moisés e a religião judaica⁴, e em tantas outras passagens de que trataremos mais tarde, deve ser explorada antes de se tirar qualquer conclusão.

Não devemos tão apressadamente excluir a *verdade mítica*,- tal como será mostrada, no terceiro e no quarto capítulos, na definição que adquiriu no registro etnológico do século XIX e nas teses de Lévi-Strauss,- do campo no qual se forja *o tema da verdade para Freud*. No entanto, será o mito para Freud um recurso para historicizar e preencher conhecimentos

³ Freud 1913/2004, p. 187

⁴ Freud, 1939/2004, pág.103

que a historiografia e os autores que propõem hipóteses sociológicas e analogias não puderam lhe oferecer?

O que nosso exame do mito pretende então demonstrar? Trata-se de mostrá-lo como *uma ferramenta de trabalho* recolhida da antropologia, dos estudos mitológicos, dos contos populares e das lendas arcaicas?

No terceiro capítulo, apresentaremos um panorama sobre a noção de mito nos principais autores da corrente da etnologia denominada de Evolucionismo Cultural. Nossa intenção é a de cotejar o que esses expoentes propuseram acerca do mito nas sociedades primevas e o significado e a função que Freud encontrou nessa narrativa.

Dentre as teorias e os autores que Freud (1913/2004) citou em *Totem e Tabu*, em uma longa discussão sobre a origem e as formas conhecidas da interdição do incesto e dos sistemas totêmicos, escolhemos estudar algumas partes das obras de Frazer, Tylor e Morgan. Nas semelhanças e distinções entre o que chamaremos de *o mito de Freud* e *o mito dos etnólogos*, encontramos uma rede muito mais complexa do que nossa perscrutação inicial poderia supor.

No capítulo quarto, trabalharemos com algumas noções sobre os mitos coletivos que marcaram a disciplina da antropologia estrutural concebidas através do trabalho etnográfico de Lévi-Strauss entre os ameríndios e outras tribos brasileiras e americanas. Também daremos destaque ao debate que o antropólogo estabeleceu com as teorias freudianas desde a sua época de estudante da Sorbonne até a sua interpretação do trabalho de Freud com o mito e com os sonhos.

No quinto capítulo, voltaremos aos “mitos freudianos”⁵ através da leitura que Lacan (1957/1994) fez do caso do pequeno Hans (Freud/1909) e das teses do renomado artigo “A

⁵ Lacan/1994, p. 253

estrutura dos mitos”, de Lévi-Strauss (1955/1973) propondo um confronto entre a estrutura de ficção da verdade (Lacan /1957) e sua emergência na fala, e a estrutura dos mitos segundo a mitologia comparada.

Algumas das evidências que Lacan (1957) colheu do texto freudiano (1939/2004) serão o solo da particular aproximação que tentamos precisar entre a verdade e o mito e a atualidade que ganhou na psicanálise.

Na seção intitulada “Considerações finais”, faremos um apanhado dos problemas suscitados e dos encaminhamentos que procuramos fornecer a questões tais como:

A que noção- ou a que noções- de mito Freud se refere em seus textos? Até que ponto, ele confia na estrutura dessa narrativa como um cerne de equivalência com a estrutura dos sonhos e do relato dos neuróticos?

Lançaremos então novos questionamentos que foram se nos impondo no desenvolvimento deste trabalho, dando ensejo para a abertura de interlocuções e de uma tão logo oportuna continuidade para um tema que captura nosso interesse desde as primeiras comunicações da iniciação científica.

Capítulo I

O mito, a verdade e a história

“ A busca da verdade não é inteiramente redutível à busca objetiva, ou mesmo, objetivante, do método científico comum. Trata-se da realização da verdade do sujeito(...)”⁶

“O centro de gravidade do sujeito é esta síntese presente do passado que se chama história”⁷

Antes de tratarmos das questões mais prementes no momento, localizaremos nossa

⁶ Lacan 1954/1975, p. 37

⁷ Lacan 1954/1975, p. 62

discussão no contexto histórico onde ela surge para Freud. O encontro do mito com a verdade, é posterior ao atravessamento que Freud experimenta dos enganos que as sagas oferecem aos que acreditam poderem fazer uso delas sob o formato fictício como elas se apresentam. Freud manipula (1939/2004) os elementos da narrativa mítica na busca pelo que acontecera com a personagem de Moisés e faz desse solo um meio de conhecimento sobre sua história.

Se o mito puder ser resumido exclusivamente pela idéia, em voga no iluminismo e no senso comum, de uma história, de uma ficção sobre o vazio que fornece explicações e significados ao homem em face de catástrofes, da arbitrariedade e da inexorabilidade dos acontecimentos que se abatem sobre ele, quais razões teriam levado Freud a trabalhar com as particularidades desse enredo na elaboração conceitual da psicanálise?

Faremos um recorte da história de Moisés que absorve as indagações de Freud nesta época apenas para introduzir o leitor na sua complexa trama. Contudo, não percorreremos esse texto até suas últimas conclusões para o desfecho do herói, pois nosso interesse está em atingir a interlocução entre as categorias de verdade, mito e história a que Freud dá lugar.

Os aspectos fantasiosos e, por vezes, inescrutáveis que caracterizam as sagas míticas ganham uma discussão em Freud (1939/2004) contemporânea da crítica e das definições que ele mesmo propôs sobre a história e a verdade, dentro da problemática da historiografia e das armadilhas a que o horizonte da legitimidade e da veracidade da “História oficial”⁸ conduziu muitos dos eruditos que ele lera.

Desde 1934, a gênese da religião judaica começará a ser pensada a partir da hipótese de que teria obtido seus fundamentos do monoteísmo egípcio de Aton, deus único adotado

⁸ Freud. 1939/2004, p. 14

e cultuado em detrimento dos outros deuses durante a anômala dinastia de Akhenaton (Amenófis IV). Neste período da história egípcia, por volta de 1375 a.C., o império passava por intensas transformações político-econômicas, na expansão de seus limites territoriais, e aos olhos do Faraó, esse progresso estupendo não combinava com a barbárie dos cerimoniais e sacrifícios executados pelo povo em honra aos antigos deuses da mitologia egípcia.

Akhenaton então promoveu a reforma que instaurou um ideal religioso mais espiritualizado, que prescindia dos cultos a imagens, supondo que esta mudança representaria para a vida dos egípcios um *avanço* ético e espiritual. Tendo travado conhecimento com o culto a Aton, na cidade de On, o faraó promulgou a adoração exclusiva do Deus-Sol - simbolizado por sua força e pelo calor dos seus raios- e vetou os ofícios aos deuses idolatrados pela população, interditando o acesso a seus templos sob pena de perseguição e de morte.

Esta conjuntura inicial nos apresenta as bases de um romance histórico sobre Moisés no qual Freud empregará todo o seu fôlego até 1938, ao fim de três ensaios sobre o assunto. No curso de sua reconstrução, Freud localiza Moisés, o legislador e fundador do judaísmo, como um membro da casta real egípcia e um adepto da nova religião, profundamente inflamado por um ideal religioso tão elevado, que tomara para si a missão de perpetuá-lo após a morte do faraó herege e da restauração do politeísmo.

Como governador de uma província fronteiriça, Moisés teria se deparado com uma tribo semita imigrante, a quem escolhera para transmitir o monoteísmo de Aton, e com quem partira do império durante o período anárquico que sucedeu a morte de Akhenaton. Moisés deu aos judeus a marca diferenciadora da circuncisão e pretendeu com eles reavivar o monoteísmo empreendido no Egito, na transmissão de um projeto de ascensão espiritual e

intelectual (*die Geistigkeit*), na condução de uma vida em *verdade e justiça*.

*“Se Moisés não só deu aos judeus uma religião nova, mas também o mandamento da circuncisão, ele não era um judeu, mas um egípcio; então, é provável que a religião mosaica tenha sido uma religião egípcia e, em oposição à popular, seria a de Aton, com a qual de fato coincide em alguns pontos importantes a posterior religião judaica.”*⁹

Freud, nesse momento, lança mão de uma dedução feita pelo historiador Ernst Sellin (1922) embasada na tradição transmitida no texto dos profetas judeus, e considera que a maneira pela qual Moisés procedera com os semitas fora rigorosa e proibitiva ao extremo. Sua intransigência e as restrições éticas desse monoteísmo teriam sobrecarregado a vida dos integrantes da tribo, que revoltados contra as imposições de seu líder, precisaram “assassiná-lo” e rechaçar todo o ensinamento que ele lhes legara.

*“Se não tivesse podido me apoiar numa interpretação analítica do mito de abandono, e passar daí para a conjectura de Sellin sobre o fim de Moisés, tudo teria tido de permanecer sem ser escrito. De qualquer modo, demos agora o mergulho.”*¹⁰

Mais adiante, Freud torna a utilizar a historiografia, mas com os escritos de Eduard Meyer na menção a uma fusão posterior entre esses judeus, libertos do jugo de seu chefe, e as tribos de regiões próximas, em uma área nomeada Meribá-Cádis, na qual foram acatadas as cerimônias em honra a um deus vulcânico, o severo e irascível Javé, sob a influência

⁹ Freud, 1939/2004, p. 27

¹⁰ Freud 1939/2004, p.56.

medianita sacerdotal da região.

Durante a junção, ocorrida provavelmente algumas décadas após o Êxodo, a tradição mosaica sofreu uma série de modificações subseqüentes a um acordo estabelecido entre as tribos: a porção nativa de Cádiis procurou afastar o caráter estrangeiro desse deus e colocá-lo como uma força que guia o povo e reina sobre ele desde o princípio dos tempos; a porção que vivera o Êxodo- os levitas- não quis abdicar das lembranças da libertação e de seu antigo líder, e introduziu a prática da circuncisão- o símbolo externo da fé mosaica- entre os novos hábitos.

No turvar da conjugação entre as duas tribos, por desconexões e paradoxos formaram-se lacunas nos registros que tratam desses eventos, e exatamente por esse viés lacunar é que Freud recuperou o que supunha ser o ponto inicial da jornada levada a cabo por Moisés. Apostando que o que fora escondido das vistas, aparecendo modificado no registro escrito pela negação de uma tradição originária, deixara rastros que permitiriam a *reconstituição de um núcleo de verdade histórica*.

Às voltas com as descobertas de historiadores, seus contemporâneos, Freud (1939/2004) se preocupou sobretudo em analisar os elementos das sagas míticas, perseguindo o passado primordial de Moisés, na tentativa de distinguir os acontecimentos objetivos, cujo acesso seria dado por um exame das fontes textuais mencionadas.

Ao considerar a sobrevivência de uma tradição que permanecera inoculada, ao fundo dessa transformação de superfície, o que Freud pretendia aventar é que na produção de um relato, não necessariamente histórico oficial, sobre eventos como os aqui mencionados, existem minúcias que são negligenciadas, deixadas de lado, ou até mesmo, deformadas em uma operação que gera paradoxos e brechas na estrutura do texto sob o qual se apresenta.

Para Freud (1939), o processo de construção das lendas míticas- a mitopoiésis- também é marcado pelo velamento de certas experiências ou idéias que devem permanecer à sombra e serem substituídas por uma ficção, que é elaborada num embaralhamento das condições originais de um fato. Freud lê nas sentenças do mito uma série de ambigüidades e incoerências e sugere que elas sejam tomadas como índice de uma desfiguração, assinalando uma intenção para o caráter inventivo (*erdicht*) do mito: “ *Se a fantasia popular acrescenta o mito de nascimento aqui considerado a uma personalidade de destaque, é porque quer reconhecê-la como herói, e proclamar que cumpriu o plano de uma vida heróica.*”¹¹

Lemérier (1997), no livro sobre *Os dois moisés de Freud*, discute esse tema da desfiguração com base em *O ‘Moisés’ de Michelangelo e Moisés e o monoteísmo*¹². Segundo a autora, alguns textos e obras de arte teriam chamado a atenção de Freud devido a alterações e rachaduras em sua configuração, o que causara uma profunda estranheza à atenta observação de Freud e o fez refletir sobre a presença de informações paradoxais nos textos das sagas ou da bíblia, dos críticos de arte ou dos historiadores.

Esse efeito sobre sua percepção de leitor ou de admirador de esculturas, levou Freud a pensar em elementos propositadamente ignorados e abandonados pelos autores, pelos críticos e pelos artistas com o objetivo de encobrir um aspecto que não se queria transmitir. O problema da desfiguração aparece em diversos trechos do livro sobre a trajetória de Moisés (Freud, 1939/2004), não apenas nas tradições mais falaciosas, como se acreditava serem os mitos e o relato bíblico¹³, mas também nos “*conteúdos que a*

¹¹ Freud 1939/2004, p. 11

¹² Freud 1913,1939/2004

¹³ O relato bíblico não será contemplado aqui já que se desvia do nosso assunto.

historiografia por assim dizer, oficial desmentia de uma maneira deliberada”¹⁴.

De acordo com Lémerer (1997), a aposta de Freud – seu ato de *prendre le pari*- é a de apoiar-se na certeza de que esses *elementos ignorados* mas que não foram extintos têm um valor inestimável para a reconstrução de uma verdade esquecida, subsistindo ao lado das teses principais que caracterizam a posição de uma cultura ou de um ramo científico como a sua sobra, como seu rebotalho. Os mitos serão então, uma via para elucidar as contradições dos textos historiográficos, “*um complemento e ao mesmo tempo, a contradição da historiografia.*”¹⁵

Entretanto, seria viável pensar, a partir de Freud, o caminho de retorno a essas origens, por intermédio das falhas do registro escrito? Seria possível voltar a um real factível que, tendo sido escondido sob a configuração de inconsistências, poderia ser dado a conhecer ao investigador que se pusesse a decifrá-lo?

Façamos aqui um pequeno *détour* para avaliarmos até onde alguns dos argumentos desta obra de 1939 recuperam noções anteriores da clínica freudiana. Freud cogita a influência de uma herança arcaica que não fora transmitida oralmente, mas que *retornara* “das sombras”¹⁶, para explicar a força com que o monoteísmo mosaico havia ressurgido dentre um grupo de descendentes distantes da geração que conhecera Moisés, e que portanto nada poderia saber sobre uma tradição há muito esquecida e abandonada.

Não avançaremos no problema da tradição herdada filogeneticamente e da tradição comunicada, mas guardaremos a idéia do retorno da tradição cuja justificativa Freud tratará

¹⁴ Freud 1939/2004, p. 66

¹⁵ Freud 1939/2004, p. 66

¹⁶ Freud 1939/2004, p.84

de forma equivalente ao método da “psicanálise dos indivíduos”¹⁷. As experiências que marcaram a história da tribo que seria mais tarde o povo judeu teriam o mesmo caráter das primeiras experiências infantis cujas impressões recalçadas, mas inextinguíveis, retornariam após um período de latência, chamado de amnésia infantil (Freud,1939/2004).

Para uma experiência entrar neste campo do que retorna em um momento bem posterior, é preciso que tenha se dado de forma traumática e esteja ligada à sexualidade ou à agressividade. Pois impressões desse tipo são

*“capazes de influenciar permanentemente a vida sexual que desabrocha na criança — tais como observações de atividades sexuais entre adultos, ou experiências sexuais suas com um adulto ou outra criança (fatos que não são raros); ou, ainda, o ouvir por acaso conversas, compreendidas na época ou retrospectivamente, das quais a criança pensou poder tirar conclusões sobre assuntos misteriosos ou fantásticos; ou, ainda, observações ou ações da própria criança que dão prova de atitudes significativas de efeito ou inimizade para com outras pessoas.”*¹⁸

Freud (1905, 1939/2004) localiza essas impressões recalçadas nos primeiros contatos da criança com o conhecimento sobre a sexualidade e sobre a origem dos bebês, ou seja, sobre sua própria origem. Em *Os três ensaios sobre a sexualidade* (1905,1920/2004) Freud se refere a uma pulsão epistemofílica despertada em ocasiões como o nascimento de um irmão e o presenciar de relações sexuais entre os pais. Desse período de investigações, a criança sairia frustrada, atravessando um período de latência no qual essas questões caem no esquecimento.

¹⁷ Freud 1939/2004, p. 125

¹⁸ Freud 1926/2004, p.242, grifo nosso.

É-nos de tamanha importância reaver o que Freud trata como uma fórmula que acontece na história infantil, pois é nesta teorização que ele estabelece uma causa para as neuroses e o aparecimento de seus sintomas na vida adulta. Neste âmbito, é situada uma lógica de causas e efeitos possibilitada pelo retorno do recaiado, pelo que sobrou dessas impressões, às quais Freud atribui um caráter de verdade primordial e persistente: o ponto de origem do sujeito.

Retomando então o fio principal de nossa argumentação, a história das religiões monoteístas, ilustrada pelo Judaísmo teria uma origem análoga à história que Freud havia procurado reconstruir e descrever como um procedimento clínico no tratamento das neuroses.

Não haveria propriamente um recaiado responsável pelo retorno da sabedoria de Moisés, mas algo bastante semelhante a um esquecimento cujo resto retorna compulsoriamente da mesma forma pela qual os sintomas neuróticos afastam a intervenção das elucidações mais racionais e impõem a sua verdade esquecida. Eis a hipótese que Freud insere na sua versão histórica do monoteísmo e o caminho que ele encontra para lhe dar inteligibilidade e criar uma continuidade para eventos tão distanciados e de verificabilidade irrealizável- se a considerarmos sob uma tradição positiva-, para poder encadeá-los como uma história verossímil. E quanto a isso, Freud nos diz:

*“nosso pensamento tomou a liberdade de cogitar relações de pertencimento e nexos aos quais nada corresponde na realidade efetiva, e é evidente que apreciamos em muito este dom, já que o empregamos tanto dentro como fora da ciência.”*¹⁹

Freud (1913/2004) já havia demonstrado anteriormente uma obstinação em alcançar

¹⁹ Freud, 1939/2004, p. 104, grifo nosso.

um conhecimento mais fundamentado sobre as circunstâncias originárias do totemismo e de sua relação com a proibição do incesto nos primórdios das práticas exogâmicas que levaram à instituição das culturas. Em *Totem e Tabu* (Freud 1913/2004), como veremos em breve, ele fora às teorias etnológicas e sociológicas sobre o passado primevo da humanidade, e com o mesmo labor do seu livro sobre os sonhos (Freud, 1900/1986), se voltara para os argumentos deste material.

Ainda que não ignoremos as referências de Freud à verdade e ao mito anteriores à elaboração de 1939, é nesse texto sobre Moisés onde decidimos localizar o ápice da relação que existe entre esses dois pontos essenciais. Freud (1939/2004) afirma que não se pode chegar a ter uma certeza sobre as circunstâncias que ele estava organizando como “um edifício de conjecturas”²⁰ históricas. Entretanto suas dúvidas a respeito das construções que nos apresenta não o impedem de prosseguir, constituindo aquilo em que ele se apóia para avançar e buscar soluções para os problemas que encontra.

Ao analisarmos a disposição das principais questões, podemos acompanhar Freud quando ele identifica na forma do mito, e nos aspectos inventados mais comuns- como por exemplo, uma primeira família que abandona o filho, a adoção e os cuidados de uma segunda família- uma série de outras dissonâncias encontradas através da comparação com versões diferentes para a história de Moisés. De modo que a única certeza que Freud (1939/2004) consegue obter desta pluralidade de variantes que se contradizem, é que Moisés sobreviveu a quaisquer que tenham sido as adversidades de sua infância e de seu nascimento.

Devemos ressaltar, porém, que de acordo com Freud (1939), a história dessa personagem foge à criação das sagas arquetípicas sobre as origens dos heróis e esta

²⁰ Freud 1939/2004, p.30

divergência é o que o conduz a pensar em uma diferença no seu acontecer-histórico (*die Geschichte*).

O passo vanguardista de Freud trata o tempo e os fatos numa espécie de avesso da exígua cronologia historiográfica. Entretanto, não deixamos de encontrar em seu texto um rigor de argumentos e de modelos teóricos, sem dúvida trazidos do contexto de sua formação como intelectual e como cientista.

Freud extraiu algo da história²¹ (*die Geschichte*), ao mesmo tempo em que introduziu nos seus elos as conjecturas que a sua clínica lhe permitia sustentar. A marca da circuncisão, um detalhe mal explicado tem a sua origem retirada da história,- de uma zona sombria de conclusões imprecisas e paradoxais- de uma religião monoteísta que figurou no Egito durante a atípica dinastia de Akhenaton (Freud/1939). Este traço é encadeado na história do Judaísmo, como uma das heranças que Moisés -um alto funcionário do reino, fugido do império após a derrocada do faraó herege- levara à tribo semita que vivia na fronteira do Egito, a qual ele teria escolhido para ser o seu líder espiritual²².

Por outro lado, se os mitos acrescentaram à biografia desta personalidade caracteres de uma narrativa fantástica e eliminaram aspectos sombrios e condenáveis de suas atitudes e comportamentos, Freud admite que não poderia chegar a um esclarecimento completo dessas dificuldades que se acumulavam à sua frente sem tomar o mito como uma fonte de conhecimento e validá-lo como um texto que contém restos de verdade, pelo menos até o momento em que nos parece que ele pensava ser possível alcançar a verdade histórica sobre Moisés e sobre sua ligação com a história e a civilização egípcias.

²¹ “(...) al hecho que hemos extraído de la historia de la religión judía o, si se quiere, que hemos introducido en ella: (...)” in: Freud, 2004, p.119.

²² Lo Bianco, Anna Carolina and Araújo, Aline Vieira de Fragmentos: a construção do histórico em Freud. *Rev. Dep. Psicol., UFF*, Dez 2007, vol.19, no.2, p.359-368. ISSN 0104-8023.

Segundo Freud (1939), quando o mito trata de uma personagem histórica, o plano da realidade passa a se colocar, além do plano mítico e assim o mito, seguindo seu traço mais típico, que é a ficção, a invenção poética, “persegue seus propósitos.”²³

“Sem dúvida se objetará que as constelações dentro das quais se formam e se recombina as sagas são demasiado obscuras para validar uma inferência como a nossa, e que fatalmente as tradições sobre a figura de Moisés, por sua confusão, suas contradições, e ainda seus indícios inequívocos de terem sido tendenciosamente reorganizadas por um trabalho secular, e de constar de capas superpostas, farão abortar qualquer empenho em trazer à luz o núcleo de verdade histórica {historisch} que poderia existir por trás delas. Eu não compartilho dessa postura desautorizadora, mas tampouco estou em condições de desprezá-la.”²⁴

Freud procurava no princípio das investigações do material que reuniu sobre a vida de Moisés manter-se numa certa proximidade com a pesquisa histórica de seu tempo, mas a versão histórica feita através da psicanálise ganhará uma independência da historiografia, e utilizará as incoerências dos relatos fantásticos das sagas para estabelecer verossimilhanças psicológicas que não possuíam comprovação material, mas que arranjavam teorias e especulações numa mesma teia argumentativa. Ainda nos resta abordar a verdade e a história, e veremos que esses dois termos estão em estreita conexão com a análise e o uso freudiano do mito.

²³ Freud 1939/2004, p. 14.

²⁴ Freud 1939/2004, p. 15, grifo nosso.

Entre a história e a verdade: o mito?

Nas linhas de *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939/2004), a verdade é tratada numa relação com o retorno do recaiado, emergindo do trabalho de construção feito com fragmentos que retornam do passado, aos quais Freud atribuiu um valor de verdade, em função dos seus efeitos.

No entanto, este não é um assunto novo. Em diversos trechos de sua obra, Freud²⁵ elegeu o tema da verdade, na qualidade de uma verdade histórica, como o cerne clínico e epistemológico da Psicanálise, mas foi, sobretudo, nos seus últimos trabalhos (Freud, 1937,1939/2007), onde ele se dedicou a discutir tal tópico dentro de uma ousada elaboração.

Em *Construções em análise* (1937/2004), Freud reafirma a definição de interpretação amparado na noção de construção como um trabalho feito pelo paciente e marcado por intervenções do analista em torno do “*objeto psíquico cuja pré-história [este] quer estabelecer*”²⁶ e caracterizando como construção a “*imagem confiável e íntegra em todas as suas peças essenciais, dos anos esquecidos da vida do paciente.*”²⁷ Neste texto, a verdade histórica aparece como a meta das construções mas também como uma experiência desalojada (recaiada) da qual sobram fragmentos a serem alçados dos trâmites do recalamento e então, reordenados.

As vantagens e dificuldades assumidas por um clínico como Freud, ao privilegiar em sua investigação uma categoria tão problemática, remontam a pontos de controvérsia,

²⁵ Cf. Freud 1937,1939/2004.

²⁶ Freud 1937/2004, p.261

²⁷ Freud 1937/2004, p.260

de dissensos radiais e irremediáveis que acompanharam a história de muitos saberes. Freud (1900, 1937, 1939/2004) não desconhecia a complexidade de sua empresa e se fiou em uma formulação sua para esse vocábulo.

Ainda que infirme e ignorada pela psicologia e pela medicina de sua época, não deixou de suscitar posteriormente o interesse de teóricos como Lévi-Strauss e especialmente Lacan, quem provocaria uma reviravolta monumental no campo psicanalítico. Portanto podemos considerar que o conceito de verdade foi norteador, um vértice exegético, ao mesmo tempo fértil e trabalhoso, para Freud (1939/2004).

Em diversas passagens de *Moisés e o Monoteísmo*²⁸, Freud é um pesquisador em busca de um conhecimento verdadeiro e fidedigno para suas interrogações. Mas o movimento de revisão e de retorno aos seus problemas a cada etapa da investigação, abre espaço para uma outra interpretação não tão evidente. O objetivo de Freud era introduzir, juntamente à sua discussão principal, algumas noções sobre a verdade, a história e a relação dessas temáticas com a interpretação que fez das afirmações presentes nos mitos.

Seu procedimento não demonstra o exame crítico de alguns documentos na dissolução de enigmas para trazer à luz o texto legítimo: a descrição de um acontecimento como ele de fato ocorreu. Posto que, como já foi dito acima (páginas 14 e 15), na fixação de um texto, intervêm modificações que desviam a transcrição dos acontecimentos para caminhos insuspeitados.

A busca pela verdade não visa tornar pública uma técnica de descoberta das imprecisões e das falsificações de um texto, tal como Freud nos narra, ao fim de *O 'Moisés' de Michelangelo* (1913/2004), com a história de um especialista russo capaz de distinguir

²⁸ cf. por exemplo, Freud 1939/2004 p. 32

as reproduções de quadros, das obras verdadeiras. Em lugar de inaugurar um método de alcance da verdade factual e material, o que Freud dá a seu leitor é uma outra concepção de verdade: a de uma verdade histórica.

Com esse conceito, Freud estabeleceu uma relação, de todo distinta, dentro do domínio da história na qual é imprescindível levar em conta o *caráter histórico* atribuído aos relatos que ele escutou de seus pacientes. A história será fundada em restos da experiência (*das Erlebnis*) do paciente, com elementos variantes e ao mesmo tempo recorrentes da fala do analisante, e onde se introduz um manejo diferente do seu estatuto no qual as articulações entre causas e efeitos estão subvertidas.

Freud (1900,1917,1939) descreve a experiência vivida pelo sujeito como uma outra realidade, que não é exclusivamente social nem intra-subjetiva. Essa *realidade* é um dos conceitos que endossam o campo psicanalítico como uma dimensão clínica e teórica inovadora em sua época. Para Freud (1900/1986), existia apenas uma realidade -a psíquica- a governar a relação do sujeito com o mundo externo, não havendo distinção entre uma realidade fantasiosa, inventada e uma realidade material a ser exumada do inconsciente na análise. A realidade também se coloca como um trabalho de construção que só entra em vigor para o sujeito -o neurótico- através da fantasia que investe os objetos. A fantasia, como um investimento que se apossa da representação desses objetos do mundo, é a maneira pela qual a realidade se constitui (Lacan/1959).²⁹

Este tema da realidade psíquica é bastante discutido na *Interpretação dos sonhos*³⁰, onde o inconsciente aparece como a verdadeira realidade psíquica, ou alguns anos depois, quando Freud descreve as fantasias como dotadas de “*realidade psíquica, em contraste com*

²⁹ Le Séminaire livre VII, leçon *Plaisir et Réalité*.

³⁰ Freud, 1900/2004, capítulo VII, p.512 e p. 518.

a realidade material,” e que “ *pouco a pouco aprendemos a compreender que no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a decisiva*”³¹.

Neste momento, o breve esclarecimento acima coadunado com as considerações que faremos mais adiante nos parecem suficientes para tratarmos *a questão da história* em Freud. Deparamo-nos com alguns impasses na tentativa de precisar o objeto da disciplina histórica, assim como Freud procurou compreendê-lo. De um lado, *Moisés e o Monoteísmo* nos ensina a entender a verdade da psicanálise em um vínculo indissolúvel com a experiência (*das Erlebnis*) e a realidade psíquica, ao passo que o corpo de fatos de que a história se cerca é tomado da realidade material.

Mas, como vimos, depois de mostrar a construção analógica das teorias históricas sobre a origem de Moisés, e como a hipótese sobre o assassinato dessa personalidade fora apreendida da análise de Sellin (1922, apud Freud 1939) do texto dos profetas, o que realmente sobra, na História oficial, de irrefutável?

Pois, ao opor seu trabalho de analista à empresa historiográfica, Freud mostra as contradições e as limitações de uma historiografia positiva quanto à pretensão de saber integralmente os fatos passados. Essa postura diante da tarefa do historiador se revelará uma importante discussão nas obras de autores como Marc Bloch, Walter Benjamin³² e dos historiadores da *École des Annales*, que tratarão a história fora da definição de uma “ciência do passado”³³ e como “desfavorável às certezas”³⁴. Deixaremos, contudo, esse problema que acaba de ser suscitado para uma discussão futura.

Freud (1939/2004) mostrou o destino que a experiência recebe na história e nas

³¹ Freud 1917 /1991, p. 336

³² Benjamin, W. “Sur le concept d’histoire”, in: *Oeuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

³³ já que “o passado não é objeto de ciência”. Bloch/ 2002, p. 52.

³⁴ Bloch/ 2002, p. 7, apresentação à edição brasileira de Lilia Moritz Schwarcz.

versões míticas. Postos à margem por contrariarem as intenções da tradição que deveria transmiti-los, ou considerados pouco relevantes nos estágios iniciais de formulação de uma ciência, alguns eventos experimentados numa época histórica foram excluídos de uma fixação textual e de uma problematização conceitual. A experiência (*das Erlebnis*), desse modo, se estabelece como uma narrativa desfigurada na qual Freud (1939/2004) assinala os fragmentos de uma verdade recalçada.

Neste momento, faremos uma incursão pelos recursos etimológicos da língua alemã (Kluge/1989) para analisar as noções de história e de verdade a partir de três termos utilizados por Freud no exame dos registros escritos desfigurados: *die Geschichte* (o acontecer-histórico), *die Historie* (a história oficial) e *historisch* (o adjetivo “histórico”)³⁵.

Die Geschichte e *die Historie* são palavras sinônimas na língua alemã utilizadas para fazer referência à *história* de uma maneira geral: aos acontecimentos e fatos que têm lugar, assim como ao estudo que se faz sobre esses. Nenhum dos dois vocábulos apresenta definições amplas ou específicas demais em suas respectivas traduções, tal é atualmente sua relação de sinonímia. Isto é, a ciência de investigação histórica e a sucessão cronológica dos acontecimentos são campos aos quais esses substantivos se aplicam corretamente.

As histórias infantis, as sagas de heróis, as fábulas, as narrativas antigas e os relatos também possuem outros termos alemães correspondentes, tais como: *die Erzählung*: a narrativa, do verbo *erzählen*- narrar; *die Erdichtung*: a invenção, a ficção, do verbo *erdichten*- imaginar, fazer de conta, inventar, e do adjetivo *erdichtete*- fictício (há no alemão, para esta palavra, um sentido poético, literário); *der Bericht*: o relatório, o relato,

³⁵ Nota de rodapé de Etcheverry in: Freud 1939/2004, p.14.

do verbo *berichten*- relatar, informar, e que curiosamente dá origem à palavra *die Berichtigung* que significa retificação, correção.

Die Geschichte tem origem na palavra “*geschiht*” do alemão medieval (*Mittelhochdeutsch*), cuja raiz, por sua vez, é o termo “*Giskiht*”, oriundo também do alemão medieval (*Althochdeutsch*) e que vem a significar “*der Ereignis*”: acontecimento, do verbo *ereignen*- suceder, acontecer, possuindo por sinônimos “*der Zufall*”: o acaso e “*der Hergang*”: acontecimento, desenrolar. Há também o verbo “*geschehen*” traduzido como acontecer, ter lugar, ocorrer e que tem relação mais direta com *die Geschichte*.

Die Historie é uma palavra latina que vem do grego “*historein*” e que significa originalmente “inquirir”. *O historisch* é um adjetivo para história, isto é, caracteriza aquilo que é *histórico*.³⁶

O termo *die Geschichte* aparece no texto freudiano (1939/2004) como uma referência específica ao acontecer-histórico, aos eventos reais que têm lugar em um determinado local, dentro de uma cultura. Ele designa ocorrências materiais e factíveis. Sua utilização se exemplifica nas passagens em que Freud trata da história (do acontecer) do povo judeu na tentativa de reconstruir suas origens tomando indícios historiográficos (*die Geschichtsschreibung*) e paradoxos presentes na saga de Moisés, que poderiam apontar para peculiaridades da vida desta figura histórica que estavam tendenciosamente encobertas nos mitos.

As informações históricas (*historischen*) que atestariam a existência objetiva de

³⁶ Estas acepções podem ser encontradas em qualquer dicionário etimológico de alemão, para esta pesquisa em particular, valemo-nos de: Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin, Walter Gruyter, 1989, e de Müller, Wolfgang. *Der Duden in 10 Bänden, Vol. 5 “FremdWörterbuch”*. Berlin, Bibliographisches Institut, 1982.

Akhenaton e de sua dinastia, no Egito, são compreendidas pela palavra *die Geschichte*, e Freud se vale de registros historiográficos sobre o assunto para dar continuidade à sua empresa. Tal como dito acima, Moisés, como um descendente da casta real egípcia, ao travar contato com uma tribo semita imigrante, tê-los-ia escolhido para desenvolver a proposta monoteísta iniciada por Akhenaton. Essa premissa, se verossímil, acarretaria em importantes conseqüências para o acontecer-histórico das religiões monoteístas, em especial, do judaísmo.

A aposta na credibilidade histórica (*die historische Glaubwürdigkeit*) de investigações (*die historischen Forschung*) e de proposições depreendidas de trechos bíblicos, por Sellin, permite a Freud remontar a origem de Moisés ao panorama político e religioso do Egito.

Diante da investigação historiográfica (*die Geschichtsforschung*), as sagas constituíam uma narrativa falaciosa guiada por deformações dos fatos de modo a adequá-los a um ideal a ser difundido, descomprometida com a tarefa de registrar a verdade factual. No entanto, para Freud, houve um tempo em que a historiografia também serviu para exaltar certas personagens míticas em relatos fantásticos e contestáveis que se coadunaram ao universo das sagas. Essa oposição entre narrativa mítica e historiografia é feita mais tarde quando esta última se tornar um instrumento da ciência histórica. Mantemos aqui este antagonismo entre ambas por conta de um olhar etimológico sobre os termos que Freud lhes deu.

Tanto a *Geschichtsforschung*, a investigação historiográfica, quanto a *Geschichtsschreibung*, a historiografia pelo seu radical “*Geschicht*” se achariam mais próximas do acontecer, dos fatos, ou seja, de uma preocupação em registrar a realidade material dos eventos do que o mito, melhor definido pelo verbo *erdichten*, narrar,

inventar³⁷.

Freud faz uma diferenciação semelhante entre os personagens das sagas míticas, envoltos em brumas de ficção e de irrealidade, e as personalidades históricas (*geschichtlich*), das quais há registros fidedignos. No entanto, é também da escrita característica das sagas que ele extrai a possibilidade de que a série de divergências com a qual se depara seja engendrada por distorções propositais e tendenciosas.

Na menção à fusão entre a tribo levita oriunda do Egito e a tribo nativa de Cádiz, a posterior separação, em seguida à conquista de Canã, e a restauração dos princípios mosaicos, com intensidade ainda maior, são abordadas como sendo da ordem da *Geschichte*. É como se um núcleo significativo dos avanços em matéria de *Geist* (espírito, intelecto) concernentes ao povo judeu, que fizera seu retorno no restabelecimento de uma crença esconjurada e rejeitada estivesse contido na *Geschichte*. Mas o que tem valor de história para o que Freud estava postulando se reconstitui como uma experiência, narrada por um autor, que é, ao mesmo tempo, o seu protagonista.

Encontramos ainda a variação *die Urgeschichte* para abordar um acontecer-histórico primordial que se encontra na genealogia da religião e do povo judaicos. Tal fato estruturante seria o assassinato de Moisés, o líder espiritual e legislador dos levitas, que faz seu retorno em algumas gerações posteriores na retomada do monoteísmo mosaico original pelos descendentes da tribo do êxodo.

Todavia a *Urgeschichte* não se esgota na questão da eliminação de Moisés, ela também aparece em momentos históricos anteriores. Em *Totem e Tabu* (1913), Freud pinça a hipótese do assassinato do pai primevo como o evento central em torno do qual houve a

³⁷ cf. no capítulo 2 a etimologia das palavras em alemão que Freud empregou para se referir ao mito.

reestruturação da horda sob a chefia dos irmãos e a formação das culturas, do totemismo, das tradições e do movimento de sua transmissão às gerações ulteriores.

Esses acontecimentos primordiais (*die Urgeschichte*), em realidade, esses *assassinatos primordiais* são ocasiões diferenciadas na história de um povo. O chefe de uma horda primordial ou um líder espiritual dos judeus teria deixado marcas tão sérias e indelévels na memória das culturas em que estiveram, que foi preciso o seu apagamento do cenário social ou religioso para que se pudesse *esquecê-los* e para que suas significações pudessem retornar em um estágio temporal póstumo sob a instauração de uma cultura ou de uma tradição religiosa.

Die Historie está remetida, por Freud³⁸, a uma história conjectural cujos sentidos e ordenações se implementam por meio de analogias com fatos materiais, visando o preenchimento de lacunas deixadas pela falta de indícios materiais ou historiográficos. De acordo com as palavras correspondentes em alemão, as dimensões do acontecer e das conjecturas, ora se distinguem, ora se conjugam, seja pela própria indiscriminação no uso de Freud, seja pela complexidade em se trabalhar com uma demarcação precisa sobre o que são os fatos, seus registros historiográficos e as hipóteses históricas.

O adjetivo *historisch* abarca a dimensão das inferências, das suposições oficiais apresentadas pela ciência histórica, enquanto que *geschichtlich* remete à historiografia, à escrita dos fatos. Esta é a dinâmica entre estes termos principais no contexto dos dois primeiros ensaios de Freud, onde ele caminha em um movimento de constantes progressos e recuos, lidando com dificuldades e encontrando soluções provisórias na arduosa sustentação de suas teses nucleares.

³⁸ Freud 1939/2004, p. 14, nota de rodapé de Etcheverry.

O *historisch*, entretanto, antes do terceiro ensaio sobre Moisés, se torna uma dimensão particular que faz da história dos indivíduos e das culturas uma única experiência. A *Geschichte* e a *Historie* vão perdendo a prioridade na argumentação de Freud e cedem o lugar ao *historisch* e à verdade que ele conserva. Essa *história* traz à baila algo bastante diverso dos registros oficiais e dos fatos materiais, é por seu intermédio que Freud desenvolve uma analogia entre os processos de grupo e os processos individuais, ao mesmo tempo em que essa analogia é favorecida pela suposição deste domínio como um cerne de verdade.

Não se trata de uma verdade *material*, mas *histórica*. Com o cuidado de que essa adjetivação é reservada à construção histórica de eventos, de traumas que se desfiguram, são substituídos, deslocados, esquecidos e descontextualizados e que após um período de latência, imanente ao recalçamento a que são submetidos, retornam sob o formato de neuroses, de religiões ou de sociedades. A qualidade *historisch* presente nos relatos dos pacientes é a construção de um passado que é suposto do presente.

Nas observações sobre a tradução de Freud para o castelhano, Etcheverry³⁹ comenta sua escolha pela palavra experiência como equivalente de *die Erfahrung*, para designar a realidade material, e pelo termo vivência para definir as experiências que o paciente relata, exemplificando com o relato de Dora (1905) na descrição da cena do lago, a qual será tão importante nessa análise.

Estamos, no entanto, empregando apenas o termo experiência para designar a história e a verdade das quais Freud trata em sua obra, e que são concebidas como a experiência à qual se chega através de um trabalho de reconstrução apoiado nos

³⁹ Freud, S. Volume *Sobre a versão castelhana*, 2006, p. 39

fragmentos, nas queixas que a fala do analisando traz. O que é importante para Freud na conceituação da verdade histórica (*historisch*) não é a experiência positiva, registrada pela historiografia porque a sua escrita e os fatos que a ocupam divergem de uma verdade singular, obtida pela via das construções em análise.

Freud jamais pretendeu que o experimentado pelo sujeito fosse um fato material ou compartilhada (*die Erfahrung*) pelos seus familiares e fez da fala do paciente sobre a sua própria experiência o critério para afirmar, então, depois, o que terá podido ser a sua história. Os elementos que Freud pontua do seu lugar de analista se configuram como históricos, na medida em que a história é uma operação com a qual ele acreditava poder fazer a verdade aparecer (Lacan/1953).

Concluimos então que dentre os fatos narrados na fala, Freud recolhe traços e lhes dá o valor de peças fundamentais, colocando-os como marcos do passado que emergem através do *historisch*.

Para Lacan (1953), o fundamento do método que Freud chamou de psicanálise é a idéia de a história ser construída por uma fala que o sujeito endereça ao outro: o analista. Trata-se assim de um percurso sem nenhuma correspondência com o desenvolvimento através de estágios psicofisiológicos que culminam em uma maturação no adulto.

Não é à toa que Freud ressalta que as fases que ele descreve são fictícias e hipotéticas quando menciona os estágios de organização que a libido atravessa, em *Os três ensaios de teoria sexual* (Freud, 1905 [1915] /2004), de que já tratamos anteriormente. Mas é uma *verdade* que está em questão, uma verdade cujos restos Freud observa sem omitir quaisquer das suas dificuldades e dúvidas inerentes ao trabalho clínico que investiga, ao mesmo tempo em que propõe seus próprios instrumentos teóricos balizadores.

Para abordar o que seria da ordem da história do paciente, Freud prefere se eximir

de explicações filosóficas e de uma concepção racionalista que tornaria sua teoria incompreensível⁴⁰, tanto quanto das informações que os familiares do paciente poderiam acrescentar às suas lembranças.

Ao dissolver a necessidade de uma equivalência entre as experiências do paciente e uma teoria dos estágios do desenvolvimento humano, Freud também recusa as soluções rápidas para as lacunas que se abrem no frágil conhecimento de estágios tão remotos da história da cultura e de confirmação tão dificultosa. Visto que as lacunas e os intervalos indicadores da descontinuidade são necessários à definição de história para a psicanálise, de onde poderá surgir a verdade.

Lacan (1953) nos lembra que na anamnese psicanalítica “não se trata de realidade mas de verdade”⁴¹. Nela, a rememoração que está implicada na análise não se confunde com a reconstituição integral do passado, trata-se “menos de se lembrar do que de reescrever a história.”⁴²

*“A história não é o passado. A história é o passado tanto quanto ele foi historicizado no presente- historicizado no presente porque foi vivido no passado. O caminho da restituição da história do sujeito toma a forma de uma busca pela restituição do passado.”*⁴³

A promessa ou a construção da integralidade da experiência não se acha nos textos de Freud, o que encontramos sempre são os fragmentos, os restos que permitirão uma reconstrução *après-coup* do que foi o passado.

A idéia de reconstrução em psicanálise se faz acompanhar de uma concepção de

⁴⁰ Freud, 1918/2004, p. 103

⁴¹ Lacan, 1954/1975, p.25

⁴² Lacan, 1954/1975, p.28

⁴³ Lacan, 1954/1975, p.25

tempo definida pela palavra alemã *nachträglich*, um *a posteriori*. A história organizada num só-depois traz em si o tempo por meio do qual Freud trata a história e os traumas na infância, apontando para o efeito retardado advindo dessas experiências infantis e estabelecendo portanto, um intervalo entre o acontecimento e suas repercussões para o sujeito.

Lacan (1954/1975) relativiza a importância da determinação da época do trauma, pois se os seus efeitos são conhecidos apenas num segundo tempo, de reativação de seus traços no inconsciente, a sua face fantasmática ganha um peso maior que o evento em si. A fantasia é uma maneira de o trauma se presentificar, já que é com os restos dos acontecimentos que se imprimem na memória do recalcado que um trauma será constituído como tal.

Na construção da cena traumática primordial do *Homem dos lobos* (Freud/1918), Lacan (1954) sublinha que o trauma é uma noção em que se somam a fantasia e o evento, mas é a fantasia que prevalece pois é ela que constrói a memória do fato- seja através de um sonho, de uma experiência que é prontamente conectada a uma outra, que por sua vez, da condição de perda no tempo, é reevocada- e que instaura o passado refrescando uma impressão que, para Freud, só poderia estar no passado, numa anterioridade que precede a rememoração e os efeitos de um acontecimento.

A idéia de dois tempos e de um intervalo entre eles para a incidência do trauma, tem início nos *Estudos sobre histeria*⁴⁴, onde a apresentação de alguns casos dá conta de ilustrar como Freud desenvolve a lógica de uma escala temporal dada a posteriori, distinta do tempo objetivo e compartilhado, para explicar a gênese do trauma e seu lugar de origem, como psíquico e não material.

⁴⁴ Freud, 1895/1996.

Assim podemos lê-lo na história clínica do *Homem dos lobos*⁴⁵, na qual Freud (1918/2004) postula que os sonhos do paciente revalidavam numa posteridade temporal (*die Nachträglichkeit*) através de seus elementos uma das experiências de sua história que se dera anteriormente. Neste caso, o fato fora a observação do coito entre os pais que ocorrera dois anos antes segundo a cronologia que Freud constrói com as informações do relato.

Do núcleo da experiência recalçada do paciente se irradiaram algum tempo depois os seus efeitos, despertados por outras experiências com a irmã ou com a babá, ou por fantasias que surgem no primeiro afloramento da sexualidade e que é contemporâneo das primeiras investigações sexuais do paciente. O sonho então parece assumir uma das formas deste despertar posterior das impressões de sua observação dos pais e, da permanência dessa experiência sob a amnésia do recalçado “uma das formas mais vivas da memória.”⁴⁶

Um outro ponto a considerar quanto ao homem dos lobos é a falência de uma dialética entre a realidade e a fantasia. Pode parecer-nos curioso e paradoxal que do aspecto de incerteza de um sonho de infância, Freud resgate uma parte do que constituirá neste caso, as demarcações históricas. Num movimento paralelo, Freud torna a mencionar como já o fizera em momentos anteriores⁴⁷, a relevância de conhecer as fantasias do paciente e de como elas se plasmam nas cenas de contos populares para a infância, e afirma que as fantasias agem como lembranças que escondem, sob uma cena de significação oposta, uma peça da “verdade histórica.”⁴⁸

Notemos também que Freud obtém as informações do paciente e que a

⁴⁵ Freud, S. De la historia de una neurosis infantil. In: *Sigmund Freud obras completas, volumen XVII*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 2004

⁴⁶ Lacan, J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: *Écrits I*, Paris, 1966, p. 28

⁴⁷ cf, por exemplo, Freud/1908, “O romance familiar dos neuróticos” .

⁴⁸ Freud, 1918, p.20

determinação da realidade do passado advém de uma certeza obtida de um trabalho que o próprio *Homem dos lobos* teve de fazer com suas lembranças. Por que então a extrema preocupação com determinar datas, e fatos que poderiam situar com precisão a época de irrupção dos sintomas, prescindindo das informações dos familiares do paciente?

Se a fantasia se confunde com a realidade experienciada, ou melhor, se a fantasia é a essência da realidade psíquica e da experiência do sujeito, como estabelecer em que momento a veracidade do fato sucumbiu ao desejo de obscurecê-lo com a cena de uma lenda ou da vida de um personagem heróico contada por um parente?

*“Podemos pensar, neste ponto, que o procedimento de Freud tenha como objetivo situar o paciente nas suas formas de apreensão, de entendimento, da realidade que o cerca, nas suas formas de se posicionar nas relações com os que lhe rodeavam, bem como, nas suas respostas ao que lhe era colocado pelos acontecimentos sexuais cotidianos.”*⁴⁹

O critério de Freud, vêmo-lo assim fundar-se sobre um lugar ao qual só a fala pode emprestar uma realidade, que não será mais exclusivamente material, mas histórica, posto que terá sua existência afirmada numa construção do paciente em análise. Pois é apenas através do posicionamento do homem dos lobos frente a cada um dos adultos e crianças que formavam o círculo de suas relações na infância, e do impacto dos contos e lendas que pôde então, formar-se a sua experiência, isto é, a sua história. Por meio de um trabalho com a palavra é que o paciente toma posse de uma história que aparece como a resultante de uma operação feita com suas lembranças e fantasias.

Assim, os sonhos também se incluem como fontes confiáveis do material obtido,

⁴⁹ Lo Bianco/2002, p.148.

pois as relações que há entre as figurações oníricas e os significados a elas atribuídos, revelam traços da verdade sobre o sonhador e as impressões que ficaram retidas do que foi experienciado. A realidade e as lembranças precisam entrar no crivo que a fala contém, o seu aspecto verídico só adquire valor para a análise, se estiver em conformidade com a *realidade psíquica* lograda com o relato.

Um sonho de angústia como o da árvore repleta de lobos sobre seus galhos, então, ressignifica e confirma a efetividade de um acontecimento anterior, pelos meios da fala, “na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo(...)”⁵⁰ e sendo suas operações as da história, “na medida em que ela constitui a emergência da verdade no *real*”⁵¹ da palavra.

As queixas e convicções que os pacientes levaram a Freud coincidem com a elaboração de um mito individual⁵², no qual a história se desloca do plano cronológico e da ambição de se identificar com uma reescritura do passado, visto que a infância do paciente e o momento preciso que poderia ter desencadeado seus sintomas, responsável pelo núcleo traumático, não são mais passíveis de uma descoberta ou de um desvelamento⁵³.

Freud (1918/2004) mostra uma obstinação em obter as datas, a idade do paciente por ocasião de algum acontecimento ou trauma, com o material inexato e duvidoso que constituía o relato do próprio paciente para estabelecer um quadro cronológico como o que encontramos com as informações que o *Homem dos lobos*⁵⁴ ou o pai de Hans⁵⁵ lhe levaram.

⁵⁰ Lacan, 1953/1966, p. 134.

⁵¹ Lacan, 1953/1966, p. 134.

⁵² Cf. “O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose” 1952, in: Lacan, J. *O mito individual do neurótico*, Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro, 2008.

⁵³ Lo Bianco, A. C. A Cena Real Construída no Homem dos Lobos. *Estilos da Clínica*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 146-155, 2002.

⁵⁴ Cf. De la historia de una neurosis infantil (1918). In: Freud, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XVII, p.1-111.

É sempre sobre o que há de impreciso, com os fragmentos do que se perdeu, das ficções e fantasias nas lembranças dos seus pacientes que ele assenta *a certeza* de sua interpretação e de suas construções (Lo Bianco/2002).

Ao invés de escutar as histórias, buscando uma facticidade que nada pode lhe assegurar, Freud busca uma precisão em elementos singulares cuja materialidade é sonora, e a sua garantia é a de que o que surge na fala possa tornar a ser dito e redito em outras ocasiões, e por que não, reeditado. Foi desses elementos⁵⁶, que não aparecem diretamente, escapando do foco de atenção, que Freud extraiu os sentidos para os sintomas e um histórico para cada um dos seus pacientes (Lemérier/1997).

A partir das considerações deste capítulo, notamos o quanto Freud (1900, 1918, 1937/2004) nos instruiu em uma conceituação particular de interpretação que não se fia em decodificações de símbolos, que pretenderiam fornecer ao paciente um significado unívoco de sua vida mental com base nos relatos dos sonhos. Dos atos falhos que brotam de sua fala: como palavra fora do lugar, esquecimento, lacuna ou chiste, é que a análise poderá advir como um trabalho que se dá entre analista e paciente.

Com a inovação freudiana dos modelos de verdade (1937, 1939/2004) e de conjecturas históricas (1913/2004), lapidados por Lacan (1953/1998), a práxis psicanalítica pode ser lida como uma espécie de descortinamento, não de verdades factuais ou sólidas asseverações, mas das vicissitudes intrínsecas à construção.

⁵⁵ Cf. Análisis de la fobia de un niño de cinco años. In: Freud, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.X, p.1-118.

⁵⁶ Cf. a idéia do “débris”, do resto em: Lemérier, B. *Les deux Moïse de Freud (1914-1939): Freud et Moïse, écritures du père I*. Paris: Érès, 1997.

Capítulo II

Os mitos de Freud

“O valor de uma ‘ficção’ dessa espécie (...) depende de quanto se pode alcançar com sua ajuda.”⁵⁷

⁵⁷ Freud, 1926/2004, p. 262

Como procuramos evidenciar no primeiro capítulo, nosso ponto de partida foi a tematização do mito como uma *versão histórica* na qual Freud (1939/2004) supõe existirem desfigurações que nublam o acesso a uma verdade sobre o passado investigado, e que se colocam como o signo e o resíduo da verdade na narrativa mítica.

Duas décadas antes, em *Totem e Tabu* (1913/2004), Freud sustentara um diálogo crítico, com seus contemporâneos⁵⁸, sobre as origens do tabu do incesto e do totemismo, antes de expor sua própria versão sobre as circunstâncias físicas e "psicológicas" dos primórdios da vida da humanidade. Acrescentamos a essa tese fundamental de *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939/2004) as teorias da etnologia que Freud revisou (1913/2004) e as conjecturas que ele propõe ao ousar ir mais longe do que os autores do campo, e estender o quadro original sobre a primeira forma de sociedade humana, inserindo conjecturas psicanalíticas.

Observamos na evocação do mito do nascimento dos heróis e do mito de abandono que assombram a biografia que foi fixada nos registros escritos sobre Moisés, o trabalho de Freud (1939/2004) com a modalidade narrativa que caracteriza os mitos e as peripécias dos heróis, através dos substantivos *die Dichtung e die Erdichtung*, e do verbo *erdichten*. Em função da riqueza semântica que existe na formação desses vocábulos, parece-nos oportuna uma investigação mais detida.

O verbo *erdichten* é definido nos dicionários⁵⁹ como “inventar histórias (falsas)”. A raiz desse verbo é bastante rica; seu radical “dicht” dá origem a inúmeras palavras em alemão, como por exemplo: *Dichter*, o poeta, e *Gedicht*, o poema ou uma poesia; ainda num sentido mais abstrato é o termo, *Dichtung*, mais abrangente e podendo significar

⁵⁸ Frazer (1922/1986), Morgan (1877/2005) e Tylor (1871/2005)

⁵⁹ Kluge /1989.

tanto poesia, atividade poética, quanto obra literária, literatura ou ficção.

O que é mais interessante, contudo, é o sentido primitivo -e ainda corrente- do verbo *dichten*. Ele também vem a significar impermeabilizar, tapar, vedar, *colocar camadas*. É o movimento de se preparar um ambiente para a calefação (por isso *Dichtung* pode significar também, simplesmente, vedação). Isso mostra que em alemão, o sentido originário de poesia e de criação literária estava estreitamente ligado a essa idéia de se arrumar por camadas, um sentido, o que nos lembra o *texto* das línguas latinas, apontando para um *texere*, isto é, o tecer, fazer tecido, construir sobrepondo ou entrelaçando.⁶⁰

Na qualidade de uma *Erdichtung*, de uma ficção, podemos analisar o mito levando em conta as duas acepções que o vocábulo em alemão possui: o sentido da invenção poética, e das lendas assim como a idéia de algo que se estrutura por camadas. Nos diferentes níveis que se entrelaçam, podemos reconhecer uma relação com a concepção estruturalista dos mitos⁶¹, onde a teia de relações entre suas camadas produz uma lógica, um significado intrínseco à sua urdidura, integrando os elementos dispersos em uma rede de significados, assimilada por um contexto cultural sob a forma de uma narrativa.

Onde estão os mitos?

Reconhecemos na obra de Freud a complexidade que há no uso do mito, independentemente do texto ou do tema coadjuvante que é oferecido ao leitor. Vemos o

⁶⁰ Kluge /1989.

⁶¹ Sobre a concepção do mito na obra de Lévi-Strauss ver a discussão no capítulo IV desta dissertação, intitulado *Antropologia estrutural e psicanálise*.

mito, por exemplo, como portador das mesmas operações que o mecanismo simbólico que Freud (1900, 1932/2004) encontrou na formação dos sonhos.

Sem pretender identificar essas duas linguagens, já que “*o processo do trabalho do sonho é algo inteiramente novo(...)*”⁶² Freud acha uma correspondência na fabricação de suas figurações e pontua que enquanto o sonho contém um acesso à atividade mental do sonhador, o mito veicula um conhecimento sobre os primórdios da vida humana.

Através do tema do símbolo, Freud aproxima os mitos e os sonhos, mas se pergunta se é possível supor que os mitos representem encenações de processos anímicos, sem outro propósito senão o da mera figuração. Mas como “não se pode dar uma resposta segura até que se tenha compreendido a essência do mito”⁶³, Freud investe em comparações e reversões dos elementos de um mito em busca de um esclarecimento, pois nele elementos puramente fantásticos se entrecem aos fatos e para se atingir o seu núcleo histórico, é preciso trabalhar com a narrativa.

Assim como os mitos, os sonhos são um código que, antes de serem empregados, exigem uma análise de seus símbolos; mas à diferença dos últimos, para os primeiros há um conjunto de significados universais que são simbolizados por elementos semelhantes que se repetem nas histórias. Para o texto do sonho, não há manuais que reúnam todos os significados possíveis, o analista só pode contar com as associações e as cadeias de pensamento do sonhador, e é este que poderá construir uma significação para as cenas oníricas que relata ao analista.

Ao constatar que os mitos e os sonhos têm uma configuração semelhante pelo uso que fazem dos símbolos e pela inversão do seu conteúdo manifesto, Freud (1931/2004)

⁶² Freud, 1932/2004, p. 17

⁶³ Freud 1931/2004, p. 177

comenta que um fato precisa sofrer muitas desfigurações para que possa ganhar o formato fantástico de um mito. Tais alterações seriam tão acentuadas como aquelas com que o analista se depara na interpretação dos sonhos de um paciente e na construção da história de sua infância, e que são extremamente significativas como vias de acesso à sua vida mental. O sonho e o infantil são a substância do psiquismo, enquanto que o mito é uma estrutura que porta os vestígios das civilizações arcaicas.

No entanto, Freud (1932/2004) enfatiza a importância da particularidade que o seu modelo de interpretação propõe, formulando assim uma definição de sua técnica como uma construção a se fazer pelo trabalho do sonhador na associação livre, pontuado pelo analista. Desse modo, Freud insistia na função indispensável da história singular como a matéria-prima das construções e dos sentidos que o analisante fornece ao material onírico.

O saber dos mitos não poderia servir como endosso de sua teoria, substituindo o trabalho do analisando de reconhecer as imagens do seu relato como próprias. Tampouco a sua teoria servia como um manual a ser aplicado ao relato, sem antecipá-la à singularidade de cada análise, Freud se comportava como se *“cada caso [devesse] ser estudado em sua particularidade, como se ignorássemos tudo da teoria.”*⁶⁴

Comparando os mitos de Prometeu e de um dos episódios da saga dos doze trabalhos de Hércules em que são esboçadas prerrogativas contraditórias e complementares para o controle do fogo, Freud (1931/2004) assinala um ponto em comum entre esses mitos. No de Prometeu, há a proibição de se apagar o fogo pela ameaça de fazer os homens retornarem à sua escuridão inicial. No mito de Hércules, a interdição de apagar o fogo se inverte na única solução, quando ele ganha as proporções de um incêndio e torna a ameaçar

⁶⁴ Lacan, 1952/2004, p. 18

a humanidade.

Freud declara que esta característica da “sensibilidade mítica”⁶⁵ de transformação dos conteúdos no oposto é a única verdade obtida através da comparação entre os dois mitos mencionados. *“De fato, é como se a façanha de um dos heróis fosse compensada pela do outro.”*⁶⁶

Com a análise do mito de Prometeu como figuração da história da aquisição do fogo pela humanidade, Freud mostra como os mitos encerram em seu conteúdo as reminiscências da humanidade, mas tais lembranças trazem o seu núcleo histórico desfigurado.

*“Essas desfigurações são do mesmo tipo e não, mais graves do que as que cotidianamente reconhecemos ao reconstruir, a partir dos sonhos dos pacientes suas experiências infantis recalçadas(...).”*⁶⁷

No texto sobre os três cofres (1913/2004), a questão principal gira em torno do movimento de Freud para recuperar o tema original de um mito que estaria presente no enredo de contos populares ou de peças trágicas, como por exemplo em *O rei Lear*, de Shakespeare.

Freud parte da mesma idéia que aparecerá em 1939, de que há num mito alguns resíduos que sobreviveram às desfigurações das obras que os recontaram e que alteraram o seu significado primeiro. Sugerindo, no princípio, essa manobra dos textos literários e da apropriação que fazem das lendas arcaicas, na verdade, Freud exemplifica suas idéias e seu método de análise através de um desmonte da tragédia shakespeareana.

Valendo-se mais uma vez da substituição e da inversão de personagens e outros

⁶⁵ Freud, 1931/2004, p. 177

⁶⁶ Freud, 1931/2004, p. 177

⁶⁷ Freud, 1931/2004, p. 176.

elementos das narrativas, Freud (1913) expôs, junto ao que estava oculto sob as contradições que observava ao comparar as versões de uma mesma história, uma intenção e um ensinamento que o seu autor desejava acrescentar à história original.

Freud (1913) joga com as comparações e substituições dos símbolos míticos que reaparecem modificados nos contos, nas peças teatrais e nos sonhos dos pacientes, inserindo neles interpretações e submetendo seus temas a uma interpretação psicanalítica.

“Até aqui, estivemos acompanhando o mito e sua transformação, sendo de se esperar que indicamos corretamente as causas ocultas da transformação. Podemos agora voltar nosso interesse para a maneira pela qual o dramaturgo fez uso do tema. Ficamos com a impressão de que uma redução do tema ao mito original está sendo realizada em seu trabalho, de maneira que, uma vez mais, temos a sensação da comovente significação que foi enfraquecida pela desfiguração.”⁶⁸

A virtude que Freud encontra nos mitos gregos ou germânicos é um tipo de estruturação análoga à do sonho, mas os meios de interpretação que a psicanálise utilizará e os resultados a que chegará sobre ambos são diferentes. A origem das deusas mitológicas conhecidas como Parcas pode ser desvendada com o auxílio das teorias mitológicas⁶⁹. O simbolismo que tem um sonho, por sua vez, ultrapassa as significações comuns e generalistas dos seus elementos, é por isso que o conhecimento dos mitólogos pode ser empregado apenas para elucidar o enredo do mito e as suas significações.

⁶⁸ Freud, 1913/2004, p. 312.

⁶⁹ “Colocaremos de lado por enquanto a tarefa de inserir a interpretação encontrada em nosso mito e escutaremos o que os mitólogos têm a ensinar-nos sobre o papel e a origem das Moiras.” (Freud/1913, p. 313)

O dramaturgo nos leva mais próximo do tema antigo, para Freud(...) *A revisão regressiva que assim aplicou ao mito, desfigurada como foi pela transformação prenhe de desejo, permite-nos vislumbres suficientes de seu significado original para capacitar-nos a chegar também a uma interpretação alegórica superficial das três figuras femininas do tema.*⁷⁰

Para as formações do sonho, é somente o sonhador quem deve fornecer a cadeia de pensamentos que a ela está relacionada, e levar luz aos aspectos estranhos e enigmáticos. Num mito, já que o seu aspecto fictício pode ser rapidamente convertido a padrões de significado que se repetem, dessa decomposição que obedece a uma generalização de significados, a questão da história particular se exclui da sua decodificação.

Sendo assim, o significado dos mitos não pode contribuir para a descoberta do significado de um sonho, mas para Freud (1908), eles são figurações úteis, pois esboçam os processos anímicos dos homens de outrora, e que já eram conhecidos pela psicanálise, assemelhando-se aos contos populares, de que poetas e escritores se serviam para criar suas histórias.

Enquanto Freud (1908/2004) associa o fantasiar poético aos produtos da vida mental como os sonhos e as fantasias de vigília do escritor, refere-se ao mito como uma das formações da “psicologia dos povos”⁷¹, que são provavelmente histórias sobre as fantasias de “nações inteiras”⁷², “os sonhos seculares da humanidade jovem”⁷³.

Aplicando suas teorias ao mito, Freud pensava ser possível conhecer os desejos mais ancestrais dos homens do passado, além de permitir “tanto colocar novos problemas,

⁷⁰ Freud, 1913/2004, p. 317, grifo nosso.

⁷¹ Freud 1908/2004, p. 134

⁷² Freud 1908/2004, p. 134

⁷³ Freud 1908/2004, p. 134

quanto ver sob uma outra luz os que já foram elaborados e contribuir para solucioná-los.”⁷⁴

Alguns anos mais tarde nas suas considerações sobre a análise leiga (Freud/1926), ainda que pareça ser mais necessário a um analista ser instruído no saber da mitologia e da história da civilização do que nos modelos da medicina, mais uma vez Freud afirma que não são os conteúdos míticos ou históricos que servirão a este como uma ferramenta de decifração dos enigmas dos sonhos e das impressões de vigília do paciente.

No pós-escrito à análise dos mecanismos existentes na paranóia que Freud (1912/2004) empreendeu a partir das memórias de Schreber, ele menciona uma divergência encontrada naquilo que se manifestou no paciente como um delírio de transformação em mulher, como a condição para sua redenção, e um mito histórico da redenção que ele encontrara no pensamento mágico da família primordial e que notava como uma tendência a repetir-se nas fantasias dos neuróticos.

*“O fator adicional, que faz a redenção depender de o homem transformar-se previamente em mulher, é fora do comum e em si próprio desconcertante, visto apresentar divergência muito ampla do mito histórico que a fantasia do paciente se propõe reproduzir.”*⁷⁵

Podemos compreender esta inconsistência entre o que Freud ressalta no caso e o modelo que se poderia esperar encontrar, a partir de duas maneiras não-excludentes. Esta observação sobre um elemento do caso de Schreber se aproxima das condições do simbolismo no sonho ou no mito atendendo à presença de inversões e contradições encontradas entre diferentes mitos e entre os muitos relatos dos pacientes.

⁷⁴ Freud, 1913 b/2004, p. 187.

⁷⁵ Freud, 1912/2004, p.75-6.

Este exemplo pode ser interpretado como uma mera variação, ou pode demonstrar-nos como Freud lida com a teoria e a práxis clínica, sem abreviar longas discussões para compreender a apresentação através da qual ele toma conhecimento de um caso, sem evitar correções e adjunções recorrentes aos seus conceitos.

A inversão de um elemento, no exemplo de Schreber (Freud/1912), mostra como se entrelaçam as peças de uma história clínica de maneira análoga ao *texere* de um mito, é nesta particularidade estrutural que se encontra o foco das comparações de Freud e não na confirmação ou na equivalência entre os seus conteúdos e sentidos.

Édipo: o início da história

Com respeito ao mito de Édipo, a consolidação dessa metáfora explicativa das vicissitudes do sujeito (Lacan/1970) tem em Freud⁷⁶ o estatuto de um complexo nuclear das neuroses, exprimindo as relações fundamentais da criança com os pais ou com os que se ocupam dela na infância, junto aos seus percalços na descoberta da diferença sexual e nas investigações sobre a origem dos bebês. (Freud, 1921/2004).

Desde *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/2004), os desejos e conflitos edipianos ocupam uma posição de destaque junto à primeira formulação da estrutura do aparato anímico e vinculado às fantasias sexuais que investem a figura dos pais como a forma primeira do desejo infantil.

A essa rede de situações, Freud (1908) dá a consistência de um estágio: *o romance*

⁷⁶ cf *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910), *Totem e Tabu* (1913) & *O eu e o isso* (1921).

familiar dos neuróticos, onde reside a origem de toda a ficção. Ao tratar do mito dentro de uma discussão sobre os acontecimentos da vida infantil, Freud afirma que nas fantasias infantis a que a análise remonta é onde se acha o meio para se entender o mito.

Mas de que mito se trata? Parece-nos que Freud se refere aos mitos, às ficções produzidas pela fantasia infantil ou tomadas de contos de fadas, que substituem e constroem a realidade das relações familiares na qual as crianças vivem.

Seja em decorrência de experiências como o nascimento de um irmão, os castigos, os ciúmes ou as rivalidades da sua própria relação com os outros, é justamente este “o pano onde se talham”⁷⁷ essas histórias míticas (*die Dichtung*), nas quais a criança inventa uma outra origem para si mesma, colocando-se como herdeira de pais nobres. Mas para Freud, a importância de retomar esse estágio na análise é a de trazer à tona impressões antigas das primeiras relações das crianças com seus pais, época em que esses eram endeusados.

A fantasia neurótica e infantil, nos diz Freud (1908, 1913/2004), atinge o nível de uma produção mítica, de uma atividade criadora análoga às histórias dos mitos coletivos, assim como à base da invenção poética e literária. Essa fantasia reencena o tempo mítico da infância e expressa o lamento por uma idade feliz e extinta, que encontra nestes termos uma forma de ser lembrada.

O Édipo então fornece a Freud (1900), além da substância que constitui o infantil, uma ficção-modelo para a fundação do psiquismo sob a ótica de um conflito necessário, interno às relações e aos sentimentos de ambivalência que esse complexo manifesta. Pois a essência dessa história, isto é, os desejos incestuosos e agressivos, também possibilitaram a Freud validar sua teoria com dados de sua auto-análise: “ *Eu mesmo vivo tudo o que pude observar, como ouvinte, nos meus pacientes. (...) Descobri em*

⁷⁷ Freud, 1908, p. 218

mim, como em toda parte, sentimentos de amor por minha mãe e de ciúmes por meu pai.”⁷⁸

Acreditamos que a universalidade afirmada com relação ao Édipo, que muitas vezes é criticada como falaciosa, pertence à esfera das observações de Freud, “à atitude afetiva na relação com a família”⁷⁹ e de onde ele parte para consolidações na dimensão da teoria. Esta indicação de um grau universalizante do Édipo pertence ao domínio de sua clínica e das confirmações de uma estrutura de relações que ele soube perceber repetindo-se nos casos de que tratou. A história que é remontada à uma situação conflitual e incestuosa permite a criação do primeiro mito individual, como a cena inaugural, inconsciente, que só pode ser acessada pela via de uma exemplificação mítica.

A partir de 1905, e até os últimos acréscimos e revisões que marcam o texto dos *Três ensaios sobre a sexualidade* (Freud, 1905/2004), o Édipo se desprende de sua primeira concepção bastante atrelada ao *texere* da tragédia grega e assume uma função mais próxima do domínio factual e cotidiano da experiência do sujeito. Sobre esta questão, Freud (1924, 1932/2004) descreve quase com minúcias a passagem do menino e da menina e a diferença nos destinos com que cada sexo sai desta experiência. A saída do Édipo organiza o campo pulsional do sujeito e determina também seu tipo de escolha de objeto de amor.

Sobre essa saída ou declínio do complexo, Freud comenta, em 1924, que:

“As análises parecem demonstrar que é à experiência de desapontamentos penosos (a que se deve o declínio). A menina gosta de considerar-se como aquilo que seu pai ama acima de tudo o mais, porém chega a ocasião em que tem de sofrer por parte dele uma

⁷⁸ Freud, 1897/1986, cartas 70 e 71 a Fliess.

⁷⁹ Freud, 1919/2004, p. 257.

dura punição e é atirada para fora de seu paraíso ingênuo. O menino encara a mãe como sua propriedade, mas um dia descobre que ela transferiu seu amor e sua solicitude para um recém-chegado.”⁸⁰

A ficção mítica do Édipo, podemos bem o pensar, se transforma pela via da teorização e da escuta clínica, na descrição freudiana do infantil e que tende a ser atualizado na transferência sobre o analista. A tragédia antiga se encarna então na realidade psíquica, como mito -história- atual e individual.

Em 1926, Freud retoma a versão trágica de Édipo. Ao analisar o texto de Sófocles e escrever sobre a sua importância, Freud traz à tona a mesma explicação que havia sugerido em 1896⁸¹ nas suas cartas a Fliess e, em 1900 na *Traumdeutung*. Os sentimentos ambivalentes, de amor e de agressividade, assim como os sonhos de angústia que pareciam realizar um desejo incestuoso do paciente, lembravam a Freud os acontecimentos dessa antiga lenda grega.

Frente a um interlocutor leigo, Freud identifica na situação trágica a manifestação de desejos que não são apenas do herói, mas que também expressam o universo subjetivo de todos os homens. O mito que o texto desta tragédia encena mostra como a antiguidade encarava as relações ambíguas, de amor e de rivalidade, entre pais e filhos (Freud,1926/2004).

Trabalhando com os eixos de um mito e extraindo deles um significado, Freud (1926/2004) intentava dar destaque à correspondência entre as relações edípicas que ele expôs com seu material clínico e o que contam as lendas. Ao mesmo tempo, ressalta que

⁸⁰ Freud, 1924/2004, p. 220

⁸¹ Freud 1896/2004, carta 78

não se trata de validar suas teorias pelo relato mítico, pois a confirmação que ele buscava vinha de deduções e observações da própria clínica das neuroses.

A mitologia foi para Freud (1926/2004) a principal testemunha dos tempos primevos e não um endosso para a teoria das neuroses. As descobertas da psicanálise não seriam asseveradas pelo legado mitológico mas estariam em conformidade com ela. O mito, então, é usado como uma ilustração dos pensamentos e desejos da humanidade primeva, representando um inventário fidedigno através do qual é possível conhecer o funcionamento das relações sociais, das religiões e das crenças do passado.

O objetivo de Freud nesta época -1926- era discutir as questões levantadas pela análise leiga, e ao apresentar suas teorias a alguém não-familiarizado com a psicanálise, ele buscava tornar críveis as conclusões que havia obtido, através de uma comparação entre estas e o cenário das narrativas antigas que falam sobre os sentimentos da humanidade no passado.

Diante de um leigo⁸² desconfiado e pasmado com as perturbadoras revelações psicanalíticas sobre a infância e a sexualidade, Freud (1926) lança mão da verossimilhança de um *cadre* que os mitos já tentavam fornecer aos estudiosos há muitos séculos, mas ao qual nenhum havia dado a devida atenção. Destacando, assim, do mito o seu recurso persuasivo, Freud o utiliza para convencer o seu interlocutor imaginário (1926/2004), e para sugerir que a descrição das perversões e da degradação humanas já havia sido feita pela Antigüidade. Em tal caso, “*O mito não funda a teoria, mas possui virtudes inestimáveis para persuadir sem chocar os leitores*

⁸² “O título deste pequeno trabalho não é claramente inteligível. Portanto, eu o explicarei. ‘Leigo’ = ‘não-médico’; e a questão é se os não médicos bem como os médicos devem ter permissão para praticar a análise.” in: Freud, 1926/2004, p. 209.

recalcitrantes.”⁸³

Nossa intenção, no entanto, é ultrapassar uma interpretação *naïve*⁸⁴ que afirma que o mito para Freud termina neste ponto, encerrando-se em meras analogias espaçadas e confusas quanto ao que nosso autor de fato visava em tais aproximações. Sob o ângulo de nosso tema, a obra de Freud não se furta à sorte de efeitos do ato de enxertar o mito na práxis psicanalítica, sugerindo gradativamente algumas coincidências entre os elementos da clínica da neurose e a combinação entre símbolos sobre a qual o mito se assenta.

Podemos perceber as repercussões das similitudes que achamos desde algumas cartas a Fliess (Freud/1897), sobre a gravidez que parecia haver nos significados dos signos mitológicos assim como das próprias experiências de Freud, e que se repetiam com ligeiras variações nos casos de alguns pacientes, numa especulação sobre psicomitologia até a formulação teórico-mítica de uma pulsão cuja meta era fazer o organismo vivo retornar a um estado inorgânico inicial (Freud/1920), tal como veremos mais adiante.

Os mitos endopsíquicos⁸⁵, um assunto recente que ocupava a atenção de Freud por volta de 1897, é definido ao seu amigo Fliess como ilusões de pensamento, percepções internas ao aparelho psíquico que são projetadas para o exterior e investem, então, o universo, o tempo futuro, e o desconhecido, mas que continuavam sendo construções puramente humanas (Freud 1913). *“Imortalidade, recompensa tudo mais são figurações*

⁸³ Freud (1926/2004), p. 244.

⁸⁴ cf. A sessão “Psicanálise e Mitologia”, de G. Sissa. In: KAUFMANN, P., 1996.

⁸⁵ Freud/1897/2004, carta 78.

de nosso interior psíquico... psicomitologia”⁸⁶, resumindo uma prolongada suposição desses mitos endopsíquicos como resíduos no psiquismo da história e dos modos de pensamento de épocas arcaicas da humanidade.

Mas se o mito não se esgota nesta propriedade de seduzir um ouvinte não familiarizado com a psicanálise, como ele passará a ganhar uma importância que vai além da analogia?

Totem e Tabu, o único mito moderno⁸⁷

Desde *Totem e tabu* (1913/2004), vemos o movimento de Freud para fazer o mito participar da teoria, como uma ferramenta que viabiliza o prolongamento da sua argumentação num avanço sobre o plano especulativo. Decolando do solo teórico das obras etnológicas, Freud trata suas hipóteses em um encadeamento lógico e histórico. Antes de expor sua própria versão sobre as circunstâncias físicas e “psicológicas” dos primórdios da vida da humanidade, ele sustentou um diálogo crítico, com seus contemporâneos⁸⁸ sobre as origens do tabu do incesto e do totemismo.

As lacunas que Freud (1913) encontrara no conhecimento etnológico eram o que os estudiosos objetavam diante do fracasso em se obter uma explicação consistente para o tabu do incesto. São muitos os autores que Freud relembra em sua investigação sobre a origem da interdição e sobre a definição de totem. No entanto, sem interromper seu

⁸⁶ Etcheverry/2006, p.28-29

⁸⁷ “C’est bien pourquoi l’importance de ‘totem et tabou’, c’est d’être un mythe et, on l’a dit, peut-être le seul mythe dont l’époque moderne ait été capable.” (Lacan 1959/ 1991, p. 210)

⁸⁸ Frazer (1922/1986), Morgan (1877) e Tylor (1871/2005)

trabalho por conta da impossibilidade de se reportar a uma história contínua unindo passado e presente, Freud estabelece uma *continuidade necessária* que inclui os hiatos no seu procedimento.

Por hiato, entendemos as discontinuidades com que se depara um ramo do saber que visa a recuperar uma perspectiva do passado através de uma sucessão cronológica dos acontecimentos. Sem ignorar a distância que havia entre as suas proposições e a teoria especializada, é em favor deste *écart* diferenciado que a questão dos hiatos na história é colocada por Freud, apresentado-se como uma condição que estimula a historização e lhe dá origem.

A continuidade estabelecida entre as afirmações da história e da sociologia e as conjecturas que a interpretação psicanalítica fornece será então a base do mito científico de *Totem e tabu* (Freud, 1913/2004).

A construção de uma conexão entre as experiências que os neuróticos narravam na clínica e as formas de pensamento mágicas da cultura, da religião e das lendas primitivas são o viés pelo qual Freud rompe a cisão entre o que seria uma psicologia de indivíduos e uma psicologia de massas.

“O mito é, portanto, aquele passo com que o indivíduo sai da psicologia de massas. O primeiro mito foi, com certeza, o psicológico: o mito do herói; o mito explicativo da natureza deve ter desaparecido muito depois. O poeta que deu esse passo, com isso libertando-se da massa em sua fantasia, sabe (...) entretanto sabe achar na realidade seu caminho de regresso àquela. De fato, apresenta e remete a essa massa as façanhas de seu

*herói, inventadas por ele. porque ele vai e relata ao grupo as façanhas do herói, as quais inventou. No fundo, esse herói não é outro senão ele próprio. Assim, desce até a realidade e eleva seus ouvintes até a fantasia.(...) A mentira do mito heróico culmina no endeusamento do herói.”*⁸⁹

Para Freud (1913), os hábitos e costumes, as artes e os mitos que fundavam a vida dos primeiros povos eram bastante próximos aos do homem moderno, e portanto, seria possível considerar a vida anímica dos homens primitivos como um estágio anterior do que ele encontrou na vida mental do europeu, no início do século XX. E assim, logo na primeira página do seu livro, Freud (1913/2004) resume qual será o seu objetivo: *uma comparação entre a psicologia dos povos naturais, do ponto de vista etnológico, e a psicologia da neurose segundo a psicanálise*, em busca de algumas coincidências entre ambas.

Apesar de reconhecer a sua motivação para escrever esta obra de 1913, na leitura das noções desenvolvidas por Wundt e por Jung sobre a humanidade primitiva, no seu prólogo Freud dá relevo a uma “oposição metodológica”⁹⁰ entre as idéias que serão lidas no seu livro e os usos desses autores, interessados em complementar seus estudos sobre psicologia individual com informações sobre a psicologia dos povos.

Mais tarde, no decorrer de seu texto, veremos como o método e as conclusões de Freud se revelarão também o oposto da orientação dos etnólogos e sociólogos, como Durkheim e Frazer, o autor que Freud não se cansa de citar como um dos maiores expoentes da etnologia de seu tempo.

As razões que Freud encontrou na bibliografia científica para as características do

⁸⁹ Freud 1921/1986, p. 129

⁹⁰ Freud 1913/2004, p.7

tabu do incesto pareceram-lhe pertinentes até um certo nível, mas não traziam nenhum conhecimento sobre a gênese desse hábito, forjado em épocas arcaicas mas que se mantivera como uma condição para a sobrevivência da cultura. Dentre todas as descrições sobre como essa interdição a relações incestuosas era aplicada em regiões diferentes, Freud (1913) ressalta que parece tratar-se de uma regra universal das culturas para a qual nenhum etnólogo imaginara uma situação original que justificasse a sua instauração. Corroboravam, no entanto, a infertilidade de uma busca pela sua origem, e muitas das correntes etnográficas insistiam em se aprofundar em um estágio sempre posterior, no qual as sociedades já se achavam organizadas dentro desse princípio.

Sem se deixar tomar pelos obstáculos e até pelas impossibilidades inerentes a um esforço investigativo de conhecer o conjunto de eventos que comprovaria a necessidade de se instituir o tabu do incesto, Freud fará uso da técnica psicanalítica, estendendo seus achados na neurose obsessiva à história das primeiras sociedades, para se aprofundar “nos nexos e enunciar coisas mais precisas”⁹¹ sobre os “determinantes psicológicos do tabu”⁹².

Nos atos e medidas de defesa do obsessivo, na vida infantil, nos sonhos e nos sentimentos ambivalentes dos neuróticos, Freud (1907/1913/2004) reconheceu uma descendência das atitudes e regras que regiam os tabus nas sociedades primevas. Por intermédio desta relação entre a natureza da neurose obsessiva e a das proibições do tabu, Freud pode então utilizar “as formas singulares da neurose” para compreender “o desenvolvimento da cultura”⁹³, pois segundo ele, os neuróticos receberam em sua própria constituição um fragmento considerável dessa atitude primitiva. Em outras palavras: “*A psicanálise estabelece um íntimo vínculo entre todas essas operações psíquicas do*

⁹¹ Freud 1913/2004, p. 55.

⁹² Freud 1913/2004, p. 11

⁹³ Freud, 1913/2004, p. 78

indivíduo e as comunidades, posto que para ambos postula a mesma fonte dinâmica.”⁹⁴

Quanto à mitologia, há algumas idéias extraídas de teóricos que analisaram as leis gerais dos mitos e chamaram a atenção para a sobrevivência de fases ultrapassadas ao lado de uma fase superior, como explicação para o fato de que “*numa cultura no decorrer das épocas, os seus objetos de louvor e veneração tornam-se alvo de temor*”⁹⁵ e de evitação.

Este é um aspecto interessante pois a permanência dos estágios passados no presente é o que caracteriza a noção de tempo e de desenvolvimento do sujeito para Freud, tal como vimos no primeiro capítulo: não se trata de um progresso e de uma maturação que invalidam o passado como um tempo sem importância para os sintomas atuais de uma neurose.

Quanto às referências ao mito feitas pelos etnólogos, Freud encontrou em Frazer (1911) uma análise dos mitos naturais ligados à organização da religião e da cultura totêmicas, assim como o uso de mitos antigos como uma maneira de lembrar com clareza eventos como o sacrifício totêmico e outros acontecimentos aparentemente imemoriais.

No entanto, o que *Totem e tabu* (Freud,1913/2004) pode fornecer ao problema central do mito?

É neste texto- dentre as obras de Freud, a sua preferida⁹⁶- onde acompanhamos a construção do que ele tratará como “o mito científico da família primordial”⁹⁷, e que Lacan (1960) chamará de o único mito moderno. Apenas a partir do quarto ensaio⁹⁸, após apresentar uma recapitulação das tradições teóricas existentes sobre a interdição do incesto

⁹⁴ Freud, 1913(b)/2004, p. 188

⁹⁵ Freud, 1913/2004, p. 84

⁹⁶ conferir o comentário de James Strachey na nota introdutória a Freud,1913/2004, p. 5)

⁹⁷ Freud 1921/1986, p. 128

⁹⁸ “O retorno do totemismo na infância”, Freud 1913/2004, p.103-162.

e sua vinculação com a instituição do totemismo, é que Freud começa a traçar as bases da sua explicação para a gênese desse tabu, sugerindo que ela seja tomada como uma *“dedução histórico-conjectural.”*⁹⁹

Esta tentativa de Freud tem início com uma hipótese de Darwin -datada de 1871- sobre uma possível semelhança entre a organização que observou num grupo de primatas superiores e a que supôs ter existido dentre os homens primitivos. Para o biólogo, as primeiras sociedades teriam se resumido a pequenas hordas, comunidades governadas por um chefe ciumento, que se apoderava de todas as mulheres e impedia que os outros homens mantivessem um contato sexual ou sequer mais próximo com essas fêmeas com as quais tinham um forte laço de parentesco, o que os obrigava a buscarem companheiras em outros clãs.

Para essa suposição darwiniana, Freud (1913) encontra uma concatenação em Atkinson (1903) que *“parece ter sido o primeiro a discernir que estas constelações da horda primordial darwiniana necessariamente estabeleciam na prática a exogamia dos jovens varões.”*¹⁰⁰

Ora, este banimento dos jovens pela violência do chefe os levava a fundarem uma outra comunidade e impunha como consequência a exogamia como um fato social. Eis-nos diante de um acontecimento que, para Freud, se repetia como norma do comportamento cultural, explicando o costume da exogamia e portanto, a gênese do tabu contra relações incestuosas.

Mas Freud encontra outros autores como Andrew Lang (1905, apud Freud/1913), que embora filiem-se a esta explicação para o tabu, afirmam contraditoriamente que a

⁹⁹ Freud 1913/2004, p. 127

¹⁰⁰ Freud 1913/2004, p. 128

exogamia seria uma causa para as leis do totemismo, enquanto Darwin e Atkinson a situam como uma consequência dessas mesmas regras.

Freud admite que a psicanálise pode lançar apenas uma modesta luz sobre esta problemática através da relação da criança com os animais como uma reprodução do significado do totem para os homens primitivos. Através dos mecanismos da fobia observada em crianças, Freud identificou uma transferência dos sentimentos infantis pelo pai para a figura de um animal, que seria ao mesmo tempo temido e adorado.

Este misto de afeição e temor por um animal representante do pai parece ser do mesmo gênero do sentimento que a horda primordial nutria pelo seu chefe, identificado, por sua vez, com um animal que se supunha ser um descendente da tribo, ou uma espécie cujo sangue havia caído sobre a terra onde passaram a viver seus membros.

Mas como relacionar a origem do totemismo e dos tabus frente ao totem e à exogamia, que antecederam a civilização atual, com o quadro originário de uma horda governada por um líder irascível e autocrático que ignorava essas leis que figuram no sistema totêmico?

Freud (1913) prossegue com suas reflexões relembando as conjecturas de um outro autor Robertson Smith (1894), sobre um banquete totêmico ligado ao sistema de totens desde os seus primórdios e procura destacar de sua obra e das vastas provas que ela traz, uma identificação desse animal totêmico com os antigos rituais que envolviam animais domésticos e animais impuros, nos quais esses eram na verdade, oferecidos em sacrifício aos deuses a quem eram consagrados.

“Esses animais foram em sua origem idênticos aos próprios deuses, e os crentes no sacrifício destacavam de alguma maneira seu parentesco consangüíneo com o animal e

com o deus.”¹⁰¹

Essas espécies sagradas só podiam ser sacrificadas e comidas em festividades, na maioria dos casos, anuais, e exigiam um ritual com uma série de precauções, já que o sangue do animal morto era também o sangue da tribo. Freud seguirá esta suposição de Smith sobre a exceção feita à proibição que cercava o animal sagrado no cotidiano como uma particularidade essencial das sociedades totêmicas.

Uma representação da festa sacrificial, é o que Freud nos proporá, na alegoria das circunstâncias mentais ambivalentes de uma tribo que cumpre anualmente o sacrifício de seu animal protetor. O banquete totêmico, ocasião em que se come a carne do totem, possibilita uma renovação dos laços entre este e a tribo pela introjeção de suas características e de sua sacralidade -principalmente de sua força- que se acreditava estarem presentes em seu corpo e em seu sangue.

Por meio das investigações psicanalíticas, Freud (1913) afirma poder concluir que o animal totêmico é o substituto do pai, com relação a quem se repetia a mesma ambivalência emocional das tribos arcaicas para com os seus totens. Após a reunião de uma bibliografia que não era bem quista por muitos historiadores recentes, Freud apresenta uma combinação entre as teses do livro de Smith, a hipótese de Darwin sobre a horda primordial e os esclarecimentos da psicanálise, em um terreno onde estes três campos se ordenam numa seqüência que remontaria às origens do tabu e, por fim, tornaria razoável pensá-lo em conexão com o totemismo: relação essa que não constava na etnologia e na sociologia de então.

Contudo, se esta articulação no princípio soa absurda, ela também possui “*a vantagem de estabelecer uma unidade insuspeitada entre séries de fenômenos até hoje*

¹⁰¹ Robertson Smith/1894, apud Freud 1913/2004, p.139

separadas.”¹⁰² Freud (1913) sabia que na horda de Darwin não havia espaço para o surgimento do totemismo, mas apenas um estado de coisas avesso ao de qualquer sociedade conhecida, e que poderia ser descrita pela idéia de um clã ou de uma liga de homens que possuíam os mesmos direitos e estavam submetidos às leis comuns do sistema totêmico.

Para conceber uma configuração social atual, ou uma sociedade que já apresentasse os rudimentos da exogamia, descendendo assim da horda primordial, Freud (1913) precisaria de um acontecimento que colocasse a conjectura darwiniana como o passado primordial: a origem dos sistemas sociais. Quanto à teoria do banquete totêmico de Smith (1894), ela foi o evento situado entre ambas, unindo-as numa versão atipicamente cronológica que apenas sob a ótica psicanalítica pode ser tomada como histórica.

*“Um dia os irmãos expulsos se aliaram, mataram e devoraram o pai, e assim puseram fim à horda paterna. Unidos ousaram fazer e levaram a cabo o que individualmente lhes teria sido impossível.”*¹⁰³ Esta hipótese, que dá um desfecho ao pai da horda, é a forma pela qual Freud estabelece um laço lógico entre as teorias que lhe pareceram pertinentes para encontrar uma historização para o advento do tabu do incesto e a sua permanência sob a forma do desejo e da consciência da sua interdição na vida anímica do homem moderno.

Entretanto, para que a horda se dissolvesse, Freud (1913) presumiu que os sentimentos ambivalentes da neurose também existiram nesses jovens irmãos, o que os teria levado ao crime contra a tirania de seu chefe. A afeição, porém, em que tinham o antigo líder os levou ao arrependimento e ao sentimento de culpa.

Morto, o chefe adquiriu uma força que não possuía em vida, e os irmãos proibiram

¹⁰² Freud 1913/2004, p.143

¹⁰³ Freud, 1913/2004, p. 143

que se matasse e se comesse o totem que passou a ser associado à sua imagem, e instituíram leis e relações que obstaculizavam o retorno ao antigo estado social, recordando-a indiretamente através de sua negação no presente e no futuro. *“O que antes [o pai] havia impedido com sua existência, eles proibiram a si próprios agora, na situação psíquica da obediência de efeito retardado[nachträglich] que nos é tão familiar a partir da psicanálise.”*¹⁰⁴

Esses tabus que proibem o assassinato do pai e as relações sexuais com mães e irmãs são análogos ao que Freud escreve sobre a estrutura do complexo de Édipo, descoberto pela psicanálise, como foi visto no segundo capítulo.

*“no ato da devoração, consumavam a identificação com ele, cada um se apropriava de uma parte de sua força. O banquete totêmico, por acaso a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração que recordavam aquela façanha memorável e criminosa com a qual tiveram início tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião.”*¹⁰⁵

Quanto às mulheres, cada irmão tinha um íntimo desejo de adotar a mesma postura autocrática do pai, o que o indisporia com os demais, pondo em risco a nova organização recém formada. Para evitar assim uma outra dissolução, a interdição do incesto é o que passará a unir esses primeiros homens em um compromisso de zelar pela instituição social. Atitude ética que fora transmitida às outras gerações e que se complexificou cada vez mais até chegar à cultura atual (Freud/1913).

¹⁰⁴ Freud 1913/2004, p. 145

¹⁰⁵ Freud 1913/2004, p.143-4

*“O sistema totêmico era, por assim dizer, um contrato com o pai no qual este último prometia tudo quanto a fantasia infantil tem direito de esperar dele: amparo, providência e indulgência, em troca disso, [os homens] obrigavam-se a honrar sua vida, isto é, não repetir com ele aquela façanha em virtude da qual havia perecido o pai verdadeiro”*¹⁰⁶, o primeiro.

A interdição que protegia o totem era revogada em ocasiões de celebração, quando o crime primordial era evocado e repetido com um animal representante do pai. A religião totêmica, para Freud, teria nascido do sentimento de culpa e da tentativa de mitigá-lo, assim como “ao pai ultrajado”¹⁰⁷ e seria reencenada em todas as religiões que teriam então sua origem no objetivo de expiar a culpa por um assassinato perpetrado contra deus ou contra o seu representante.

Sobre a origem da atribuição de um valor totêmico a um animal, trata-se do espelhamento de sua imagem sobre o chefe da horda e a extensão da ambivalência de pares de sentimentos remotos que, no entanto, se mantiveram presentes dentre os membros da horda: a afeição e o temor; o ódio e o amor ao chefe-pai; e o desejo e a proibição de matar - devorar- o totem que o representava.

Antes de se chegar ao ponto em que Freud (1913) trabalha com essas teorias, poderíamos lê-las como uma justaposição de deduções absurdas que mantêm entre si apenas uma conformidade entre seus termos, trazendo um conjunto confuso de eventos historicamente distanciados através de uma desvirtuação de suas localizações temporais.

¹⁰⁶ Freud 1913/2004, p. 146

¹⁰⁷ Freud 1913/2004, p.147

A importância que extraímos dessas pesquisas de Freud é o valor de sua construção histórica, que se impõe como uma resultante hipotética- porém não menos rigorosa do que as conjecturas dos etnólogos-, feita a partir da implementação de nexos entre os fenômenos passados e as suposições embasadas na teoria psicanalítica. Ao acrescentar ligeiras modificações nos acontecimentos e suposições que Darwin e Smith procuraram validar, Freud estabelece, a posteriori, uma ponte entre a história cultural a história individual, fazendo de ambas uma única.

Pois se o tabu do incesto apresenta condições análogas aos tabus que fundam a relação do sujeito com seus parentes e os estrangeiros a seu núcleo familiar, essas experiências do indivíduo e dos grupos (ou das massas) estão mais indissolúvelmente conectadas do que os especialistas ousaram supor.

Se as condições afetivas ambivalentes se repetem, para Freud, no presente, elas precisam ter tido a mesma origem em uma conjuntura que revivesse- desta vez, olhando-se do presente para o passado, posto que é esta a direção que Freud toma- nos mecanismos das neuroses atuais. *“Opino que a coincidência entre o indivíduo e a massa é neste ponto quase perfeita: também nas massas conserva-se a impressão do passado em certas marcas mnêmicas inconscientes.”*¹⁰⁸

É com os achados da observação psicanalítica e as descobertas análogas na gênese da cultura que Freud (1913) erige uma teoria mítico-científica em *Totem e Tabu*: o mito científico da família primordial. Freud não afirma que desde o passado houve um percurso contínuo até as circunstâncias do presente, e que uma tese de tal ordem poderia se firmar como uma evolução contínua e inatacável. O que ele propõe, nesta versão (mítico-historiográfica) sobre a humanidade primitiva, é uma cronologia a posteriori que só pode

¹⁰⁸ Freud 1939/2004, p. 90

ser suposta como acontecimento através de um olhar do presente sobre o passado, fazendo-se assim como história.

Em *Os três ensaios sobre a sexualidade*¹⁰⁹, as fases de fixação libidinal são descritas como fictícias e hipotéticas, elas se tornam a história do sujeito na medida em que ele se reconhece como produto histórico de um encadeamento entre elas. De maneira semelhante, os eventos deduzidos, por Freud, são dispostos em uma relação com as teorias renegadas pelos historiadores e sociólogos, tornando-se o elo necessário para que o mito freudiano seja forjado como uma perspectiva histórica possível.

Desse mito, o que ressaltamos de importante e que ultrapassa a verificação positiva do seu conteúdo, é um modelo teórico que marca a forma de Freud fabricar seus conceitos, dando-nos mais um exemplo de um método encontrado em muitos outros de seus trabalhos¹¹⁰.

Em 1959, Lacan aborda o tema do mito de *Totem e Tabu* sob a ótica do acesso ao gozo e à gênese da sua interdição e da lei moral, assinalando que Freud teria inaugurado a pré-história da cultura remontando ao momento em que uma lei se estrutura através de um assassinato do chefe e de um pacto feito entre os homens que tinham sido expulsos da tribo.

O mito de Freud traz uma descontinuidade proposital que torna visível ao mesmo tempo em que camufla a falha, a cesura presente no crime dos jovens da horda e que instaura a cultura. E de que falha se trata? Para Lacan (1959/1991) a falha é o outro lado do assassinato, o fracasso com o qual os irmãos precisam se haver e que decorre do fato de que a morte do chefe não resolve o problema da satisfação sexual. Ao invés de liberar o acesso ao gozo que era exclusivo do tirano, o crime acirra a proibição de dispor de todas as

¹⁰⁹ Freud, 1905 [1915] /2004.

¹¹⁰ cf, por exemplo, Freud, 1900, 1914, 1920,1939/2004.

mulheres, ou seja, de ter relações incestuosas. Com o assassinato, a ordem tirânica do chefe ganha o vigor de uma lei cuja revogabilidade não é cogitada sem que se apresente imediatamente, a seu lado, a dissolução das conquistas da cultura.

Segundo Lacan (1959), Freud escreveu sobre um evento que explicava a origem do tabu do incesto e localizou num estado original pré-histórico, mítico a necessidade para que essa interdição surgisse. Mas no mito freudiano, esta justificativa surge como um efeito da elaboração de um relato que só é conhecido posteriormente ao crime, que então irmana os homens que o perpetraram e os une em um contrato que impede a todos de tomarem o lugar do pai. Um lugar que não pode ser ocupado por nenhum deles senão pela lembrança do chefe morto.

O esconder-revelar que Lacan sublinha no mito da horda, é o que Freud extraía dos mitos como o fundamento de sua análise, buscando encontrar em sua narrativa, sob uma capa de desfiguração, um cerne de verdade.

A pulsão de morte e o mito do desejo de retorno ao inorgânico

A afirmação de que as pulsões seriam a mitologia da psicanálise, presente na conferência sobre *Angústia e vida pulsional* (Freud,1933/2004) sedimenta a nossa tese de que o mito é uma ferramenta essencial no trabalho de Freud. Nessa comunicação, Freud nos diz que as pulsões são seres míticos, indetermináveis e invisíveis, dos quais não pode prescindir na psicanálise, tratando-as como um dos seus conceitos fundamentais (Lacan,1964).

Contudo, o auge de uma mitologia freudiana bastante particular, vinculada às

formas de elaboração metapsicológica, se encontra na postulação da pulsão de morte, uma teoria onde se entrevê uma explicação para aquilo que ganhará em Lacan (1960) os contornos de um mal constituinte do sujeito (Freud/1920).

O mito científico da pulsão de morte que Freud apresenta adquire um caráter de mal estar no qual acreditamos sua distinção da mitologia apaziguadora que figurava como o eixo de conhecimento da realidade nas sociedades primordiais (Lévi-Strauss/1955).

“a ciência tem tão pouco a nos dizer sobre a origem da sexualidade, que podemos comparar o problema a uma escuridão em que nem mesmo o raio de luz de uma hipótese penetrou. Em outra região, inteiramente diferente, é verdade, defrontamo-nos realmente com tal hipótese, mas é de tipo tão fantástico, mais mito do que explicação científica, que não me atreveria a apresentá-la aqui se ela não atendesse precisamente àquela condição cujo preenchimento desejamos, porque faz remontar a origem de uma pulsão a uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas.”¹¹¹

Com a afirmação acima, Freud resume o caráter problemático do conceito que ele estava prestes a apresentar ao mundo, em 1920. Neste trabalho, ele se vale de dois recursos para localizar num além do princípio de prazer, a origem do aparato anímico: as teses biológicas de Weismann sobre os primórdios da vida, sob a perspectiva da reprodução celular; e o mito do diálogo *O banquete* de Platão.

Na biologia, Freud (1920) encontra num modelo (Weismann) dos processos que marcaram a evolução dos organismos mais simples, a equivalência do que ele acreditava serem as condições mais arcaicas que antecederam as regulações do aparato psíquico tal

¹¹¹ Freud, 1920/1986, p. 56, grifo nosso.

como elas eram reveladas pelos sonhos e pelas manifestações do inconsciente, nos chistes e nos atos falhos. Com a descoberta de certos fatos da clínica como os sonhos traumáticos e a compulsão à repetição, a lógica do princípio de prazer e as pulsões sexuais não eram mais suficientes para dar conta desses outros fenômenos.

Seguindo a metáfora biológica, Freud (1920/2004) constrói uma gênese da vida pulsional através de uma teoria que estabelece uma continuidade entre a origem do funcionamento psíquico e as vicissitudes de uma vesícula viva, num espaço indomesticável de estímulos, que sofre alterações como resposta às excitações externas. Freud então localiza o tempo primordial da vida anímica no desenvolvimento das primeiras formas orgânicas.

Não adentraremos neste tópico acerca da pulsão de morte e do princípio de nirvana porque se trata de um tema que permanece apresentando discussões intermináveis. Precisamos dele para recolher um procedimento especulativo que tentamos sustentar através da obra de Freud como uma das faces que nela a teorização assume.

No mito de Platão, mais uma vez são as dificuldades em se tratar de um conceito que não encontra o seu correspondente material no corpo, mas que tem como especificidade justamente uma condição limítrofe, a de constituir-se numa fronteira entre o psíquico e o somático (Freud 1915/2004), o que leva Freud a buscar novos modos para especular sobre uma ordem anterior ao princípio de prazer.

Freud (1920/2004) recorre a Platão na qualidade de uma segunda teoria para esboçar um estágio mítico inicial do organismo vivo. Se no princípio, de acordo com o filósofo grego, havia três tipos de seres duplos que habitavam o mundo e que mais tarde foram separados, também seria possível que as diversas formas que possui hoje a matéria viva, estivessem fusionadas no inorgânico, e que o advento da vida fosse uma disjunção entre a

matéria e seu estado inicial de repouso, seguida por freqüentes cisões e fusões sucessivas no seu percurso evolutivo (Freud/1920).

Para Freud (1920/2004), com o mito abordado em *O banquete*, Platão não só tratava da origem da pulsão sexual (o Eros platônico), mas também de como se desenrola um dos seus aspectos mais variáveis, a escolha de seu objeto, pois já que os seres duplos foram divididos e suas metades foram condenadas a buscarem uma pela outra, isso explicaria o porquê de se estar sempre em busca de objetos de amor satisfatórios, sem nunca encontrar exatamente aquele que fornece uma experiência de completude.

Esta breve passagem pelas idéias do *Mais além do princípio de prazer* (Freud,1920/2004) nos permite tratar num mesmo nível a fórmula do mito científico, -que Freud pensava melhor definir sua segunda teoria pulsional-, a especulação psicanalítica e os conceitos (metapsicológicos) que vinham sendo formulados desde 1915. Esses três vértices integram o discurso freudiano desde os seus primeiros artigos e o caracterizam como um método singular.

Por acreditar que só seria possível chegar às conclusões de uma idéia se estivessem combinados de forma sucessiva o factual e a dimensão das hipóteses, Freud se afasta da dimensão das observações para poder, mais tarde, com novos conceitos trabalhá-las na experiência analítica. Ele também demonstra em muitos outros textos¹¹² sua esperança de que no futuro, a ciência poderia provar as hipóteses que ele apresentava sob a forma de analogias provisórias.

“nem eu mesmo estou convencido [dessa teoria sobre a origem das pulsões e sobre a morte como o princípio da vida], nem peço aos demais que creiam nela. Parece-me que o fator afetivo do convencimento não cabe aqui. É plenamente lícito entregar-se a uma

¹¹² Freud, 1931,1935/2004.

*argumentação, persegui-la até onde ela nos leve, apenas por curiosidade científica ou, se quisermos, como um advogado do diabo, sem que se tenha entregue a alma ao diabo.”*¹¹³

A pulsão de morte é o mito que Freud (1920/2004) fabrica para explicar a origem das pulsões agressivas dos homens recrutadas pelas guerras que tinham lugar no cenário mundial. Na clínica, essas pulsões punham em relevo um sujeito enredado numa compulsão a repetir experiências de sofrimento para si mesmo através dos sonhos traumáticos e do masoquismo.

Em 1932, em resposta a uma carta de Einstein, Freud escreve *“Talvez você tenha a impressão de que nossas teorias constituem uma espécie de mitologia, e nem sequer uma mitologia alegre. Mas, toda ciência natural não desemboca em uma mitologia dessa índole?”*¹¹⁴

Freud dizia, então, ao físico renomado que, apoiada nas teorias metapsicológicas, a psicanálise refutava os fundamentos da religião e atribuía o poder exagerado que essa *Weltanschauung* exerce sobre a humanidade ao sentimento de desamparo experimentado na infância, quando a criança ainda depende quase que exclusivamente dos pais ou daqueles que cuidam dela. Mais tarde esse mesmo sentimento é deslocado dos pais- personagens endeusados pelos filhos durante um certo período- para uma figura divina e todo-poderosa que garante proteção e promete recompensas numa vida após a morte em troca da obediência a seus mandamentos morais.

Mas seguindo o modelo de toda ciência (Freud/1932), o que a psicanálise sugere, em oposição à religião, é uma teoria que inclui o mal “na natureza” do sujeito,

¹¹³ Freud 1920/1986, p. 57

¹¹⁴ Freud 1932/2004, p. 194

responsabilizando-o pelos destinos e pelos descaminhos que esse mal toma.

Segundo Freud (1932/2004), a mitologia desagradável que a pulsão de morte traduz é uma inserção do mal como um objetivo buscado pelo sujeito e que está articulado a um princípio (de Nirvana, de inércia) que se lhe dava a conhecer de formas até mais impositivas do que o princípio de prazer, como uma ordem que lhe antecedia, submetendo o aparato anímico, através da compulsão à repetição, a uma necessidade imemorial, mítica de retornar ao estado inanimado, inorgânico.

Para Lévi-Strauss (1955/1973)¹¹⁵, o que caracterizava o mito era a sua narrativa circular, na qual os conflitos apresentados no início da trama encontravam seu desfecho ou sua solução ao final da história, em virtude de uma combinação entre seus planos organizados em uma estrutura harmônica e vedada, com começo, meio e fim.

Com a pulsão de morte, tornamos a lembrar, Freud apresenta o seu mito não-apaziguador, que à diferença dos mitos coletivos primordiais não pretende reconciliar o homem com o mundo da natureza, mas cria, ao contrário, um abismo entre o desamparo da condição humana e as potências naturais governadas pelo acaso.

Em lugar de reconhecer, um parentesco entre os homens e os animais, ou de se filiar à idéia de que há um poder nos ritos e invocações humanos que domestica a inclemência dos fenômenos naturais, o mito de Freud (1920,1932/2004), é construído como uma teoria que expõe uma descontinuidade fundamental entre a ordem humana e a ordem da natureza.

Freud faz uma ruptura com a tradição cristã que pretendia que o bem fosse uma busca constante na história do homem, condizente com a sua origem como uma obra divina. Freud (1920) fornece uma mitologia que não corresponde à *Weltanschauung* das religiões, nem aos primeiros sistemas sociais cuja realidade era fundada numa verdade

¹¹⁵ cf. o capítulo IV desta dissertação.

mítica que reconciliava os homens com o universo recalcitrante das catástrofes naturais.

Freud não almejava alcançar em sua teoria o tipo de sistema fechado que a religião oferecia, e aproximava suas conquistas no campo dos conceitos ao trabalho da ciência que só podia apresentar hipóteses temporárias e incompletas para as dúvidas que a religião saturava com suas ilusões. Freud (1932) considerava a psicanálise uma ciência especial, que não atende aos requisitos de um método que pode curar a tudo, e a reconhece como um ramo de conhecimento que não cessa de se modificar, de modo a responder a questões deixadas em aberto, ao mesmo tempo em que no seu avanço abrem-se novas questões que precisarão esperar por um novo trabalho para obter respostas, sempre provisórias e insuficientes.

A partir do tema da pulsão de morte o sujeito freudiano é deixado em aberto, numa ausência de determinantes que predigam o seu destino e atestem a sua origem. Com a noção de uma pulsão, mais antiga do que a pulsão sexual, postulada para dar conta de fatos clínicos inexplicáveis até o momento, Freud revela, em substituição ao apaziguamento das religiões, a história mítica de um desejo primordial e inconsciente de auto-destruição, que também se desdobra em finalidades sádicas dirigidas a outrem.

No entanto, uma mitologia que se poderia cunhar de triste ou pessimista, mostra-se como a condição única de reinvenção do sujeito. Desprovido do ideal da religião e resultado do mal estar gerado pela falência das tradições e pelas limitações da ciência, ao sujeito só cabe reconstruir uma relação com o mundo e com o outro através de uma resposta singular, inventada por ele próprio.

Capítulo III

O mito na etnologia do século XIX

“Existe uma espécie de fronteira aquém da qual é preciso estar para simpatizar com o mito, e além da qual é preciso estar para estudá-lo. Temos a sorte de viver perto dessa faixa fronteira e de poder passar e repassá-la à vontade.”¹¹⁶

¹¹⁶ Tylor/1871, apud Laplantine/ 2006.

Antes de articularmos algumas das idéias sobre o mito e o seu vínculo com a magia e as religiões rudimentares, com as apreciações que teve em Freud (1908, 1913, 1919, 1939/2004), abordaremos neste capítulo as principais teses de James Frazer, Henry Morgan e Edward Tylor acerca desse tema.

A incursão feita pelo terreno dos mitos pela etnologia e pela antropologia nascente, no século XIX sob a ótica da valorização de um tema abordado desde a Antigüidade grega nas obras de Platão e Aristóteles (Moisés/2004), nos servirá como fundamento para confrontar o mito em Freud e o mito dos etnólogos.

No século XIX, o problema do totemismo foi uma questão exemplar para a Antropologia Britânica, sobretudo para autores como Frazer (1930/1991) e Tylor (1871/2005), que se dedicaram ao estudo deste tipo de relação social e dos sistemas de parentesco (Kuper/1978). O procedimento aqui adotado será análogo ao de Freud em suas investigações, mas os achados que apresentaremos dizem respeito, evidentemente, ao que se pensava sobre o mito nessa época.

Ao trazer as teorias antropológicas de Lévi-Strauss, no próximo capítulo, após a apresentação de alguns aspectos conceituais desses três expoentes do que se convencionou chamar de *Evolucionismo Cultural*, não pretendemos sugerir que o enfoque estruturalista dado a muitos tópicos que foram discutidos no século XIX- como por exemplo, os mitos, os sistemas de parentesco e as religiões-, redime os primórdios da história da antropologia da marca de um etnocentrismo radical.

Se se pode notar claramente os sulcos do evolucionismo filosófico de Spencer

(1857)¹¹⁷ transladado para o campo das ciências sociais, através das principais obras de Frazer, Morgan e Tylor, também é forçoso reconhecer que somente a partir de suas teorizações inaugurais é que os costumes e os tipos de organização das culturas não-ocidentais ganharam os seus primeiros contornos e se tornaram um objeto de estudo científico (Castro/ 2005; Laplantine/1988, 2006).

Mas para a própria civilização ocidental e suas particularidades, voltam-se também as pesquisas dos ditos antropólogos, que procederam em suas análises e constructos por um método comparativo, estabelecendo por analogias, as escalas e as fases que pressupunham um desenvolvimento, um progresso da selvageria à barbárie, e desta à civilização, tal como podemos ler no texto de Morgan sobre *A sociedade Primitiva* (1877).

É preciso, de igual modo, atentar para o fato de que todos os estudos enquadrados dentro da tradição evolucionista não trazem idéias e abordagens homogêneas e há divergências notáveis tanto entre os diversos autores quanto entre diferentes obras de um mesmo autor, que no decorrer dos anos reformulara suas reflexões. A razão da escolha esses etnólogos deve-se ao fato de que seus livros são os interlocutores de Freud, em 1913, quando ele finaliza os ensaios de *Totem e Tabu*.

¹¹⁷ citado por Castro/2005, p. 26.

*Frazer(1854-1941): a paleontologia do espírito humano*¹¹⁸

De forma geral, o mito aparece para a mentalidade dos estudiosos do século XIX diretamente identificado com os mitos da natureza, isto é, os elementos físicos e as personagens das histórias poderiam ser prontamente identificadas com aspectos da natureza, como o alvorecer, o cair da tarde ou a noite cerrada.

Neste ponto, vale lembrar o comentário de Douglas (1986):

*“(...) A explicação dos mitos por meio da confusão entre palavras que designam coisas da natureza sugere que todos os mitos surgiram originalmente como mitos da natureza.”*¹¹⁹

Frazer, em sua notável obra de 13 volumes, intitulada *O Ramo de Ouro* (1986)¹²⁰, desprezava esta associação entre as palavras de uma história que descrevia acontecimentos e situações de acordo com características naturais e propunha uma abordagem muito mais complexa do que os mitólogos fizeram na época.

“Em lugar de ver a humanidade primitiva como paralisada de espanto pelos seus primeiros e canhestros esforços para falar, Frazer prefere vê-la na contemplação dos mesmos temas que os cristãos de sua própria época. É por isso que ele pode falar da deusa

¹¹⁸ “J’offre cet essai avec mes autres écrits comme ma contribution à la grande paléontologie de l’esprit humain qui reste à écrire.” in: Frazer, J.G. *Mythes sur l’origine du feu*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1991.

¹¹⁹ Frazer 1922/1986, introdução de Mary Douglas, p. 13.

¹²⁰ Utilizei em minhas pesquisas o volume que traz um resumo, feito pelo próprio Frazer, dos treze volumes que integravam originalmente esta obra, e que foi publicado em 1922, com edição brasileira de 1986.

*virgem Diana ao mesmo tempo em que fala da Virgem Maria e evocar os deuses imolados e as divindades encarnadas sob a perspectiva da teologia cristã.(...)*¹²¹

Em um outro livro menos famoso, intitulado *Mythes sur l'origine du feu* (Frazer,1930/1991), podemos ler algumas colocações mais gerais sobre o valor do mito na história das idéias como representativo de um corpo de conhecimento que precedeu os sistemas filosófico e científico. Para Frazer (1930), a mitologia era a “(...) *filosofia do homem primitivo. É a primeira tentativa de resposta para as questões gerais sobre o mundo que se impuseram ao espírito humano desde os tempos mais primitivos e que continuarão a ocupá-lo até o último instante.*”¹²²

Em *O ramo de ouro* (1922/1986), Frazer referiu-se à religião e à magia como um estágio primeiro do caminho até o pensamento científico, mas em outros trechos de sua obra identificamos uma concepção de mito que imbuí este tipo de relato de esclarecer enigmas sobre as origens da espécie humana e de seus costumes, fazendo uso de suas histórias como autênticos “*documentos sobre o pensamento humano ainda embrionário*”¹²³, “*fósseis do espírito*”¹²⁴ que, como peças em um museu, ilustram uma etapa primordial do pensamento.

Ao inventariar os mitos sobre o surgimento do fogo, em diferentes regiões do mundo, e a relação do homem com esse elemento que promoveu um progresso sem par na organização física e espiritual das sociedades, Frazer (1930/1991) abandonou a implicação psicológica das histórias míticas e orientou seu trabalho de maneira a obter dessas

¹²¹ Mary Douglas/ 1986, p. 13

¹²² Frazer, 1930/1991, p. 5

¹²³ Frazer, 1930/1991, p. 6

¹²⁴ Frazer, 1930/1991, p. 6

narrativas uma espécie de verdade, de conhecimento sobre como os homens adquiriram este recurso. “*Porque ao mesmo tempo que os mitos nunca explicam os fatos que tentam elucidar, eles lançam acidentalmente luz sobre a condição mental dos homens que os inventaram ou que neles acreditavam (...)*”¹²⁵

Morgan(1818-1881): A mitologia na barbárie

Morgan era um jurista americano que, após ter travado contato com um índio iroquês passou a se interessar pela vida dessa comunidade, pela sua língua, sua estrutura social, e sobretudo, pelos sistemas de parentesco, e pelas leis de consangüinidade e de descendência (Castro/2005).

Morgan publicou vários artigos inspirados pelas suas quatro estadas dentre tribos e outras missões indígenas que viviam nos Estados Unidos, e esse trabalho de campo viria a ser uma das primeiras viagens etnográficas da história da Antropologia.

Como Tylor, e outros evolucionistas, também foi um dos adeptos da concepção de evolução humana em três estágios: selvageria, barbárie e civilização, mas inseriu subdivisões dentro de cada um desses períodos e foi o primeiro a sistematizar esses estudos através da elaboração de uma nomenclatura.

Apesar de o parentesco e as condições particulares que ele assume em cada tribo terem sido o tema privilegiado dos artigos e dos livros de Morgan, podemos extrair de sua obra mais famosa *Ancient Society* (1877), algumas considerações sobre o mito.

¹²⁵ Frazer, 1930/1991, p.8, grifos nossos.

Utilizando-se dos poemas de Homero como um guia para prosseguir com seu retrospecto sobre as fases evolutivas da civilização, Morgan (1877) comenta a complexidade das formas que a mitologia antiga tomou durante o último período de barbárie, ligada à invenção poética. A mitologia também foi a inspiração para grandes realizações de períodos históricos e lendários e o estímulo para a construção de templos, e outras obras arquitetônicas.

Para Morgan (1877), a história de épocas bastante arcaicas podia ser concebida a partir de fontes de conhecimento que não eram científicas, tais como as genealogias das lendas, das narrativas, dos mitos e dos fragmentos de poesia, pois com esse tipo de relato se poderia construir o percurso desenvolvimento humano e estabelecer uma historiografia de uma determinada época.

Sobre este momento histórico em que os mitos estavam ligados à realidade humana, Morgan comenta: *“A imaginação, como a grande faculdade que contribuiu amplamente para o progresso da espécie humana, estava agora produzindo uma literatura ágrafa de mitos, lendas e tradições, e em breve se tornaria um poderoso estímulo para o povo.”*¹²⁶

Tal como muitos autores seus contemporâneos ou partidários do evolucionismo, em voga no século XIX, Morgan não tinha uma posição única a respeito dos mitos ou da mitologia. Assim podemos encontrar, nesta mesma obra (Morgan/1877), severas críticas à mitologia como um traço das religiões primitivas ou ainda, referências mais neutras e até mesmo enobecedoras do mito como uma fonte de informação sobre momentos pré-históricos da existência humana, anteriores ao início da historiografia.

¹²⁶ Morgan/1877, p. 401

Tylor (1832-1914): O conhecimento (da cultura) está nos mitos

Apesar de não ter se diplomado em uma universidade, Tylor escreveu diversos livros e dedicou-se ao estudo de temas como a mitologia, a arte e a filosofia de diversas culturas.

Foi ele quem formalizou o conceito de cultura, considerando-o como um sinônimo de civilização, e definindo-o como um conjunto de conhecimentos sobre a arte, a religião, os costumes e as semelhanças entre culturas, em oposição à idéia que se tinha do termo, como a história de tribos e de nações isoladas. Tomamos em nosso estudo o primeiro capítulo, de sua obra mais conhecida *Primitive Culture* (Tylor, 1871/2005), e extraímos dela algumas exemplificações do que esse autor pensava sobre os mitos.

Tylor utilizava um procedimento semelhante a uma dissecação, nas suas perquirições etnológicas. Tratando o mito como um elemento que não poderia jamais ser ignorado em estudos culturais, ele procurava examinar e classificar cada componente do substrato de uma civilização, e por isso, descreveu os mitos, através das semelhanças e generalidades que encontrou dentre as tribos estudadas, e classificou-os em divisões:

“os mitos estão divididos em tópicos como mitos do nascer do sol e do poente, do eclipse, do terremoto, mitos locais que usam algum conto fantástico para explicar os nomes de lugares, mitos eponímicos que explicam a ascendência de uma tribo transformando seu nome no de um ancestral imaginário.”¹²⁷

¹²⁷ Tylor/ 1871, in: Castro/ 2005, p. 77

Ao ser questionado sobre o problema de se tomar os fenômenos narrados em um mito que se repete em diversas regiões do mundo como evidências materiais, Tylor escreveu que os fatos etnográficos mais relevantes poderiam ser comprovados por uma análise comparativa entre relatos de mitos similares, e em lugar de se interpretá-los como meras invenções, o que se deveria pensar é que *“são verdadeiros, e que sua proximidade e regular coincidência devem-se ao surgimento de fatos semelhantes em vários distritos da cultura.”*¹²⁸ A recorrência de uma história similar é em si a prova de sua legitimidade, pois à autenticidade se chega através de um paralelismo entre os relatos.

Um outro ponto a respeito dos mitos, destacado por Tylor, é a faculdade de poderem revelar os produtos da imaginação de uma época, e o desenvolvimento humano mostrado em cada um de seus estágios.

As análises de Tylor da mitologia, em *Primitive Culture* (Tylor/1871), têm como objetivo sugerir o estabelecimento de uma relação entre os mitos de tribos selvagens e suas formações imaginativas correlatas nas sociedades mais civilizadas. Seu intuito era poder provar que

*“os primeiros fazedores de mito surgiram e floresceram entre hordas selvagens, dando início a uma arte que seus sucessores mais cultos levariam adiante até que os resultados se fossilizassem em superstição, fossem tomados equivocadamente como história, assumissem a forma de poesia, ou fossem descartados como disparates.”*¹²⁹

Entre a obra de Lévi-Strauss e esta antropologia, vista retroativamente como mais

¹²⁸ Tylor/ 1871, in: Castro/ 2005, p. 79

¹²⁹ Tylor/ 1871, in: Castro/ 2005, p.94

rudimentar, existem outros autores e suas teorias¹³⁰. Nas duas primeiras décadas do século XX, a crítica ao monogenismo- de origem- da espécie humana, proposto pelos evolucionistas, foi empreendida pelos primeiros antropólogos-etnógrafos, Franz Boas e Bronislaw Malinowski, seguida do surgimento de trabalhos de caráter funcionalista e difusionista, assim como pela consolidação da etnografia como uma atividade indissociável do ofício do antropólogo, tornando-se um instrumento necessário à formulação de teorias e de uma maior precisão nas descrições dos costumes, das religiões e das relações entre os membros das sociedades estudadas.

¹³⁰ Cf. para maiores detalhes Kuper (1978), Laplantine (2006).

Capítulo IV

Antropologia estrutural e Psicanálise

“Para compreender o que é um mito, não temos, pois, outra escolha senão entre a trivialidade e o sofisma?”¹³¹

¹³¹ Lévi-Strauss. 1955/1973, p. 238

Em muitos trechos de sua obra, não são poucos os comentários, as críticas e os esforços que Lévi-Strauss dispendeu para interpretar as teorias de Freud. Também se sabe da importância que a análise estrutural teve para o movimento de “retorno a Freud” que Lacan empreendeu a partir dos anos 1950 (Dosse/2007). Desse modo, o capítulo que se segue propõe recuperar uma parcela desse diálogo do antropólogo com a psicanálise, assim como mostrar os principais caminhos através dos quais essa interlocução se deu.

A inevitável menção da importância do método estruturalista para Lacan não sugere, juntamente com as investigações de Freud pela etnologia no capítulo anterior, uma correlação do tipo: Freud está para a etnologia do século XIX, assim como Lacan está para o estruturalismo de Lévi-Strauss.

Não pretendemos equiparar a apropriação que Freud fez do mito ao que as teorias do século XIX¹³² propuseram acerca do seu sentido e de suas vinculações com a magia e a religião. A adoção de tal postura transformaria Freud em um pensador oitocentista, cujas teorias foram ultrapassadas por uma teorização e uma práxis mais condizentes com o homem contemporâneo, atingidas apenas com Lacan.

O que procuramos assinalar é justamente um desacordo que há entre o mito em Freud e o mito dos etnólogos (alguns deles seus contemporâneos), apesar do grande respeito e da admiração que Freud nutria por esses autores, é o *écart* entre os seus procedimentos e as suas considerações sobre o mesmo tema. A atualidade do pensamento freudiano se revela numa retomada que se vale do método estruturalista, sem contudo abdicar da idéia de sujeito, que Freud nunca formulou nesses termos, mas que encontra seu lugar junto aos conceitos de inconsciente, de pulsão, de verdade e na interpretação dos

¹³² A primeira cátedra de antropologia foi inaugurada em 1910.

sonhos (Lacan/1954).

Por meio de uma passagem mais detida por Lévi-Strauss, pontuado pelo debate com Lacan, será mostrada a pertinência de buscar em Freud uma relação entre mito, verdade e história que não fora articulada por ele próprio.

O interesse de Lévi-Strauss pela psicanálise, que mais tarde se tornaria um rico debate com as teorias de Freud, começa no sexto capítulo do que podemos considerar como sua autobiografia de intelectual e de etnógrafo: a obra *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss/1955).

Nesta ocasião, Lévi-Strauss relata o processo de difusão das teorias psicanalíticas na França, como uma via que lhe possibilitou relativizar a compreensão de pares de opostos tais como: intelecto-afeto, racional-irracional, lógico-pré-lógico- em tornos dos quais os professores costumavam sugerir a seus alunos que escrevessem suas teses.

O autor também relembra o seu percurso na descoberta de “uma categoria mais importante e mais fértil”¹³³, para além do racional: a do significante como uma forma de ser mais elevada do racional.

Com a obra de Freud, o antropólogo comentou ter aprendido que essas oposições não eram de fato tão estanques; pois as condutas mais cheias de afeto eram as operações menos racionais, e as manifestações aparentemente pré-lógicas eram, na verdade, as mais significativas.

As teorias de Freud pareceram-lhe a aplicação no homem de um método que já era vigente na geologia. A maneira como entendia a história com que a Psicanálise trabalhava era próxima à da disciplina geológica, o que a distinguia do modelo de história que

¹³³ Lévi-Strauss, 1955/2008, p.45

importava para os historiadores. Para Lévi-Strauss (1955/2008), os métodos da geologia e da psicanálise procuravam projetar no tempo “certas verdades intemporais”¹³⁴: leis, propriedades estruturais e “ *à diferença da história dos historiadores, a do geólogo e a do psicanalista, buscam projetar no tempo, um pouco à maneira de um quadro vivo, algumas propriedades fundamentais do universo físico ou psíquico.*”¹³⁵

Embora não tenha a precisão e o aprofundamento que Freud confere ao histórico em sua clínica, é interessante ressaltar essa intelecção tão aguda, tal como a que veremos apenas mais tarde, em Lacan (1953) na apreensão do histórico da clínica freudiana, como dotado de um outro tempo e de uma outra lógica. *Uma história que enxerga através das superfícies e procura por uma estrutura subjacente aos fatos e aos aspectos físicos.*

A crença e a função simbólica nas sociedades simples

O artigo de 1949, intitulado “O feiticeiro e sua magia”, é um dos primeiros em que Lévi-Strauss confere à dimensão simbólica uma eficácia que intervém como o ponto fundador e organizador da relação dos homens das sociedades primeiras com a realidade. O simbólico permite o estabelecimento e a manutenção de um universo no qual cada membro de um grupo possui um papel a desempenhar, e fora do qual deixa de existir.

São três os exemplos com que Lévi-Strauss ilustra algumas de suas conclusões sobre os sistemas de crenças e do pensamento mágico como alicerce da vida social: a

¹³⁴ Lévi-Strauss, 1955/2008, p.46

¹³⁵ Lévi-Strauss, 1955/2008, p.45

história do feiticeiro transportado pelo trovão, o do rapaz acusado do crime de feitiçaria; e a iniciação de Quesalid no xamanismo.

Para tratar do poder e da eficácia da magia, foi preciso trazer relatos de suas viagens, assim como as experiências de outros antropólogos (Stevenson e Boas) para descrever o seu funcionamento e aquilo de que dependia o seu sucesso. Lévi-Strauss (1949) apresenta três aspectos impreteríveis que se complementam para que a magia possa surtir seus efeitos: o primeiro deles é a crença de um feiticeiro na validade de suas técnicas; o segundo condiz com a crença de um doente que precisa ser curado, ou de alguém que é perseguido, na capacidade que um feiticeiro tem de curá-lo ou até mesmo de condená-lo, à morte (física acarretada pelo banimento da comunidade); o terceiro exige a confirmação da opinião do coletivo, cedendo um eixo de relações entre o feiticeiro e o poder que ele possui, e as pessoas do seu grupo.

O primeiro exemplo desses exemplos foi observado pelo próprio Lévi-Strauss, em 1938, durante uma estada entre a tribo dos Tapajós quando viajou ao Brasil Central. O relato fala sobre um feiticeiro que desaparecera do acampamento de seu grupo por muitas horas, causando um desespero generalizado. Os outros índios temiam que tivesse sido vítima de uma emboscada ou da hostilidade de um grupo inimigo, mas após um curto tempo de busca, próximo ao local em que estavam acampados, o grupo se deparou com o homem procurado, deitado na mata e tremendo de frio.

Apenas depois de muita insistência, o feiticeiro resolveu-se a falar, mas para contar-lhes que ele próprio havia sido transportado pelas forças de um trovão para um lugar longínquo, sendo depois levado ao local onde fora encontrado “completamente

despojado.”¹³⁶. As pessoas da tribo pareceram se contentar com aquela explicação e se recolheram, porém, a partir do dia seguinte o assunto foi comentado, fazendo-se acompanhar por uma outra versão daquele episódio.

A tribo que tinha o desaparecido como seu feiticeiro, era na verdade fruto da fusão de duas outras tribos. Uma delas tivera boa parte de seus membros dizimada por epidemias e a outra se separara de sua tribo de origem. Como ambas possuíam um número de membros insuficiente para levarem uma vida independente, juntas passaram a constituir um único grupo.

Lévi-Strauss (1949) nos conta que a segunda versão da história do feiticeiro tinha sido disseminada pela outra parte da tribo- à qual ele não pertencia, originalmente- e sugeria que ele não desaparecera por conta da sua relação com as forças sobrenaturais que o pusera sob o risco de um seqüestro do trovão. Ao contrário do que fizera a todos saberem, ele teria se reunido “(...) *com seus antigos compatriotas, para solicitar uma volta à sua tribo, para incitá-los a atacar os seus novos associados, ou ainda para assegurá-los sobre as disposições destes a seu respeito.*(...)”¹³⁷

Como o motivo real de sua ausência não podia ser conhecido dentro do seu novo grupo, o feiticeiro inventara aquela pantomima sobre o trovão. Segundo Lévi-Strauss, essa história que questionava a versão oficial do feiticeiro nunca se tornou um assunto público. No entanto, o que é importante neste caso narrado é o tipo de questionamento feito ao episódio, que põe em relevo o vínculo entre os xamãs- e feiticeiros de uma forma geral-, os espíritos e as forças da natureza.

O que estava sendo refutado por uma parte da tribo não era a validade das relações

¹³⁶ Lévi-Strauss, 1949/1973, p.196

¹³⁷ Lévi-Strauss 1949/1973, p.197

do feiticeiro, que confirmavam o seu papel de destaque e legitimavam seus poderes. O comentário crítico de alguns não enfraquecia a existência de um sistema mágico- que os mantinha coesos, atestando a existência dessas forças sobre-humanas. As duas versões coexistem porque fazem parte da experiência daquela tribo: tanto a crença absoluta nessa cosmogonia responsável por uma coesão social (o sistema mágico), quanto a inquietude dos outros membros pelo seu próprio destino após a fusão acima mencionada (as guerras, as divisões e a luta entre os homens pela sobrevivência).

O segundo exemplo que Lévi-Strauss (1949) discute foi retirado de um livro de M. C. Stevenson¹³⁸ sobre os zuni, uma tribo do Novo México. Essa história conta as peripécias de um jovem que precisa provar sua inocência à sociedade onde vive diante de uma acusação de bruxaria.

O rapaz é levado à força a um tribunal que deve julgá-lo por ter supostamente provocado, com algum tipo de feitiço, uma crise nervosa numa jovem após ter tocado em suas mãos. Primeiramente, o acusado se apressa em reivindicar sua inocência frente a seus juízes, mas ao ver que eles se mostram irredutíveis, muda de estratégia e assume a culpa que lhe imputam, pretextando uma descendência de grandes feiticeiros que lhe transmitiram determinadas técnicas mágicas e plumas mágicas que lhe permitiram cometer assassinatos. O tribunal, então, exigiu a apresentação desses instrumentos e o jovem se viu obrigado a dizer que uma delas se achava escondida numa das paredes de sua casa.

A situação se torna cada vez mais embaraçosa, envolvendo uma busca prolongada pelas plumas e a derrubada de paredes até que por fim surge um exemplar entre a argamassa de uma delas. O jovem precisou explicar a origem e o funcionamento daquele

¹³⁸ Stevenson, M.C. *The Zuni Indians*. Washington, Smithsonian Institution, 1905

artefato e sempre que era necessário repetir a sua história, ornava-a com novos elementos que sofisticavam aquela narrativa e teciam o caminho de uma absolvição. Acrescendo às plumas o poder de enfeitiçar mas também a possibilidade de reverter um feitiço, o acusado executa um ato mágico- simbólico, ao mesmo tempo ritualístico e real- que acaba por livrar a jovem da crise que lhe acometera.

Por qual motivo, Lévi-Strauss chama este caso de uma narrativa bastante instrutiva?

Vários elementos nos são dados como explicação, desde o tipo de processo que julga um acusado até a especificidade do sistema social que estava analisando. Para Lévi-Strauss (1949), o julgamento descrito difere bastante do processo judiciário em uma sociedade ocidental.

“(...) O debate não procede como em nossos processos, por acusações e contestações, mas por alegações e especificações. Os juízes não esperam do acusado que ele conteste uma tese, e menos ainda que refute fatos; exigem que corrobore um sistema do qual não detém senão um fragmento, e do qual querem que reconstitua o resto de uma maneira apropriada.”¹³⁹

O essencial não é a condenação do acusado mas a formulação de uma história que ratifique o sistema mágico que sustenta aquela sociedade. Se o rapaz fosse absolvido pelo reconhecimento de sua inocência desde o princípio, isto é, pela aceitação comum de que se tratava de uma acusação falsa, e de que não houvera nenhum feitiço, como explicar então a crise nervosa da moça? Este fato isolado esburacaria o tecido social e o universo de crença que mantém a coesão social. Os juízes não têm a opção de escolher entre outras

¹³⁹ Lévi-Strauss, 1949/1973, p.200

cosmogonias e a sua própria. A culpa do acusado e a sua confissão asseveram o sistema mágico (e mítico) e a crença em sua existência, “(...) pois, antes que reprimir um crime, os juízes procuram (validando seu fundamento objetivo por meio de uma expressão emocional apropriada) atestar a realidade do sistema que o tornou possível.”¹⁴⁰

Mas e quanto à farsa que o acusado desempenha?

Para Lévi-Strauss (1949), ela não é menos verdadeira do que o esforço do grupo para sustentar a acusação que, em realidade, nada mais é do que uma necessidade de (re)validar constantemente o seu sistema, do qual réu e juízes fazem parte. O acusado vive sinceramente este “jogo dramático.”¹⁴¹

“(...) Proclamam-no feiticeiro; pois, se existem, ele poderia sê-lo. E como conheceria de antemão os indícios que lhe revelariam sua vocação? Talvez estejam aí, presentes nesta prova e nas convulsões da mocinha transportada ao tribunal.”¹⁴²

Para o jovem, o risco que corre ao ser condenado à morte por feitiçaria, é do mesmo grau daquele que implica, para a comunidade, um enigma irresolúvel para a crise da moça. Por outro lado, o acusado exerce uma espécie de feitiço no convencimento do tribunal e do público que ouvia sua narrativa: neste momento se lhe revelava a sua eficácia como feiticeiro. Ao exercer um poder de inserir a todos numa espécie de deslumbramento mágico, ele próprio passa a acreditar em sua capacidade de enfeitiçar, dado aquilo que conseguiu dentro da tribo na resolução de um sério impasse.

O último exemplo de Lévi-Strauss sobre “a eficácia simbólica” é um excerto da autobiografia de um índio Kwakiutl, coligido por Franz Boas. Esse texto traz os eventos

¹⁴⁰ Lévi-Strauss 1949/1973 p. 201

¹⁴¹ Lévi-Strauss 1949/1973, p.201

¹⁴² Lévi-Strauss 1949/1973, p.201

mais importantes da iniciação na magia de um cético que refutava a veracidade do poder dos xamãs e que se tornaria mais tarde o renomado feiticeiro Quesalid.

No curso de seu período de preparação para se tornar um feiticeiro, ele é convocado para ver um enfermo que sonhara com ele como o homem que seria capaz de curá-lo. O aprendiz de xamã obtém êxito nessa intervenção e passa a ser chamado a diversas aldeias, competindo inclusive com feiticeiros locais e vencendo as suas técnicas com a suposta expectoração de um “verme ensangüentado”.

Quesalid se depara com técnicas diferentes da sua, nas muitas aldeias que visitou, e que ofereciam ao doente e à tribo uma irrisória materialização do espírito maligno causador da doença. Ele começa, em seguida, a comparar os métodos de cura e os objetos que os xamãs mostram ao público como o depósito da doença que fora extirpada do corpo.

Lévi-Strauss (1949) segue a narrativa das descobertas de Quesalid e de sua habilidade em desmascarar impostores e de aprender sobre a misteriosa eficácia que o xamã representa diante de um público.

Após uma discussão sobre como distinguir entre métodos verdadeiros e falsos, e entre xamãs e simuladores, Lévi-Strauss (1949) se encaminha para tratar mais de perto da psicologia do feiticeiro e das condições necessárias para que ela se realize. O que nos interessa nesse ponto é a descrição do universo mítico-simbólico, em que se encontram mergulhadas essas sociedades simples:

“(...) é necessário que, por uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura, isto é, um sistema de oposições e de correlações que integre todos os elementos de uma situação total onde o feiticeiro, doente e público, representações e processos, encontram cada qual o seu

lugar.”¹⁴³

O que viemos até agora privilegiando em nossa leitura desses eventos é a maneira como o antropólogo revisita alguns textos ou suas próprias lembranças etnográficas para compor artificialmente um universo de crenças, visto como uma complexa estrutura de relações e de elementos designados por elas: e este é o universo mítico.

Através da conceituação da antropologia estrutural, Lévi-Strauss (1949) propõe uma implicação simbólica para os fenômenos narrados que atinge uma formalização mais completa em *A estrutura dos mitos* (1955/1973), que veremos melhor mais adiante. Por enquanto, nosso interesse se volta para o que Lévi-Strauss pôde formular sobre a cura, a terapêutica e o método, no xamanismo e na psicanálise.

Ao final do capítulo sobre a magia do feiticeiro, após o exame da cura viabilizada pela intervenção mágica de Quesalid, num “universo de efusões simbólicas”¹⁴⁴, insere-se a comparação entre a técnica xamânica e o método psicanalítico. Lévi-Strauss (1949) acredita que tal aproximação pode levar a psicanálise a refletir sobre sua própria técnica e seus fundamentos e aponta a abreação como a sua maior redescoberta: a chave de sua eficácia.

Nas sociedades sustentadas pelo pensamento mágico, o xamã é aquele *onde* acontece a abreação e de onde a cura pode passar a se realizar como uma experiência do doente. “*Neste sentido, o xamã é um abreator profissional.*”¹⁴⁵

Na psicanálise, não é apenas o enfermo que abreage diante de um psicanalista que o escuta: para se tornar analista foi exigido desse que passasse pelo processo de sua própria cura, anterior às curas que poderá operar posteriormente (Lévi-Strauss/1949).

Na técnica xamânica, o restabelecimento de um doente cura a sociedade e a

¹⁴³ Lévi-Strauss 1949/1973, p.210

¹⁴⁴ Lévi-Strauss 1949/1973, p.210

¹⁴⁵ Lévi-Strauss 1949/1973, p.209

reorganiza em torno da revalidação de seu universo de símbolos. Isso acontece em cada etapa da narrativa do xamã, que para extrair o mal de um doente, precisa recorrer às bases sobre as quais a sociedade se edificou, refazendo o percurso de relações que a justifica e a faz existir: eis o seu efeito sobre o grupo.

Lévi-Strauss (1949/1973) propõe este cotejamento entre o psicanalista e o xamã, em razão do que ele chamou de uma mitologia criada, na época, em torno da psicanálise. Mesmo que haja diferenças entre essas duas técnicas e os papéis dados ao doente, ao médico ou ao feiticeiro, e ao grupo, houve uma difusão da clínica psicanalítica que pretendia transformá-la em um conhecimento coletivo, cujo sistema de interpretação, anteriormente restrito ao âmbito clínico, passava a ser aplicado à vida cotidiana e à esfera social.

Comparar a psicanálise com outras intervenções terapêuticas -psicológicas- como o xamanismo, poderia esclarecer algumas características do procedimento analítico (Lévi-Strauss, 1955/1973), onde o tratamento é transformado em uma conversão, já que não se cura o doente de uma perturbação de que ele sofre, mas se rearranja o seu universo através das interpretações do psicanalista. Já que o doente é aqui visto como aquele que deve ser readaptado, curado e devolvido à sociedade, Lévi-Strauss inclui nos primórdios da clínica psicanalítica, o xamanismo como a sua forma ancestral e mágico-social.

“Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem exige ao pensamento mágico que lhe forneça um novo sistema de referência, no seio do qual os dados até então contraditórios possam se integrar.”¹⁴⁶

Na psicanálise, segundo Lévi-Strauss (1949), esse dilaceramento aparece como a origem da condição moderna do homem. Todo indivíduo é fundado sobre contradições que

¹⁴⁶ Lévi-Strauss, 1949/1973, p.212-213

relativizam uma suposta necessidade de integração a um sistema de referências. Essas contradições deveriam conduzir a uma avaliação sobre o que constitui uma readaptação que para ser eficaz ou verdadeira, não deve conduzir o “doente” a um estágio ainda mais anterior ao da doença, de “regressão absoluta”, tampouco exigir que se unam “*doente e médico numa espécie de comunhão mística, que não tem o mesmo sentido para ambos e que chega somente a dissolver o tratamento numa fabulação.*”¹⁴⁷

Nas sociedades simples, para domesticar o plano dos elementos da realidade em um universo de sentidos válido para todo o grupo social, era necessário recorrer à eficácia simbólica que se sobrepunha e se confundia com a realidade. Contudo, num mundo, onde a magia não pode mais solucionar muitos dos paradoxos e impedir a derrocada de um sistema unívoco de referências, o xamanismo perde a sua função de verdade geradora da coesão social, isto é, a sua eficácia.

“Uma comparação mais particularizada entre xamanismo e psicanálise”¹⁴⁸

Ainda discutindo este tema da *eficácia simbólica*, Lévi-Strauss (1949/1973), reaproxima a técnica xamânica da técnica psicanalítica, quando nos apresenta à noção de *mitos individuais*, identificando-os a complexos e à história individual de um paciente, e diferenciando-o do *mito social*.

Entretanto, para analisar a estrutura desses dois mitos, Lévi-Strauss identificou e aprofundou as semelhanças e as discordâncias entre o xamanismo e a psicanálise. Em

¹⁴⁷ Lévi-Strauss, 1949/1973, p.213

¹⁴⁸ Lévi-Strauss, C.(1949/1973), p. 228

ambos os métodos, conflitos e resistências, que estavam recalcados, podem ser conhecidos pela consciência e dissolvidos no caminho da cura. Este percurso rumo ao conhecimento desses conflitos é conhecido como abreação, já que, segundo o antropólogo, na análise, as experiências que só existiam no inconsciente, são revividas desde o seu auge até o seu desenlace. Sabe-se que esse processo não é induzido pelo médico, mas surge como resultado de uma relação transferencial que se estabelece entre este e o paciente. O doente então, pode diante do analista “*restabelecer e explicitar uma situação inicial conservada informulada.*”¹⁴⁹

Segundo Lévi-Strauss (1949), o xamã, como herói da cura, deve proferir um encantamento no qual ele próprio protagoniza uma batalha travada contra os espíritos para libertar o corpo do doente, numa travessia do mundo orgânico para o psíquico. O psicanalista, por sua vez, enquanto escuta, se encarna no objeto da transferência para o paciente, o qual, ao reviver na análise situações passadas, supõe que o analista tenha intenções e sentimentos e insiste na idéia de que é desse conhecimento que depende a sua cura.

O xamã dá à doença uma linguagem; ele produz um texto e as falas do doente, e as recita no seu lugar. No xamanismo, a perturbação se encontra no plano orgânico; enquanto que o psicanalista deverá atentar para desordens psíquicas.

O mito, no xamanismo, aparece como um encantamento que age no mundo psíquico com o intuito de atingir as condições orgânicas do paciente. O feiticeiro reconstrói um mito, que na verdade, é uma transmissão de um mito social e o doente realiza certas operações a partir da evolução e das transformações sofridas pela narrativa, de modo que o que é contado possa ter eficácia sobre o mal no corpo. Na cura de uma esquizofrenia, por

¹⁴⁹ Lévi-Strauss 1949/1973, p.229

exemplo, estes papéis se invertem, pois é o médico que executa as operações necessárias enquanto é o doente quem constrói seu mito.

Neste paralelismo de Lévi-Strauss (1949), que não exclui as diferenças, “*a cura xamanística parece ser um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com uma inversão de todos os termos.*”¹⁵⁰ O que há de essencial aos dois métodos é um mesmo objetivo: o de provocar uma experiência, *reconstruindo um mito* que tem de ser vivido ou revivido pelo enfermo.

Lévi-Strauss (1949) também relembra um Freud (1920,1932) que esperava do futuro a substituição da concepção psicológica das estruturas da neurose e da psicose por uma conceituação fisiológica. Quanto a isso, o antropólogo afirmava que com a descoberta de recentes pesquisas (1949), feitas na Suécia, de uma diferença entre os neurônios de um indivíduo normal e os de um alienado, o xamanismo e a psicanálise se tornariam “*rigorosamente semelhantes*”.¹⁵¹ Contudo, restaria ainda uma diferença quanto à natureza e à origem do mito reconstruído pela experiência que as duas práticas devem promover:

*“num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal.”*¹⁵²

Lévi-Strauss aproveitou esta aproximação entre as técnicas do xamã e do analista para esclarecer alguns pontos da cura que se produz no xamanismo, mas acreditava que se poderia algum dia lançar mão das investigações sobre o xamanismo para obter elucidações da teoria freudiana: “*Pensamos particularmente na noção de mito e na noção de*

¹⁵⁰ Lévi-Strauss/1973, p. 230

¹⁵¹ Lévi-Strauss 1949/1973, p.233

¹⁵² Lévi-Strauss 1949/1973, p.230

inconsciente.”¹⁵³

Lévi-Strauss (1949) procura se adiantar às críticas dos psicanalistas quanto ao reconhecimento desses conflitos e situações que se mostram à consciência do paciente como mitos. A sua discussão não pretende validar ou questionar a realidade dos acontecimentos contados ao analista, mas redirecionar a óptica das explicações sobre a eficácia simbólica de situações (re)vivenciadas em análise.

A importância de recuperar a sua exposição está na relação proposta entre o inconsciente, o mito e a função simbólica, pois a eficácia só pode acontecer porque se realiza *em um outro lugar*, em uma estrutura que, para Lévi-Strauss, pré-existe aos acontecimentos que se constituirão como um mito individual.

Lévi-Strauss finaliza seu paralelo com uma teorização do inconsciente como uma estrutura de leis universais, descrito como um lugar vazio e distinto do subconsciente, onde estariam as recordações e as imagens de toda uma vida. *“Poder-se-ia dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal. (...)”*¹⁵⁴

Na postulação de um inconsciente estrutural é que reside toda a possibilidade de se pensar em uma eficácia simbólica. Não basta um substrato de memórias individuais ou a transmissão de uma tradição coletiva, para que haja um efeito de significação e a terapêutica possa ter seus efeitos, seja no xamanismo ou na psicanálise.

É preciso que o inconsciente, *“tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam”*¹⁵⁵, organize em leis estruturais o conteúdo: o vocabulário do subconsciente. Essas leis e estruturas são as mesmas e importam mais do que o conteúdo,

¹⁵³ Lévi-Strauss 1949/1973, p.233

¹⁵⁴ Lévi-Strauss 1949/1973, p.235

¹⁵⁵ Lévi-Strauss 1949/1973, p.234

seja da tradição social ou da história individual. O mito, então, é esta formação individual ou coletiva que aparece como o resultado da apropriação que o inconsciente faz das informações que há no subconsciente, organizando-as estruturalmente.

A função simbólica como um efeito de significação, não altera a estrutura do inconsciente mas confere às memórias subconscientes um caráter estrutural. Este efeito faz do simbolismo um domínio sem limites quanto ao conteúdo, mas limitado por um número de leis.

“Uma compilação de contos e de mitos conhecidos ocuparia uma massa impotente de volumes. Mas se podem reduzir a um pequeno número de tipos simples, se forem postas em evidência por detrás da diversidade dos personagens algumas funções elementares; e os complexos, esses mitos individuais, se reduzem também a alguns tipos simples, moldes aonde vem se agarrar a fluida multiplicidade dos casos.”¹⁵⁶

Nas elucidações sobre as operações simbólicas promovidas pela psicanálise ou pelo xamanismo, o que Lévi-Strauss (1949) nos apresenta diz respeito principalmente à estrutura do mito, à relação privilegiada que a sua forma exerce em comparação com o seu conteúdo.

Sobre a natureza dos mitos na antropologia estrutural

Para Lévi-Strauss (1983/2008), a verdade que o mito enuncia está para além dos muitos códigos diferentes presentes nas diversas versões que um mito pode ganhar. É

¹⁵⁶ Lévi-Strauss 1949/1973, p.235

necessário enxergar para além do código, e atingir a forma: um arcabouço esvaziado de significações nativas.

O que há de essencial no mito é sustentado por uma tradutibilidade, em outras palavras: pela capacidade de a partir dos múltiplos códigos fazer-se uma operação de conversão até uma estrutura global, até “(...) *uma propriedade comum a todos os códigos.*”¹⁵⁷

A análise da estrutura do mito e o corpo teórico que ela empresta a um tema que vinha sendo abandonado pela etnologia nas primeiras décadas do século XX (Lévi-Strauss/1983), têm um grande espaço nas questões tratadas a seguir.

A antropologia estrutural redefiniu o conceito de mito pela via da análise e do cálculo matemáticos e das teorias da lingüística de Saussure. Em “A estrutura dos mitos”, Lévi-Strauss (1955/1973) não se ocupa das antinomias presentes na estrutura do mito como se sugerissem uma inconsistência, pois é numa aproximação entre as disparidades que as aparentes contradições se dissolvem, tornando o mito uma narrativa harmoniosa e apaziguadora.

O mito combina, conciliando os homens, os deuses e a natureza empedernida numa cosmogonia fechada em si mesma, que explica a origem do mundo, justifica o estado atual de uma sociedade e de seus indivíduos e a função de rituais, normas e relações existentes no universo cultural considerado. A mitologia nada mais é do que um reflexo da estrutura da sociedade e da relação entre seus membros, sejam estas evidentes ou existam sentimentos hostis mascarados, em razão da combinatória cuja realização podemos vir a conhecer, as inconsistências sempre são resolvidas.

Lévi-Strauss (1955/1973) ainda nos revela que o problema com respeito às contradições

¹⁵⁷ Lévi-Strauss 1982 / 2008, p.231

existentes nas versões dos mitos era semelhante ao que os filósofos tentaram solucionar em suas investigações sobre a linguagem. O autor nos conta que:

“(...) a contradição só foi resolvida no dia em que [os filósofos] se aperceberam que a função significativa da língua não está diretamente ligada aos próprios sons, mas à maneira pela qual os sons se encontram combinados entre si.”¹⁵⁸

É na revisão da errônea identificação do mito com a linguagem, que Lévi-Strauss se apóia em Saussure para pensar sobre a especificidade da linguagem que o mito emprega. A única relação que há entre mito e linguagem, para o antropólogo, é a dupla presença do mito na linguagem e num além dela mesma, explicada através da distinção entre língua e palavra estabelecida por Saussure.¹⁵⁹

Não nos deteremos nas teorias lingüísticas, mas deve ser esclarecido que a suposição de dois níveis diferentes no discurso do mito, pertence à lógica estrutural, não é um efeito proposital conhecido pela tradição coletiva das sociedades ditas frias (Lévi-Strauss/1955), nas quais um mito é um simbolismo que molda os fenômenos da realidade (mortes, desaparecimento de pessoas, seca, chuvas torrenciais, etc). A idéia de que nele podemos achar dois planos é uma conclusão da análise que Lévi-Strauss (1955) propôs para os seus conteúdos ficcionais, fazendo-os convergir operacionalmente a uma origem

¹⁵⁸ Lévi-Strauss, 1955/1973, p.240

¹⁵⁹ SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1915. Foi desta obra póstuma de Saussure que Lévi-Strauss tomou as dicotomias: *significante X significado*, e *diacronia X sincronia*, empregando-as na análise dos mitos. Nesta dissertação, trabalharemos apenas com a primeira delas, pois ainda que os planos de um mito realizem os eixos da sincronia e da diacronia, a sua discussão envolve a apresentação do tema da repetição e do tempo míticos, assuntos que, ainda que sejam muito importantes na antropologia e na psicanálise, extrapolam a nossa proposta atual de destacar os aspectos básicos da análise estrutural, que permitam mostrar as diferenças e os pontos de aproximação entre esta e a apropriação freudiana do mito.

estrutural. A linguagem, neste caso, se mostra no conteúdo da história mítica e forma alcançada com a análise estrutural.

Quanto às contradições, elas estão nas relações que se estabelecem e não na natureza, na substância de um elemento único isolado. Como o próprio autor nos esclarece:

“Tudo pode acontecer num mito; parece que a sucessão dos acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra de lógica ou de continuidade. Qualquer sujeito pode ter um predicado qualquer; toda relação concebível, é possível.”¹⁶⁰

Em uma estrutura onde se poderia pensar o império de uma significação soldada a cada um de seus elementos, Lévi-Strauss (1955) propõe a ocorrência de múltiplas combinações, em diferentes séries, organizando a forma da narrativa mítica, extraindo então, da análise de cada mito, leis de combinação sobredeterminadas, efeito da combinação de suas unidades constitutivas.

A versão de um mito se forma na medida em que o significado se desprende da sua materialidade lingüística e dita a maneira pela qual o seu conteúdo será interpretado e o valor que se deflagrará para um determinado grupo social. Em outras palavras, a história sobre a qual o mito versa supera a sintaxe da língua onde foi produzida, ainda que não venha a prescindir deste terreno para alçar a distância necessária que lhe confere uma universalidade e a possibilidade de ser compreendida por diferentes leitores e ouvintes.

Ainda se pode dizer que no mito, as palavras se entremeiam numa relação e ganham um formato específico que o distingue de outros tipos de discurso (Lévi-Strauss, 1955/1973).

¹⁶⁰ Lévi-Strauss, 1955/1973, p.239

*“A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando.”*¹⁶¹

É com o mito de Édipo que Lévi-Strauss¹⁶² exemplifica os trâmites da análise estrutural e ilustra a sua técnica. Já que ele nos conta que aquilo de que dispomos sobre esse mito está dado apenas em textos literários, o antropólogo fará uma demonstração sobre como o mito pode ser manipulado, com o objetivo de reconstituir seu “arranjo inicial.”¹⁶³

Através de um método de experimentações sucessivas, seus elementos são dispostos em cartões numerados que seguem a ordem da narrativa dentro de algumas condições necessárias. As unidades constitutivas do mito, chamadas de mitemas, são formadas através de frases curtas porque essas unidades são, na verdade, as relações entre os termos.

Cada mito precisa ser analisado de forma independente e *“(...) cada frase é inscrita numa ficha que traz um número correspondente a seu lugar na narrativa. Percebe-se, então, que cada cartão consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Ou melhor, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma relação.”*¹⁶⁴

Cada cartão, no mito de Édipo, tem um número que indica o seu lugar na história, e é organizado junto com os outros num quadro com um certo número de colunas que são as

¹⁶¹ Lévi-Strauss, 1955/1973, p.242

¹⁶² Cf. “A estrutura dos mitos” in: *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, tempo brasileiro, 1973 p. 243-255.

¹⁶³ Lévi-Strauss, 1955/1973, p.239

¹⁶⁴ Lévi-Strauss, 1955/1973, p.243

frases resumidas do mito. É esta particularidade dos mitemas que os distingue de outras unidades, fonéticas ou morfológicas: a combinação das relações escritas nas frases e, os grandes feixes -de relações- que são formados.

O problema do grau de veracidade das versões- as variantes- de um mito não é um obstáculo à decomposição que conduz às invariantes, pois nenhuma das versões se acha mais próxima da verdade do mito. Todas as versões reunidas pertencem a um determinado mito, não há variantes mais verdadeiras e outras falsas; elas representam apenas muitos dos desdobramentos de uma estrutura (invariante) que se revela como a mesma.

O mito de Totem e Tabu

O procedimento de Lévi-Strauss ao abordar o problema do incesto em *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) é bastante semelhante ao de Freud em *Totem e Tabu*. No segundo capítulo dessa obra, Lévi-Strauss discute detalhadamente a herança conceitual das investigações etnológicas, assim como Freud (1913/2004) se debruçara sobre o material de especialistas, enumerando as descrições e as hipóteses de Morgan, Maine, Westermarck, e de tantos outros teóricos, para discutir as principais vertentes de explicação para o incesto que se constituíram nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX. É por reconhecer a insuficiência das teorias que passaram ao largo do problema que Lévi-Strauss (1949) dá início à sua análise.

Não temos a intenção de discutir as teorias que sugerem uma dupla origem: natural

e social da proibição, ou a de uma sanção ligada à repugnância instintiva, ou ainda a escolha de um dos aspectos, social ou natural, como a origem da interdição. O que é essencial a nosso percurso, é destacar dentre os problemas antropológicos levantados, a crítica de Lévi-Strauss às investigações freudianas sobre o tema do surgimento da cultura e seus laços com a proscricção do incesto, e o que o antropólogo encontra na construção psicanalítica que, para ele, repete uma configuração encontrada no pensamento mítico.

A idéia de que Freud (1913) fracassara ao escrever *Totem e Tabu* é recorrente em Lévi-Strauss (1949, 1962, 1983 /2008) principalmente na crítica à história que essa obra pretendeu sustentar. Por isso, propondo-se a ir além das interpretações que haviam rechaçado a história de Freud como uma teoria válida sobre as origens da cultura, Lévi-Strauss esclarece que o que considera o fracasso de Freud, não residia tanto na proposta esboçada e assumida no princípio de *Totem e Tabu* (1913/2004), mas em uma hesitação que não lhe permitiu ir adiante e extrair as conseqüências dos pressupostos do seu trabalho.

Para Lévi-Strauss (1949), Freud se rendeu à sedução da teoria, bastante difundida ao final do século XIX, de que a ontogênese recapitularia a filogênese, e reproduziu-a no argumento de que o pensamento infantil é herdeiro do pensamento dos homens primitivos (Freud,1939/2004).

Lévi-Strauss também escreve que Freud não reconheceu a impossibilidade de a cronologia linear servir como modelo para o tipo de história do psiquismo que se esforçava para alcançar, isto é, a história do sujeito (Lacan/1957). Se assim o for, Lévi-Strauss (1949) parece desconsiderar um outro aspecto das intelecções de Freud que só veríamos vir à tona com *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 1939/2004).

É defensável que não se reconheça prontamente em *Totem e tabu* (Freud/1913), o trabalho com o modelo de história que imperava nos conhecimentos etnológico e

sociológico nas dificuldades que Freud enfrentou para estabelecer uma história verossímil para o surgimento das normas culturais e a relação da proibição do incesto com este contexto.

Contudo, em 1939, a retomada do conceito de história para psicanálise aparece radicalmente ligada a um tema semelhante ao de 1913, a gênese de um fenômeno cultural- a fundação da religião judaica, como vimos no primeiro capítulo. Freud (1939/2004) relê a teoria das neuroses criando equivalências com a história do monoteísmo, e aplicando à religião processos análogos aos que recolhera da história dos pacientes. A história dos neuróticos, o campo de conhecimento sobre a vida normal e sobre a infância, será uma subversão do tempo linear onde há uma anterioridade do passado sobre o presente e deste sobre o futuro.

Se Lévi-Strauss sugeriu que Freud não notou a insuficiência dos recursos da historiografia positiva para retratar a sua versão mítica, é possível que tenha ignorado as teorias de *Moisés e o Monoteísmo*, onde muito mais do que o conteúdo de uma narrativa, Freud (1939/2004) constrói um modelo com o qual mostra como a história se desenrola para cada sujeito, aos engasgos, cheia de embargos, de avanços e retrocessos.

Terá Lévi-Strauss ignorado esta concepção vanguardista de história que Freud inaugurou, como um campo de quebras e discontinuidades, onde causas e motivações se acharão mais à frente no tempo, *nachträglich* a uma construção?

Seria então na lógica das relações do arranjo mítico que as teorias de Freud encontrariam a dimensão onde se justificar?

Talvez Lévi-Strauss (1949) estivesse sugerindo que a ambição de Freud era a de elaborar uma teoria da subjetividade que para o antropólogo teria uma forte afinidade com a sua idéia de estrutura. E portanto, deveria tê-lo conduzido a um modelo a-histórico, ou que

pelo menos, fosse desfeito à historiografia encarada como uma ciência de recuperação do passado, e que apontasse para um caráter inconsciente e exterior ao tempo, tal como ele concebia a noção de estrutura.

Continuemos entretanto, com as considerações do antropólogo, pois ainda que Lévi-Strauss (1949) não tenha se detido em aspectos que nos parecem hoje em dia imprescindíveis na psicanálise, ele adianta muitos enunciados que serão explorados como pontos teóricos por Lacan (1957,1960/1991), como por exemplo a idéia de se interpretar *Totem e tabu* (Freud, 1913/2004) através da análise estrutural de um mito (Lacan, 1957/1994).

Para Lévi-Strauss (1949), contrariamente ao que pudemos ver que se passa em *Totem e Tabu* (Freud/1913), a psicanálise julgava ter descoberto como um fenômeno universal se institui, não na repulsa frente às relações incestuosas, mas na sua realização, com o exemplo da horda primordial.

Freud teria dado conta em *Totem e Tabu* do espírito da civilização no presente, visto que, através de sua busca pela origem potencialmente explicativa da proibição do incesto, antes de poder justificar essa interdição consciente, o que ele fornece é uma resposta para o porquê de o incesto ser algo “inconscientemente desejado.”¹⁶⁵

Apesar das diversas objeções feitas a essa obra, a recusa em se aceitá-la como uma história sobre a origem da sociedade se deve principalmente à atribuição de uma facticidade às hipóteses sobre a horda de machos e o assassinato primordial. Para Lévi-Strauss (1949), *Totem e Tabu* (Freud/1913) era um mito, e como todos os mitos, possuía duas interpretações. Uma delas se encerrara nas críticas quanto à verificabilidade histórica de suas suposições que foram encaradas como factuais. A segunda é o aspecto para o qual

¹⁶⁵ Lévi-Strauss /1949, p.609

se voltara Lévi-Strauss quando atribuiu a Freud o ato de haver historicizado a vida simbólica, na qual os sonhos e os desejos dos homens, longe de corresponderem a uma história factual, expressam os desenlaces de um irrevogável desejo de desordem, expresso numa permanente oposição à ordem estabelecida.

Para Lévi-Strauss (1949), os eventos encadeados na lógica da conjectura de Freud não se referem a situações históricas precisas, claramente reconhecíveis, que ocorreram em um determinado local, são na verdade uma tradução “(...)sob uma forma simbólica de um sonho, ao mesmo tempo antigo e duradouro. E o prestígio desse sonho, seu poder de modelar, inconscientemente, os pensamentos dos homens, advêm precisamente do fato de que os atos que ele evoca jamais foram cometidos.”¹⁶⁶

A base das explicações de Freud não estaria propriamente no plano dos acontecimentos que ele recolheu ou cujo seqüenciamento, postulou na estrutura do espírito dos homens. Em oposição ao modelo de uma historiografia positivista, enraizada em eventos que sobreviveram a refutações das pesquisas científicas, para Lévi-Strauss (1949), o mérito do livro de Freud se encontra numa espécie de apresentação destemida do que é a história subjetiva do homem.

De acordo com Lévi-Strauss (1949,1962/2008), Freud equivocara-se ao pensar que as origens das normas e das instituições sociais se reportavam à compulsão à repetição de situações arcaicas e inaugurais que se rerepresentavam com as mesmas características em várias ocasiões ao longo do tempo. O que o antropólogo quis sugerir na sua interpretação é que em lugar de pensar nos eventos do assassinato do pai, ou da horda primitiva como fatos da história, eles devem ser lidos como Freud os tratou: como experiências e sentimentos dos homens do passado que se repetem na história- simbólica, subjetiva - da civilização,

¹⁶⁶ Lévi-Strauss/ 1949, p.609

reencenada em cada drama individual como uma “recorrência de sentimentos”¹⁶⁷ antigos, primordiais.

Salientando a audácia de Freud nos inventários acerca dos fenômenos individuais e culturais, Lévi-Strauss (1949) define a psicanálise como uma ciência social, situada entre uma sociologia histórica, que busca no passado explicações para questões do presente, e uma “atitude mais moderna”¹⁶⁸ e científica, que espera encontrar no presente um conhecimento do passado e do futuro.

Lévi-Strauss, então, concebe o trabalho de *Totem e Tabu* (1913/2004) como a concepção de um mito para explicar certos fatos com que Freud se deparou. Eventos e comportamentos que se repetiam provocaram as escavações que Freud promovera na história para achar uma linguagem e um modelo que lhe permitissem analisar questões cruciais do seu trabalho clínico. Por isso, sua construção mítica não estaria em oposição ao que faz um analista na investigação da estrutura de um conflito.

Ao refazer a história do paciente para atingir a situação primeira desencadeante, parte-se da experiência para chegar assim aos mitos, e desses últimos para alcançar a estrutura. Na invenção de um mito como o de Freud, Lévi-Strauss (1949) sugere que ao invés de se interpretar o neurótico e a rede de conflitos que o organiza como tal, acaba-se agindo como ele.

Esta mesma leitura interpretativa estruturalista com a qual Lévi-Strauss procurou recuperar o *Totem e tabu* de Freud, pela valorização do mito que ele veicula, se acha em “Totem e tabu 'versão jivaro” (Lévi-Strauss,1985/2008), na afirmação de que o pensamento

¹⁶⁷ Lévi-Strauss 1962/2008, p.515

¹⁶⁸ Lévi-Strauss /1949, p.610

de Freud é um pensamento “verdadeiramente mítico.”¹⁶⁹

Evidenciando a intenção de Freud (1913/2004) de apresentar “uma comparação entre a psicologia dos povos naturais (...) e a psicologia do neurótico”¹⁷⁰, Lévi-Strauss (1985) esclarece como o seu objetivo, demonstrar que existe uma correspondência entre a vida psíquica dos selvagens e a dos psicanalistas. Sua constatação tem por alicerce a proximidade que identifica entre um mito dos índios jivaro, resumido por ele próprio (cf. Lévi-Strauss, 1985/2008, p.1213-1214), e os elementos do *Totem e Tabu* freudiano.

Lévi-Strauss volta a mencionar que o mérito de Freud não estaria em saber mais sobre os mitos do que o que eles dizem, mas em outro lugar, onde também se acham os seus equívocos. Contrariamente ao que é característico na natureza dos mitos, -o emprego de diversos códigos que se sobrepõem uns aos outros- Freud extraiu um dos códigos e o tomou como exclusivo.

Se para a antropologia estrutural, as vias de significação de um mito são sempre globais, elas não se reduzem a um código em particular. Nenhuma das linguagens conservadas pelos códigos é capaz de melhor exprimir um significado; qualquer código ou versão pode conduzir às leis globais que conferem ao mito a sua estrutura. (Lévi-Strauss, 1985/2008)

Portanto, a verdade do mito não é dada por um determinado conteúdo isoladamente, mas por relações lógicas em operações que conjugam propriedades invariantes até o esgotamento da capacidade de combinação entre elas. Um código não está mais próximo do que os outros da verdade, da substância do mito. “*A essência, ou se quisermos, a mensagem do mito repousa na propriedade que todos os códigos têm, na qualidade de códigos, de*

¹⁶⁹ Lévi-Strauss, 1985/2008, p. 1213

¹⁷⁰ Freud, 1913/2004, p. 11

serem mutuamente convertíveis.”¹⁷¹ Seguindo então este método, pode-se trabalhar com as numerosas versões de um mito, como já mencionamos na seção sobre análise estrutural.¹⁷²

Dentro desse exame do que é um código nos mitos, Lévi-Strauss passa a analisar a afirmação de Freud (1916/2004) na qual o sonho é tratado como um ciframento, um código. Sua intenção é mostrar uma importante divergência entre a análise estrutural que aplicava aos mitos e a interpretação do sonho na psicanálise, no que tange à apropriação de um código.

Lévi-Strauss (1985) disse ter encontrado na técnica interpretativa de Freud uma oscilação constante entre uma concepção realista e uma relativista do símbolo. A primeira delas não difere do que se acha nos manuais de deciframento do sentido dos sonhos, onde um símbolo está vinculado a um único significado. Na segunda concepção, é recorrendo à associação livre, que se extrai o significado de um símbolo a partir do contexto no qual ele está inserido e das relações que ele mantém com os demais.

Por considerar que o conteúdo manifesto de um mito não poderia ser diretamente utilizado em uma comparação com os resultados da psicanálise, Freud (1913, 1916), ao invés de seguir um caminho novo, explorando as relações entre os símbolos nos sonhos, procurava por um “significado absoluto”¹⁷³, e se empenhava na trabalhosa tarefa de alcançar a versão original de um mito. Já que para ter acesso ao significado de um mito era necessário trabalhar com seu conteúdo manifesto e suas formas latentes por meio de “(...) *uma comparação histórica para distinguir as desfigurações que elas sofreram no curso do desenvolvimento dos mitos.*”¹⁷⁴

¹⁷¹ Lévi-Strauss, 1985/2008, p. 1214

¹⁷² cf. p. 102-107

¹⁷³ Lévi-Strauss, 1985/2008, p.1216

¹⁷⁴ Freud, apud Lévi-Strauss, 1985/2008, p. 1217

No segundo capítulo desta dissertação, nas considerações sobre o texto dos três cofres (Freud, 1913) e a trama das dificuldades com a interpretação dos símbolos oníricos (Freud, 1916), tratamos do modo como Freud lança mão da técnica de inverter a posição dos personagens e dos elementos dos sonhos, e dos contos populares recontados nas tragédias- por exemplo, as shakespearianas- e nos romances, inaugurando assim o procedimento de suas análises para descobrir o significado oculto de um tema mítico.

No entanto, para Lévi-Strauss (1985), o que seria a versão primordial de um mito permanece inescrutável, é por isso que Freud teria falhado em seu objetivo, não conseguindo produzir senão uma outra versão atual, recente do mito; sem nunca ter podido demonstrar que suas interpretações atingiram essa forma primeira. Sua grandeza estaria no dom de pensar à maneira dos mitos ilustrada na variante sobre a história de Édipo que é aplicada à psicologia individual, obedecendo às leis do pensamento mítico e fazendo uso de regras de transformação e inversão (Lévi-Strauss, 1985/2008, p.1217).

Para Lévi-Strauss (1985), é esse o tipo de jogo eficaz para manter um mito vivo. Esse manejo acha aqui uma semelhança com a maneira como ele analisava e comparava os mitos de diferentes culturas, invertendo os seus termos ou transpondo-os para um outro código. Mas o valor do trabalho de Freud não estaria apenas em colocar-se ao lado das muitas outras fontes de um mito de que os estudiosos dispõem.

Na investigação psicanalítica, Lévi-Strauss (1985) reconhece o recurso a outras ciências e ao conhecimento popular, como fontes de conhecimento a serem redimensionadas, por Freud, para se tornarem então uma estrutura que funciona em analogia com os processos oníricos. Contudo, muitas das passagens sobre a relação do sonhador com as figurações dos seus próprios sonhos são tomadas apressadamente por

Lévi-Strauss (1985), levando a pensar que Freud¹⁷⁵ complementa seu estudo dos símbolos oníricos com o folclore, os mitos, as lendas e a linguagem poética, desprezando o saber que apenas o sonhador possui sobre seus sonhos.

A cadeia de pensamentos que antecedeu o sonho não é insuficiente a Freud, pois é com o que o paciente pode fornecer a seu respeito que a interpretação tem início. O que Freud faz é exatamente o oposto do que o antropólogo atribui a seu método, pois ao valorizar o saber da fala do analisante sem omitir suas dúvidas ou o ponto máximo de esclarecimento alcançado.

Não somos solidários das conclusões de Lévi-Strauss sobre esses aspectos da obra de Freud com os quais dialogou. Porém este cotejamento entre os autores e as elucidações que a nossa leitura pretendeu oferecer sobre essas mesmas questões, nos capítulos 1 e 2 desta dissertação, é imprescindível para evidenciar alguns dos equívocos do antropólogo.

Pois o que vimos nas observações sobre os temas dos mitos e dos contos é como Freud repetiu neles a mesma técnica que empreendera na interpretação dos sonhos (1900/2004), para esclarecer o conteúdo original que essas narrativas pretendiam veicular escondido sob as desfigurações dos textos.

“Esta é a oportunidade de assegurar-lhe que foi somente através do conhecimento da sexualidade infantil que se tornou possível compreender a mitologia e o mundo dos contos de fadas. Aqui então algo foi alcançado como um subproduto de estudos analíticos.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ FREUD, S. *Conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2004.

¹⁷⁶ Freud 1926/2004, p.257.

Freud não abraçou a generalidade de significações que se repetiam nas histórias, e tampouco utilizou o conhecimento a que chegou sobre os símbolos para substituir as construções que fez ao analisar o material que o sonhador lhe forneceu, mas sustentou a estranheza e as incertezas dos significados que obtinha, e foi essa particularidade epistemológica que deu os contornos singulares ao método psicanalítico da interpretação.

Capítulo V

A verdade das ficções e a estrutura da fobia

“(...) O que se isola aqui é sempre de alguma maneira o mais escondido, já que se trata de alguma coisa que em si, não significa nada, mas que carrega seguramente toda a ordem das significações. Se alguma coisa desta natureza existe (a ordem significante), não é em nenhum lugar mais sensível do que no mito.”¹⁷⁷

¹⁷⁷ Lacan, 1956/2004, p. 255-6

Parece-nos que Lacan pôde avivar o que há de essencial na questão do mito em Freud pela via da sua inserção inicial no estruturalismo assim como pelo debate freqüente que manteve com as teses do campo, a tomar pelos trechos em que Lacan discute o mito, o complexo de Édipo, o sujeito e a função da linguagem em *Psicanálise* fazendo alusão ao estruturalismo e a Lévi-Strauss(1957/1966).

Dessa forma justificamos nossa escolha por abordar alguns elementos do estruturalismo articulados aos conceitos psicanalíticos, em função da importância que a obra do seu maior proponente ocupou no ensino de Lacan.

Para encaminhar o tema da verdade entretecido ao do mito e ao do histórico (*historisch*) na obra freudiana, traremos algumas considerações sobre como esses três eixos se combinam no caso do pequeno Hans (Freud/1909). Pois doravante, pretendemos pensar a relação da verdade- que encontra na psicanálise uma formulação mítica- com a fala do paciente, o campo de emergência dessa verdade, no trabalho da análise.

Não pretendemos sugerir uma versão modernizada ou uma atualização teórica da verdade em Freud, mas discutiremos esse conceito no que diz respeito à sua irrupção através de ficções nos trâmites de um tratamento.

As valiosas considerações de Lacan sobre a especificidade do mito centram a análise de uma fobia infantil e sua singular apresentação numa interlocução com a análise estrutural dos mitos inaugurada por Lévi-Strauss (1955/1973). O exercício de repaginar as principais teorias do antropólogo, sem contudo se abster da sua crítica de psicanalista, conduz Lacan a formulações acerca do que é a função simbólica e de como ela se instaura. Dito de outro modo, Lacan mostra ao que ela dá ensejo na inauguração, *de cunho mítico*, do sujeito.

Como foi dito antes, no âmbito das sociedades primevas (Lévi-Strauss/1973), o mito

tinha a função de fornecer uma história sobre as origens, sobre a gênese de uma determinada cultura. Sua intenção era dar conta de um vazio de significações, preencher as lacunas no conhecimento sobre os agentes da natureza. A exposição mítica era um instrumento de leitura da realidade, de maneira que os homens pudessem se antecipar -ou ter a ilusão de assim fazê-lo- às catástrofes assíduas, à ameaça e à insegurança que forjavam o campo do desconhecido.

Para Lacan (1956/1994), esse mito social “(...) *se reencontra e se reaplica, no sentido mais material da palavra, sobre toda sorte de dados, com esta ambígua eficácia que o caracteriza. Ele não constitui um inventário preciso e informativo sobre a relação do homem com a natureza, porque antes de tudo é mágico, místico e observado por ritos e costumes. Nos mitos, a natureza se combina com o homem, se associa a ele.*”¹⁷⁸

Assim como o psicanalista está às voltas com dados da sua experiência, a criança se vale da atividade mítica em suas próprias incursões na realidade. A experiência infantil “(...) *se demonstra, assim, pelo seu conteúdo e pela sua alçada, completamente de acordo, sem recobrir completamente, com o que se inscreve sob o próprio termo de mito na investigação etnográfica.*”¹⁷⁹

Lacan dá continuidade a esta comparação através da definição de mito como uma narrativa que mostra no seu desenrolar as relações que o homem estabelece com uma espécie de potência sagrada (Lévi-Strauss/1977). Esta “força secreta” é apontada de múltiplas maneiras nas sagas míticas, e o seu aparecimento não é apenas contemporâneo da gênese do homem, mas está irremediavelmente vinculado a ela. Esta força, mais uma vez, é

¹⁷⁸ Lacan 1956/1994, p. 253, grifo nosso.

¹⁷⁹ Lacan 1956/1994, p. 254, grifo nosso.

sentida como uma identidade, como uma capacidade de atribuir sentidos, de construir significações.

Lacan (1956) comenta que essa potência se nos presentifica mais notadamente, por meio do poder de significação, em seu “instrumento significante.”¹⁸⁰ Seja como agente desta ferramenta *majeure* ou objeto apassivado, ditado e nomeado por ela, o significante é sentido como uma identidade em potencial que funda não somente o homem e a sua experiência com o mundo, mas exclui todo o real que não seja moldado nesta potência íntima.

Tais enunciações estão muito longe de sugerir que toda revelação mítica contada e transmitida ao longo dos séculos, tenha por meta oferecer um histórico fiel da intervenção humana na natureza. Lacan sustenta que a força do mito não se revela como ação “gratuita”: uma operação externa mensurável ou um dado material, mas encarnada e entrevista *na relação do homem com os recursos e os fenômenos naturais*.

Assim como Lévi-Strauss, Lacan também privilegia na variabilidade de versões de um mito seus aspectos estruturais invariantes, ainda que ele possua um caráter de atemporalidade e que seu formato só possa ser lido juntamente com o tema que ele modela, na ficção que o expõe. Seu emprego do mito se ampara na sua estrutura e naquilo que resta de estrutural de seu conteúdo, em sua diversidade de registros e de disposições. O núcleo de sua discussão não se acha na necessidade de precisar uma *essência* do mito, mas em atentar para a sua qualidade de *artifício*, dando à sua análise um enfoque formal (Lévi-Strauss /1955,1977) Ou, ainda, com Lévi-Strauss (1955,1977) poderíamos apostar num enfoque formal, e não na existência de uma substância.

Para explorar uma relação de contigüidade entre os mitos coletivos e a criação

¹⁸⁰ Lacan 1956/1994, p. 254

mítica infantil, Lacan se fia na valiosa formalização que o universo mítico e o ramo da mitologia comparada poderiam proporcionar.

Lacan (1956, 1957) traz à baila teorizações da lingüística e do estruturalismo, conjugados a traços próprios de sua construção, os quais põem em prática uma eficácia individual do mito.

É pela via da estrutura que Lacan tratará a abundância de temas verdadeiramente imaginativos, sublinhados na observação do pequeno Hans (Freud/1909). O que nos interessa, todavia, é discutir o que pode ser apreendido do confronto entre o mito e a fobia, especialmente no que se refere à relação que eles constroem com a verdade, em torno de questões como: Qual o valor do mito? Qual a função de uma fobia? Quais particularidades os constituem como operadores que separam Hans da angústia?

Para Lacan (1957), o artifício combinatório e replicador da fobia é análogo ao artifício de um mito. A fobia e o mito seriam tipos de “*organização simbólica do mundo*”¹⁸¹ que responderiam a uma “*necessidade estrutural*” de ordenamento da experiência da vida infantil e dos povos arcaicos. No caso de Hans, a importância que poderia recair sobre a ficção, seja o cavalo é redimensionada, se a tomarmos pelo ponto de vista de Lévi-Strauss (1955), em virtude dos progressos e transformações que a fobia sofre, justificando-se a recorrência à metáfora mítica. Então, Lacan se vale de algumas características da estrutura, segundo a antropologia para pensar, a fobia no pequeno Hans, um mito individual, sob a ótica de um esvaziamento de significado dos seus elementos, analisando sua função não mais por intermédio de um sentido decantado do seu conteúdo fictício.

Os diferentes momentos da produção mítica de Hans são localizados por Lacan no

¹⁸¹ Lacan, 1957/2004, p.256

histórico esmiuçado da análise de Freud, e vistos como “um jogo mítico formidável”¹⁸² que, além de assinalar a existência de termos que se repetem, põem em relevo uma operação se processando, como a chave para os destinos dos sintomas.

« (...) Veremos que o pequeno Hans não emprega apenas um único mito, um único elemento do alfabeto para resolver seus problemas, isto é, a passagem de uma apreensão fálica da relação com a mãe para uma apreensão castrada das relações entre os pais. »¹⁸³

Seguindo a potencialidade combinatória no uso de elementos internos, de invenções, de fantasias, de figuras do imaginário do mito se elabora a fobia de Hans como um relato consistente e eficaz que tenta significar o domínio dos acontecimentos (Lévi-Strauss/1955).

Para os homens primevos, era preciso que os deuses personificassem forças naturais impessoais, que fossem criados rituais, lendas e modos de apaziguar a sua fúria, assim como é necessário que os questionamentos de Hans, as construções que ele empreende com os eventos do seu cotidiano desembestem em produções variadas, em teias que criem fronteiras, bordas para um real que é vivido com terror, quando por exemplo, ele sente seu pênis- seu *Wiwimacher*- pinicar, se sente mordido. “(...) na convivência do jogo imaginário, sobrevém de repente uma certa descompensação que se manifesta por uma angústia que toca precisamente suas relações com sua mãe.”¹⁸⁴

Poderíamos pensar a partir de Lacan (1956, 1957) que a fobia seria uma atividade mítica desembestada a se produzir excessivamente a partir de elementos imaginativos que

¹⁸² Lacan1957/2004, p. 283

¹⁸³ Lacan1957/2004, p. 283.

¹⁸⁴ Lacan, 1957/2004, p. 258-259.

são transmitidos a Hans por seu pai.

Como o cristal significante, a fobia seria não apenas a essência do sintoma, mas ocuparia um lugar estrutural, um espaço simbólico construído com esses elementos herdados e que Lacan acredita poder ser vista acontecendo, por meio do relato de Freud (1909), na medida em que o pequeno Hans interroga os pais e inventa explicações para as dúvidas que ele vive como um risco para sua existência.

Mais uma vez podemos nos aproximar das formulações de Lévi-Strauss¹⁸⁵, na maneira como Lacan aborda o mito individual de Hans, entretanto o antropólogo tem em mente uma estrutura plena de termos, que longe de se agruparem arbitrariamente, se combinam e tornam a se juntar de modo que nenhum fique avulso. Pois Lacan (1952, 1956) também procura ressaltar algo de *invariante*, de *estrutural* que é o fato de tanto o mito quanto a fobia terem uma *verdade* que os sustenta, uma verdade estrutural que não tem um conteúdo preciso, decodificável, mas que não é de modo algum aleatória ou passível de uma invenção deliberada, já que seu arranjo possui pontos fixos e invariantes.

Antes de tomar a questão do mito no seu ensino, Lacan (1952/2008) forjou uma relação entre o mito individual e o núcleo de verdade histórica no caso clínico do *Homem dos ratos* (Freud/1909), mas que se aplica à mesma questão das fantasias do sujeito como o terreno de onde a ficção mítica da fobia de Hans extrai suas figurações (Freud/1909).

“Se nos fiarmos na definição do mito como certa representação objetivada de um

¹⁸⁵ “As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte. Uma criação «fantasiosa» da mente num determinado lugar seria obrigatoriamente única – não se esperaria encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente.”, in: Lévi-Strauss, C./1977, p. 13.

epos ou de uma gesta¹⁸⁶ que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época, se o entendermos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de seu sentido, desse modo do ser, então é certo que poderemos encontrar sua função na vivência mesma de um neurótico.”¹⁸⁷

Sobre os elementos deste caso clínico que interessou a Freud ao ponto de ele publicá-lo, Lacan (1952) continua a insistir sobre a estrutura e os mecanismos de um mito, como as relações que Freud identificou na relação do paciente com o seu pai e com outros personagens de sua história:

*“O que dará seu caráter mítico a este pequeno roteiro fantástico? Não é simplesmente o fato de encenar uma cerimônia que reproduz de forma mais ou menos exata a relação inaugural que aí se encontra como que escondida (...)”*¹⁸⁸

Para Lacan (1956), o mito é uma narrativa que exprime de forma imaginária, através de fantasias, as relações fundamentais que o sujeito estabelece com o outro e, por isso, sugere uma relação entre a fala como o campo de surgimento da verdade (acerca dessas relações) e o mito como uma forma de expressão dessa verdade.

Através da fala, Freud vira liberar-se o universo das relações fundamentais constituídas pela fantasia, e revogou o critério de qualificar as informações, que assim obtinha, como verdadeiras ou falsas, adotando a certeza de que a menção a certos fatos -da fala- que emergiam no discurso do paciente estavam necessariamente relacionados com a

¹⁸⁶ “feito memorável, heróico; façanha, proeza.” in:Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa, 2005.

¹⁸⁷ Lacan/ 2008, p. 15

¹⁸⁸ Lacan/ 2008, p.26

verdade, com a realidade psíquica, que como vimos, é a única realidade que anima o aparato anímico.

Lacan (1952, 1956) dá continuidade a esta concepção de verdade articulada à realidade psíquica que Freud escutava no relato, e trata a verdade como a substância da fala, e não mais como uma propriedade a ser atribuída ou recusada aos temas que o analisando leva ao analista. Lacan (1952) chamou de verdade o jogo das relações primordiais a que os mitos-individuais ou coletivos- emprestavam uma discursividade, considerando a realidade psíquica como uma rede de relações que o mito expressa nas suas ficções.

O mito na qualidade de uma fala pode ser localizado como o tecido das queixas neuróticas, nas manifestações dos pacientes como a sua experiência, como os fragmentos de uma história a ser (re)construída. A relação entre o mito e a verdade se articula como um efeito da fala porque nela se encontra o cerne da experiência psicanalítica. O acesso à essa verdade se dá através de sua expressão na teia do mito individual. Vemos então a questão da ficção (mítica) como mantendo “uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada atrás dela, e cuja mensagem ela carrega formalmente indicada, a saber, a verdade. Eis alguma coisa que não pode ser destacada do mito.”¹⁸⁹

Se a relevância do conteúdo é remanejada para o pólo estrutural, a verificabilidade da história narrada tem dissolvido o seu critério de legitimidade para a psicanálise e se passa da dimensão da verossimilhança para o domínio da verdade, que é veiculada pelo mito e tem, como este, uma estrutura de ficção (Lacan/1957).

Como já foi mencionado acima, as teorias sexuais infantis também são estruturas

¹⁸⁹ Lacan 1956/1994, p. 253, grifo nosso.

narrativas, como os mitos. Não apenas por seu cunho fictício, mas porque dizem respeito a uma verdade histórica e aos estratagemas da criança para encontrar soluções para questões- que se interpõem em suas relações com os outros-, acerca do enigma do sexo, do nascimento e da morte. Do mesmo modo, as sociedades primevas se serviam desse tipo de discurso como uma ferramenta coletiva, simbólico-explicativa da realidade.

É importante voltarmos a insistir que o que pode ser extraído da análise de Hans é um efeito de sentido que forja aquela estrutura (singular) da fobia. Nela, os elementos imaginários da vida da criança se produzem, e o objeto fóbico reaparece nesses múltiplos elementos de uma maneira impressionante- quase compulsória- e que Lacan (1957) remonta ao modelo da invenção mítica.

Num jogo de combinações e de permutações, as criações de Hans tornam a fobia útil e necessária, pois formava o espaço fechado de trocas simbólicas que dava os limites da realidade para Hans. Através dos vários mitos que ele foi compondo com os elementos imaginários que as suas experiências biográficas lhe forneciam, a estrutura significante se constituiu nele. Hans pôde empreender a saída do Édipo e ser atravessado pela castração, com a criação de uma fobia, que se estabeleceu como sua primeira estruturação simbólica da realidade, antes de seu pai levar “o problema” a Freud.

Não é por representar ou por ser o pênis real que o cavalo é o objeto fóbico de Hans, mas porque ele estava no lugar que seria ocupado pelo pênis real, na seqüência da combinação dos elementos do imaginário, o que lhe causava temor e angústia, levando à eclosão da fobia.

Como num mito coletivo típico, com a presença de invariantes numeradas e distribuídas em cartões, os elementos fundamentais para Hans se multiplicam em planos sucessivos e fazem com que a fobia ganhe novas combinações e novos significados, pois a

*“ordem permutativa é o que está em jogo naquilo que o pequeno Hans vai construir.”*¹⁹⁰

A recapitulação que Lacan (1957) faz sobre a análise estrutural dos mitos e a menção a Lévi-Strauss poderiam nos conduzir, de início, à impressão de estarmos diante de um desenvolvimento teórico subordinado à tradição estruturalista e adepto de seu paradigma anti-subjetivo e a-histórico, se não se tratasse da história de um paciente, à luz da abordagem estrutural.

Lacan propõe uma analogia entre o que se dá em um mito antigo- sobre o que podemos vir a saber por meio do método de Claude Lévi-Strauss- e a invenção mítica monumental extraída do caso do pequeno Hans, nas suas historietas enganosas faladas à babá e aos empregados, nos diálogos do menino com seu pai, e nos demais elementos de sua mitologia singular.

Podemos entender que não é como um relato mítico antigo e deveras bem amarrado que Lacan tratará as construções e os jogos imaginativos de Hans. Pois o que ele nomeia, em verdade, de *estruturação mítica* não é uma réplica do método antropológico, mas a *“utilização dos elementos imaginários para o esgotamento de um certo exercício da troca simbólica”*¹⁹¹, na qual o que está em questão é a saída singular para um problema que se coloca para o sujeito na infância.

Um outro aspecto relevante- que nos leva a uma aproximação entre a visão de Lacan (1956) e a de Lévi-Strauss (1955) quanto ao mito- é que nenhum dos elementos que foram assinalados nas observações de Freud- sejam a mãe, o pai, a irmã e o cavalo-, ganha um significado por si só, senão em uma relação com um ou mais dos outros elementos. *“Assim como a qualquer um dos outros elementos dos mitos freudianos, é*

¹⁹⁰ Lacan 1957/1994, p. 282

¹⁹¹ Lacan 1957/1994, p. 282

*impossível dar ao cavalo uma significação unívoca.»*¹⁹²

Isso se deve ao fato de que na invenção mítica, o que o cavalo representa é assumido ora pela mãe, ora pelo pai, ora pelo próprio Hans ou por seu pênis, dependendo do momento da história, e do plano em que se encontram as combinações imaginativas.

As invariantes mitológicas neste caso, na maneira como Hans se entrega à uma criação “extremamente abundante”¹⁹³, seriam os elementos significantes cuja significação longe de ser uma propriedade fixa de sua natureza, é um efeito de permutações: dá-se num engendramento no qual se vincula a outros elementos fundamentais.

*« (...) O mito é lido em um determinado sentido, mas o seu significado, ou sua compreensão, aparece na superposição de elementos análogos que retornam sob diversas formas, a cada vez transformados, sem dúvida para cumprir um certo percurso que vai do ponto de chegada ao ponto de partida, e que faz com que alguma coisa que no início parecia irreduzível, se integre ao sistema. »*¹⁹⁴

Num mito coletivo primordial, os mesmos elementos que se estabeleceram primeiramente em um plano retornam transformados, o que obriga a ordená-los em um plano seguinte; esta mesma operação se replica, progredindo sucessivamente, de modo que novos planos de elementos analógicos- elementos fundamentais que retornam sob formas diferentes- se sobrepõem como numa partitura. O que não teve lugar em um plano aparecerá no outro, transformado e será absorvido, “integrado ao sistema” mítico.

Na correlação do mito com a fobia, percebemos os efeitos da releitura de Lacan de

¹⁹² Lacan 1957/1994, p. 277

¹⁹³ Lacan, 1957/1994, p. 277.

¹⁹⁴ Lacan, 1957/1994, p. 277-8, grifo nosso.

um caso clínico, em parte orientada, e historicamente tributária da antropologia de Lévi-Strauss e da análise estrutural dos mitos, mas dentro de uma outra instrumentalização.

Voltamos a lembrar que, sem jamais ter desejado confundir o seu ensino com o estruturalismo de Lévi-Strauss, o que Lacan (1957) nos apresenta acerca da história do pequeno Hans é uma sucessão do mito à fobia na formação do plano do simbólico. Por intermédio de uma analogia com a mitologia comparada, ele identifica na fobia uma rede de figurações imaginativas análogas às conjunturas de um mito coletivo, que reatualiza o enunciado de uma verdade singular que já havia sido trabalhado por Freud. mítica que, dentro de uma perspectiva por nós escolhida, o mito com a verdade, como uma verdade singular sobre a gênese do desejo e da dimensão simbólica- em seu enodamento com o real e o imaginário-, cuja gênese na história clínica que tomamos, precisou dos artifícios míticos de uma fobia.

O que impediu Lacan (1957) de aceitar integralmente a idéia de estrutura é a inexistência de um sujeito neste modelo. Com a invariante estrutural e a anti-historicidade da antropologia de Lévi-Strauss, a questão do singular que Freud (1918) havia sublinhado tantas vezes, seria perdida. Pois o sujeito é justamente o efeito da produção da história, de sua invenção, e ao mesmo tempo, o índice dela.

Ao aparecer como um tropeço no discurso da consciência, o sujeito do sonho ou do ato falho emerge como um outro lugar, de onde a história começará a ser talhada. A tomada para si da estranheza, do *unheimliche* (Freud/1919) emergente no seu discurso e a procura por se reconhecer em algo que lhe parece o seu avesso, é o ato que dá os contornos do conceito de história em Freud.

Uma história que não é possível saber por inteiro mas onde é preciso reconhecer os

elementos estranhos na fala como uma representação do que é próprio ao sujeito, como uma experiência na linguagem, antes de ser conhecida pelo analisante.

Entendemos que Freud (1918) desorganizava no relato inicial da queixa sintomática, a apresentação dos sonhos e das fantasias dos seus pacientes, assim como as posições de cada elemento e do próprio autor da história, como se estivesse decompondo um mito, indo em busca de um significado oculto e particular àquele caso. Mas acreditamos que ele percebeu que essa verdade soterrada não podia ser inteiramente desvelada, porque ela possui um ponto de origem. Como no mito, a história original é inacessível, precisa ser (é estruturalmente necessário que o seja) desconhecida e inapreensível como condição necessária àquela estrutura de aparelho psíquico que Freud concebeu.

Considerações finais

“Que história espera seu fim lá embaixo?”¹⁹⁵

¹⁹⁵ Calvino, Ítalo. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo, Editora Schwarcz, 2003.

Mito, verdade e história: esses são os eixos da práxis que Freud inaugurou. O que procuramos trabalhar nesta dissertação foi a construção desses dois conceitos e as implicações que se originam da relação entre eles na fala do analisante endereçada a um outro, encarnado pelo analista.

Não é por descuido ou sem intencionalidade que empregamos a palavra trabalho talvez até exageradamente, mas o que pode ser tomado como um recurso enfático excessivo é devedor do próprio labor que o texto freudiano nos provoca e a forma pela qual ele define o percurso de uma análise como uma convocação a um trabalho.

Freud nos mostrou no histórico das análises que fez, como por exemplo no caso *Dora* (Freud/1905) ou no do *Homem dos lobos* (Freud/1918), que a dimensão mais pregnante do trabalho analítico é a construção histórica a que ele dá ensejo e lugar. Além da relevância da noção de uma história construída como alicerce de sua transmissão aos analistas do futuro, devemos também atentar para um estilo e um método de elaboração teórica recorrentes nos seus textos junto à enunciação de argumentos inéditos. Assim, em um duplo movimento, Freud (1918,1939/2004) forja os próprios conceitos e a terminologia com os quais poderá tratá-los.

Sua formação acadêmica e a constituição do campo psicanalítico se deram num período em que o paradigma positivista vigorava nos meios científicos como a única fonte confiável de saber, mas Freud também viveu durante a eclosão de grande parte dos movimentos sociais e políticos que anunciavam a crise e a falência de tradições que, até então, edificavam a cultura ocidental. Nesse contexto sócio-cultural de transição, ele se referia a questões cotidianas e a minúcias que foram ignoradas e se tornaram o refugio dos textos de biólogos, sociólogos, historiadores e críticos de arte: os especialistas.

As linhas de um *texere* cauteloso nos revelam uma obstinação em investigar

questões que, de início, podem parecer desimportantes e alheias aos interesses sociais, tais como os sonhos, uma escultura renascentista, as lembranças de infância de Goethe e de Leonardo Da Vinci e os contos de Hoffmann. Nessas temáticas que parecem afastadas da psicopatologia, Freud descobre um meio de abordar a clínica e as neuroses.

Freud percorreu uma vasta literatura especializada em *Totem e Tabu* (1913/2004) para investigar o conhecimento que existia sobre as origens do tabu do incesto e uma conexão que ele imaginava haver entre a sua proibição e os sistemas exogâmicos que deram origem à civilização moderna. Procurando encontrar um registro histórico ou uma justificativa nas ciências sociais que pudesse lançar luz sobre enigmas da história primordial (*die Urgeschichte*) da humanidade, Freud (1913/2004) recria as circunstâncias míticas desse tabu apoiado na sua teoria sobre o funcionamento da neurose obsessiva.

A afirmação de que há uma equivalência entre a vida mental do neurótico e as instituições culturais será a base para as contribuições que Freud traz para os fenômenos sociais e para uma crítica de suas próprias teses sobre o psiquismo.

Em 1939, como vimos, Freud recorre no seu campo de problemáticas ao estabelecimento de um debate com os procedimentos da historiografia de sua época, das sagas míticas e das escrituras como fontes de conhecimento acerca das origens do povo judeu, da religião judaica e da personagem de Moisés¹⁹⁶.

No texto historiográfico, nas sagas e na tradição bíblica, Freud (1939/2004) entreviu elementos desconexos e incoerências entre as diversas versões que comparou, e considerou que discordâncias tão acentuadas sobre os mesmos eventos da história de Moisés, teriam relação com uma desfiguração dos textos que contêm informações sobre sua biografia.

¹⁹⁶ Cf. Lo Bianco, Anna Carolina and Araújo, Aline Vieira de Fragmentos: a construção do histórico em Freud. *Rev. Dep. Psicol., UFF*, Dez 2007, vol.19, no.2, p.359-368. ISSN 0104-8023.

É num movimento de extração e de inserção que não se pode chamar de arbitrário, pois baseia-se na cronologia histórica mas alça vôo de suas soldas, que podemos acompanhar a edificação de um mito pleno de hiatos, atravessado por rupturas e sobreposições de momentos temporais.

Pretendemos mostrar como Freud trabalhara com a história, sem procurar fornecer uma explicação historiográfica para as normas de conduta, os ritos e as relações de parentesco em sociedades onde se reflete uma cosmogonia que arregimenta os homens, os deuses e a natureza recalcitrante. Num contraponto, seu trabalho com as lacunas aprofunda a desarmonia e a descontinuidade entre os eventos que têm relevância para a sua construção, o que torna o seu mito uma história que não se fecha circularmente, unindo começo e fim.

Por não dar ao seu leitor resoluções completas em sua investigação, Freud deixa à mostra o lugar exato do mal-estar e da angústia, no vazio de conhecimentos ou na apresentação de teses que enfatizam a agressividade e as pulsões anti-sociais do sujeito, o que faz com que seu mito não seja em nada apaziguador ou reconciliador do homem com aquilo que se lhe apresenta como ameaça, perda ou fracasso.

O histórico em Freud é dado por fragmentos que são extraídos e reinseridos na narrativa do analisante e fazem da fala um núcleo de verdade. O panorama histórico-conjectural que ele propõe para a gênese das culturas e das religiões (Freud, 1913, 1939/2004) está muito longe de uma construção fantástica, e em oposição à característica de vedação das operações do mito coletivo (Lévi-Strauss, 1955/1973), Freud deixa em aberto os seus problemas e as suas contradições, levando-nos a pensar sobre o que é a história do sujeito e sobre o que fazemos quando nos engajamos no trabalho de uma análise.

As acepções de mito que listamos na introdução não eram estranhas a Freud, mas em lugar de resumir os mitos ao caráter de uma narrativa vetusta e irracional, que se opõe à realidade *tal como a conhecemos*, Freud investe no seu núcleo histórico, ou se quisermos, na verdade que ele conserva, e que permanece atual se o tomarmos como pertencente a uma psicanálise.

A importância de recuperarmos o estilo da expressão mítica através da crítica que Freud fez da função dos mitos na cultura e na vida anímica, tem relação com a verdade que se denuncia no seu relato, e nos permite derivar aproximações e distanciamentos entre o relato mítico coletivo e os mitos individuais que Freud escutava.

Freud não se deixou enredar pela dialética entre ficção e realidade frente ao que o paciente narrava, assim como não deu por impossível seu trabalho tomado pela dúvida quanto à veracidade dos fatos contados.

Ao criar uma história mítica ou um mito tecido por conjecturas semi-históricas, para tratar da origem das normas sociais e das regulações do aparelho psíquico, pensados em correspondência, Freud funda um outro tipo de história. Para ele, a história que está em jogo na clínica psicanalítica reside assim numa falta cavada no acontecer-histórico, e na qual ele se apoiará para seus desenvolvimentos por vir.

Inicialmente nos perguntamos a que noção de mito Freud estava se referindo em seus textos, o que ele entendia por mito e pela apresentação da narrativa e das invenções de suas sagas. Mas encontramos uma preciosa fundamentação de seu próprio mito sobre as origens da cultura e da religião e o uso do mito grego de Édipo como a história inaugural da vida anímica.

Concluimos que o uso da mitologia se abre em diversas modalidades ao longo da obra freudiana. As diferentes maneiras de Freud trazer o mito para a discussão teórica e

clínica dos seus textos não se perdem com o decorrer dos anos e das reformulações constantes que se operam sobre as suas idéias. A partir do desenvolvimento que trouxemos com base nos achados apresentados sobre o mito no segundo capítulo, sustentamos que o mito serviu a Freud como a possibilidade de dar prosseguimento à construção de seus conceitos e das suposições que ele postulou, permitindo-lhe expandir a sua argumentação: isto é, o mito foi uma ferramenta de trabalho.

Da história construída em *Totem e Tabu* (Freud/1913) e das hipóteses teóricas que Freud tratava como fictícias, extraímos uma relação de continuidade entre os fatos recolhidos da literatura científica- da historiografia e da etnologia- e as conclusões da sua práxis sobre os mecanismos das neuroses.

Entendemos o trabalho conceitual de Freud, como uma especulação -um mito- que traz resultados que não podem ser verificados materialmente, mas que tornam possível o percurso e o estabelecimento da metapsicologia, isto é, da construção da experiência psicanalítica.

Diante da insolubilidade de enigmas, de impasses clínicos, os mitos de Freud são uma conjectura teórica que ainda não podia ser confirmada, mas que poderia sê-lo no futuro com os progressos da ciência (Freud, 1933/2004). Os avanços que Freud forneceu têm um rigor de procedimentos que acompanham as exigências da clínica e se colocam como uma continuação da investigação da psicanálise, como um entrecruzamento da observação, da teoria e da especulação.

Acreditamos ser possível afirmar que a teoria psicanalítica está marcada por uma imersão na mitologia, nas especulações, nas teorias históricas, biológicas, etnológicas, sociológicas e em alusões a conceitos e metáforas filosóficos, como um corpo de

conhecimento, que no entanto só se constituiu num atravessamento desses outros saberes, delimitando-se como um campo diverso, e sem abdicar do diálogo com outras disciplinas.

Através de uma elaboração que decola da observação direta, Freud se apropria dos dados clínicos, produzindo hipóteses explicativas que rearranjam continuamente o seu arcabouço teórico inicial. Freud (1908,1913,1920,1932 /2004) dá à matéria-prima do mito os contornos de um dispositivo conceitual necessário à postulação de uma teoria da história e da verdade em psicanálise.

A idéia do mito não-apaziguador não aparece apenas na mitologia tempestuosa da pulsão de morte, ela já estava presente nos pontos de descontinuidade que Freud apontara em outros momentos. Em *Os três ensaios sobre a sexualidade*, Freud (1905 [1920]) faz uma distinção entre, de um lado, o desenvolvimento fisiológico do organismo que persegue o objetivo da maturação sexual e, de outro, os estágios hipotéticos de fixação da libido e as manifestações sexuais infantis que o levaram a escrever sobre os fundamentos da sexualidade humana como determinados pelo primeiro afloramento das pulsões sexuais na infância, em oposição aos cânones do pensamento biológico do início do século XX. Para Freud (1905), A sexualidade humana se separa da sexualidade dos animais pela postulação do conceito de pulsões indetermináveis, que se furtam à programação genética dos instintos.

Os fatos que levaram Freud a considerar a origem da sexualidade na infância, anterior à maturação dos órgãos reprodutivos, são apenas um dos aspectos do profundo incômodo que as suas teorias suscitaram na mentalidade popular e científica de sua época. Assim, procuramos trabalhar o descolamento entre a dimensão significativa e a ordem natural, por intermédio do efeito de mal-estar e de descontinuidade entre, de um lado, a origem da natureza e, de outro, a origem do sujeito e das instituições sociais, através de

Totem e Tabu e de *Moisés e o Monoteísmo*, com a concepção de uma gênese para o tabu do incesto em equivalência com a descrição da neurose obsessiva, e para as religiões monoteístas como um retorno distorcido de uma antiga tradição mosaica esquecida.

Deste modo, Freud pretendia mostrar que a neurose era uma forma de apaziguamento para o problema da satisfação dos desejos do homem moderno, que não dispõe mais da explicação proporcionada pelos mitos coletivos.

Mas o que podemos esperar, hoje, deste método que conta mais de um século de história?

Por que pensamos que a técnica de Freud permanece atual e a única a querer saber da fala tendo em vista a irrupção do sujeito sob a forma de um mito individual: um efeito e uma figuração da verdade psíquica?

Do procedimento freudiano inventado no século passado, procuramos reafirmar a relevância de um olhar sempre atual de identificar como a verdade histórica se dá a conhecer travestida por um conteúdo fictício que orna os sintomas do paciente, pois através da fala temos notícia da posição que o sujeito ocupa e dos papéis e valores que ele atribui aos outros personagens e às vicissitudes de seu mito individual. Papéis esses e eventos que ele afirma terem ocorrido no passado e que são colocados como a causa de sofrimentos ou insucessos, mas que podem ser reinventados no presente do seu relato ao analista. Esta era a maior aposta de Freud e a grande prova de seu gênio.

Não seríamos muito precisos se apontássemos como um propósito intencional do analista promover a derrocada desses mitos, através de uma reconstituição dessas ficções que formam o núcleo dos sintomas. Contudo, com o trabalho de associação livre o que vemos é um desmonte dessas relações históricas que são narradas ao analista, e um

deslizamento contínuo entre elementos, personagens e eventos do relato, que se recombina em novos mitos, em novas narrativas.

Em oposição à abertura dada pelos recursos da fala, pelo peso e pela mobilidade do significante ao reorganizar antigas relações que geram sofrimento, é comum notarmos em nossa observação clínica, o esforço do sujeito em manter intactos os seus mitos, continuar aferrado a eles: eis um indício do que não deve nos escapar como um núcleo de verdade histórica e singular.

Lévi-Strauss (1949) afirmava que a interpretação do analista deveria mudar a disposição do universo simbólico do doente e readaptá-lo à sociedade, devolvendo-o ao seu meio, liberto do sofrimento neurótico. Mas, como viemos assinalando em nosso texto, não é esse o ideal de uma análise, pois não há readaptação possível para o que o sujeito é como conflito e que aparece em sua fala como que lhe é mais próprio.

Quando Freud comenta que a psicanálise transforma o sofrimento neurótico em infelicidade comum, não se trata de outra questão que a impossibilidade de extirpar o conflito da vida do paciente, pois o corpo estranho que se impunha como a base dos sintomas histéricos ou como o que o xamã expelia como prova de que o mal da doença fora eliminado, é tomado por Freud como o que existia de mais íntimo e de mais irremediável na neurose e nas condições de normalidade.

Se não trabalhamos em psicanálise com reabilitações e com a garantia de que “tudo voltará a ser como antes”,- como tantas vezes demandamos ao analista, ou escutamos como um dos pedidos mais desassombrados de nossos pacientes-, o que fazemos de todo este legado sobre a verdade, a história e o mito como os determinantes e as figurações da fala?

A pergunta sobre o que faz um analista ou sobre a especificidade do que acontece quando alguém se põe a falar, à espera de que um outro lhe escute, e se possível, lhe atenda

em suas necessidades, poderíamos respondê-la pelo viés da técnica? Se assim, o fizéssemos, como começar? Com uma história da psicanálise e dos conceitos de Freud e de Lacan ou de outros analistas e teóricos renomados no campo?

Não seria possível responder à pergunta sobre o que é o trabalho da psicanálise sem citar casos clínicos famosos, os nossos próprios exemplos mais ou menos disfarçados para que ninguém os reconheça, ou ainda a nossa formação como analistas.

Acreditamos que o que faz um analista tem relação com a sua própria experiência analítica, e com os destinos que uma análise toma para dar ao sujeito a possibilidade, ainda que mínima, de reconhecer-se no seu conflito, que não é outra estrutura senão ele próprio.

Este então é o final de uma análise? Quando após reescrever uma história narrada e repassada na fala, em lugar de sofrer por uma conjuntura que lhe foi impingida antes de seu nascimento, ou ainda na infância, atingindo-lhe num momento de impotência, o analisante decide encarar seus sofrimentos, suas tergiversações como uma espécie de ética da palavra?

Nesse domínio ético da linguagem é onde se dá o encontro do sujeito com o conflito, que é o solo sobre o qual ele se erige e onde deve se descobrir como seu resultado. Temos conhecimento deste conflito pela coexistência do plano da intenção- que acreditamos ser aquilo que nos orienta, e que podemos conhecer e determinar-, e um outro nível que tomamos por enigmático, de acontecimentos anômalos onde não nos reconhecemos como autores, mas apenas como vítimas.

E que mal-estar não experimentamos quando com as intervenções que um analista faz em nossa fala, vemos aquela estranheza de um evento que julgávamos ter se abatido sobre nós, ser conduzida, por nós mesmos, ao nosso mais puro desejo, que coincidentemente apareceu invertido ou verbalizado por um personagem em nossos sonhos? Ou talvez como uma ameaça velada com que as histórias infantis nos perseguiram

ou então os avisos de nossos pais ou babás?

O conflito para Freud surge como a origem do sujeito e a explicação para os sentimentos e as atitudes ambivalentes que marcam as suas relações fundamentais com o outro. É o que nos constitui e se nos revela na permanente experiência de algo que se interpôs entre nós e uma tarefa a ser realizada, como um obstáculo.

O que poderia indicar uma oposição clássica entre os interesses individuais e a realidade do mundo, termina por ser direcionado à nossa responsabilidade, pois na medida em que agimos dentro de uma situação inesperada imprimimos um ato nosso que parte do ponto mais crucial, íntimo e problemático contra o qual protelamos uma luta sem sucesso.

E onde se acha o analista na relação do sujeito com o seu conflito? O analista escuta a forma como nos posicionamos na fala diante do passado, do presente, de nossos problemas e do outro. Ele assume na análise o papel de quem advoga pelo sujeito e pelos seus índices, -os quais teimamos em não reconhecer ou em esquecer- e quem pontua na nossa fala os intervalos em que esse sujeito se presentifica naquilo que acreditamos tratar-se do oposto do que somos.

Obtivemos alguns esclarecimentos sobre a relação entre o mito, a verdade e a história, mas conservamos deste percurso questões que permanecem atuais para a clínica psicanalítica atual, no que tange ao tipo de narrativa que é a fala do analisante, se é que se trata de uma narrativa.

Sobre essa fala na análise, podemos dizer que é uma fala que encontra num mito individual- de estrutura análoga a dos mitos coletivos- a sua formulação. Um mito que expressa, ao mesmo tempo em que vela uma parte desta verdade. Mas na fala, o mito e a verdade se equivalem?

“O mito individual do neurótico” em Lacan (1952) e a “verdade histórica” de Freud

(1939) são o que é experienciado pelo sujeito através de um arranjo entre as palavras, ou se quisermos, entre os significantes e nos dão notícias sobre as relações que inauguram e orientam o aparelho psíquico.

Nosso objetivo foi recolocar a importância do mito e incluí-lo na noção de verdade em psicanálise, já que é num relato que se assemelha a uma expressão mítica onde a verdade pode aparecer. Mas de que verdade se trata? O que é esta propriedade que sustenta a fala?

Em função da ambígua eficácia que o mito impõe em sua formulação, Lacan (1970) afirma que a verdade permanece semi-dita, e que sua aparição na fala, é sempre pela metade, sempre faltosa.

Este é um ponto fértil a ser trabalhado dentro da especificidade da narrativa que o analisante empreende a partir do comando da associação livre. Pois a idéia de que a verdade permanece irreduzível ao saber da consciência, isto é, que a verdade tem uma face inconsciente e incognoscível está estreitamente ligada à constituição do aparelho anímico, que se forma apoiado num “núcleo duro” e inapreensível, necessário à sua definição como tal.

Nosso propósito é o de investigar em breve o que a particularidade da verdade pode enunciar-nos sobre as propriedades da realidade psíquica, do aparato anímico, e o que continuaremos ignorando a esse respeito, sem que isso nos torne impossível a experiência da psicanálise. Uma continuação possível para este trabalho que fizemos seria partir dos seminários em que Lacan trata da relação entre verdade e saber e das metáforas que os mitos freudianos carregam para a além da inverossimilhança histórica do seu conteúdo.

Então, estamos novamente com as noções de mito, verdade e história como

elementos que fundam a fala e a realidade psíquica, como herdeiros da proposição de um funcionamento, que se mantém indispensável até hoje. O método de Freud ainda nos possibilita conduzir o analisante a falar, a associar livremente e a construir sua história sem que lhe seja prometida uma recuperação completa do seu passado ou explicações que carreguem a promessa de remissão do seu sofrimento ou dos sintomas que o levaram a procurar um psicanalista.

Na ausência de ilusões quanto ao ideal de cura, começa então o momento do sujeito se voltar para a assunção de um tipo de história que não traz finais felizes ou imutáveis, mas que é marcada por hiatos, lacunas e incoerências fixadas nas operações da linguagem, com fechamentos efêmeros e evanescentes, exigindo sempre do sujeito que recomece e que continue. Que continue a falar e a associar.

*

*

*

Referências Bibliográficas:

- BLOCH, M. *Apologia da história*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.
- CALVINO, I. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo, Editora Schwarcz, 2003.
- CASTRO, C. (org). *Evolucionismo Cultural*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2005.
- DOSSE, F. *A história do Estruturalismo*. Tomo I. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 2007.
- FRAZER, J. G. *O ramo de Ouro*. Círculo do livro, Rio de Janeiro, 1986.
- _____. *Mythes sur l'origine du feu*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1991.
- FREUD, S. Construcciones en el análisis (1937b). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XXIII, p.255-270.
- _____. El hombre Moisés y la religión monoteísta (1939). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XXIII, p.1-132.
- _____. Totem e Tabu (1913). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XIII, p.1-164.
- _____. De la historia de una neurosis infantil (1918). In: _____ *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XVII, p.1-111.
- _____. (1908). El creador literário y el fantaseo. In: _____ *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. IX, p.123-136.
- _____. La novela familiar de los neuróticos (1908). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. IX, p. 213-220
- _____. Angustia y vida pulsional.(1932). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XXII, p.75-103.
- _____. El porvenir de una ilusión. (1927). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XXI, p.1-56.
- _____. Por qué la guerra?(1939) In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XXII, p.179-198

- _____. Más allá del principio de placer. (1920) In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.XVIII, p. 1-62
- _____. Psicología de las masas y análisis del yo.(1921). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.XVIII, p. 63-138
- _____. El interés por el psicoanálisis (1913b). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XIII, p. 165-192
- _____. El Moisés de Miguel Angel (1914). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.XIII, p. 213-240
- _____. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (1911). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XII.
- _____. El motivo de la elección del cofre. (1913a). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XII, p. 303-316.
- _____. El simbolismo en el sueño.(1916). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v. XV, p.136-154.
- _____. “El olvido de los sueños”, cap. VII de La interpretación de los sueños.(1900). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v.V, p. 507-527.
- _____. Estudios sobre la histeria. (1895). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v.II.
- _____. Cartas 70 y 71 (1897). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. v. I, p. 303-307.
- _____. Tres ensayos de teoría sexual. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v.VII, p.110-222.
- _____. Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v.VII.
- _____. Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans). (1909) In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v. X, p.1-118.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsiones.(1915). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. v.XIV, p.105-134.
- _____. El ominoso (1919). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XVII, p. 219-251.
- _____. En torno de una cosmovisión.(1933) In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XXII, p.146-168.

_____. Der Mann Moses und Die Monotheistische Religion. In: *Gesammelte Werke, Werke aus den Jahren 1932-1939*. Frankfurt, S. Fischer, 1991.

KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter Gruyter, Berlin 1989.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2008.

_____. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” In: *Écrits I*. Editions du Seuil: Paris, 1966.

_____. “La Science et la vérité”. In: *Écrits II*. Editions du Seuil: Paris, 1966

_____. (1959). “La mort de Dieu” In: *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la Psychanalyse*. Éditions du Seuil: Paris, 1986

_____. (1959). “Plaisir et réalité” In: *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la Psychanalyse*. Éditions du Seuil: Paris, 1986

_____. (1957). “À quoi sert le mythe” et “Comment s'analyse le mythe” in: *Le séminaire, livre IV: Les relations d'objet*. Paris. Éditions du Seuil, 1994.

_____. (1964). *Le séminaire, livre XI: Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Éditions du Seuil: Paris, 1973

_____. (1954). “Le moment de la résistance”. *Le séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1975

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. Editora Brasiliense, São Paulo, 2006

LÉVI-STRAUSS, C. (1955/1973). “A estrutura dos mitos”, in: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, tempo brasileiro.

_____. “A eficácia simbólica” e “O feiticeiro e sua magia” (1949/1973), in: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, tempo brasileiro.

_____. *Les structures élémentaires de la parenté*. PUF, Paris, 1949.

_____. *Oeuvres*. Gallimard. Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 2008.

_____. *Mito e significado*, Editora Assírio & Alvim, Lisboa, 1977.

LEMERER, B. *Les deux Moïse de Freud (1914-1939): Freud et Moïse écriture du père 1*. Paris: Érès, 1997.

LO BIANCO, A. C. A Cena Real Construída no Homem dos Lobos. *Estilos da Clínica*, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 146-155, 2002.

_____. and ARAUJO, Aline Vieira de Fragmentos: a construção do histórico em Freud. *Rev. Dep. Psicol., UFF*, Dez 2007, vol.19, no.2, p.359-368. ISSN 0104-8023.

MASSAUD, M. *Dicionário de termos literários*. São Paulo, Cultrix. 2004.

MÜLLER, Wolfgang (1982). *Der Duden in 10 Bänden, Vol. 5 "FremdWörterbuch"*. Bibliographisches Institut.

MORGAN, H. L. (1877) *Ancient Society*. Disponível em:

<http://www.as.ua.edu/ant/Faculty/murphy/436/evol.htm>

TYLOR, E. A ciência da cultura (1877), in: Castro/2005.

Bibliografia Consultada

AUGÉ M. & COLLEYN, J. P. *Qué es la antropología*. Paidós. Buenos Aires, 2006

AZEVEDO, A. V. *Mito e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

BENJAMIN, W. "Le conteur" et "Sur le concept d'histoire". in: *Oeuvres III*. Éditions Gallimard, Folio Essais, Paris, 2000.

CARR, E. H. *O que é história?*, Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2002.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FRAZER, J. *Le Rameau d'Or*. Paris. Robert Laffont Gallimard, 1981.

FREUD, S. Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas (1910). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XI, p.143-152.

_____. A propósito de un caso de neurosis obsesiva. (el hombre de las ratas) (1909). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. X, p.119-249.

_____. El tabú de la virginidad (1918). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XI, p.185-204

_____. Sueños en el folklore. (1911). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XII, p. 177-206.

_____. Materiales del cuento tradicional en los sueños. (1913). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v. XII, p. 293-302.

_____. Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.X, p. 155-168.

_____. Acciones obsesivas y prácticas religiosas. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.IX, p. 97-110.

_____. La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. v.IX, p. 159-182.

KATZ,C.(org.) *Estruturalismo*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1971.

KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de Psicanálise*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1996, cf. verbete sobre mito e a seção “Mitologia e Psicanálise”.

KIRK, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires, Paidós Surcos 33, 2006.

LACAN, J. “D’épistémè à Muthos.” in: *Le séminaire, livre VIII: Le Transfert*. Paris. Éditions du Seuil, 1991.

_____. “Du mythe à la structure.” in: *Le séminaire, livre XVII: L’envers de la Psychanalyse*. Paris. Éditions du Seuil, 1991.

_____. “Psychologie et métapsychologie” et “ Savoir, vérité et opinion”, in: *Le séminaire, livre II*. Paris. Éditions du Seuil, 1978.

MATEO, F. *Los orígenes de la antropología: introducción, notas y selección de textos*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1977.

OLIVEIRA, C. “Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo: o mito.” *Discurso, Revista do departamento de filosofia da USP*, nº 36, São Paulo, Alameda, 2006.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)