

# Psicologia em Pesquisa

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa>

**A estrutura dos mitos no pensamento freudiano: das origens da cena analítica à cena das origens**

**The structure of myths in Freudian thought: from the origins of the analytical scene to the scene of origins**

**La estructura de los mitos en el pensamiento freudiano: desde los orígenes de la escena analítica hasta la escena de los orígenes**

João Felipe G. M. S. Domiciano<sup>1</sup> & Christian I. L. Dunker<sup>2</sup>

---

1 Universidade de São Paulo. E-mail: [joaofelipetc@hotmail.com](mailto:joaofelipetc@hotmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8647-6349>

2 Universidade de São Paulo. E-mail: [chrisdunker@usp.br](mailto:chrisdunker@usp.br) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7335-4561>

**RESUMO**

O presente artigo busca explicitar os eixos que estruturam uma teoria do mito latente desde os primórdios do pensamento freudiano, com vistas a uma compreensão ampla das condições de possibilidade da dupla torção metodológica presente nas teses de *Totem e Tabu*. A categoria de mito opera tanto como recurso privilegiado de ancoragem antropológica à construção de uma teoria do inconsciente, quanto de um método de apreensão dos limites deste mesmo saber. Demonstramos como a emergência da cena psicanalítica seria tributária desse movimento e como uma isonomia epistemológica foi a base para o mito da horda primeva.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Psicanálise; Antropologia; Mitos; Totem e Tabu; Psicologia Clínica.

**ABSTRACT**

This article seeks to explain the axes that structure a theory of myth since the beginnings of Freudian thought, in order to comprehend the conditions for the methodological twist present in the theses of *Totem and Taboo*. The category of myth operates both as a privileged resource for anthropological anchoring to the construction of a theory of the unconscious and as a method for apprehending the limits of this same knowledge. We demonstrate how the emergence of the psychoanalysis would be tributary of this movement and how an epistemological isonomy was the basis for the myth of the primeval horde.

**KEYWORDS:**

Psychoanalysis; Anthropology; Myths; Totem and Taboo; Clinical Psychology.

**RESUMEN**

Este artículo busca explicar los ejes estructurales de la teoría del mito presente desde los inicios del pensamiento freudiano, con miras a una comprensión amplia de las condiciones de posibilidad del doble giro metodológico presente en *Tótem y Tabú*. La categoría de mito opera tanto como un recurso privilegiado para el anclaje antropológico a la construcción de una teoría del inconsciente como un método para aprehender los límites de este mismo conocimiento. Demostramos cómo la emergencia de la escena psicoanalítica sería tributaria de este movimiento y cómo una isonomía epistemológica fue la base del mito de la horda primitiva.

**PALABRAS CLAVE:**

Psicoanálisis; Antropología; Mitos; Tótem y Tabú; Psicología Clínica.

**Informações do Artigo:**

João Domiciano

[joaofelipetc@hotmail.com](mailto:joaofelipetc@hotmail.com)

Recebido em: 15/06/2021

Aceito em: 12/08/2021

A publicação dos quatro ensaios de *Totem e Tabu*, entre 1912 e 1913, não somente marcou a tentativa mais significativa de Freud de se aproximar da “antropologia social, filologia e folclore” (Freud, 1912-1913/1982, p. 17), como representou uma profunda modificação no estatuto epistêmico e metodológico dado ao conjunto das ciências sociais para a edificação da teoria psicanalítica. Deste momento em diante, bem mais que uma fonte de exemplos e ilustrações para postulados extraídos de um ambiente eminentemente clínico, os avanços realizados pelos estudos antropológicos deveriam ser tomados como meios a partir dos quais a psicanálise seria convocada a propor modelos explicativos e a colocar à prova seus próprios conceitos. A assunção de uma troca generalizada entre as disciplinas é fundada pelo princípio de apreensão dos determinantes de uma potencial estrutura psíquica universal, válida para todos os homens.

Entretanto um segundo grande passo se faz aí presente: as teses e hipóteses observadas são correlatas de uma transformação global do próprio lugar do mito na teorização freudiana. Poderíamos dizer que *Totem e Tabu* estabelece o mito “sem o qual não poderíamos compreender a teoria do pai em psicanálise, já que é dele que recebe sua substância” (Dör, 2012, p. 19). Mais que um objeto especial ou uma via régia a uma realidade mais fundamental, o mito adquire uma posição metodológica especial em relação aos demais fenômenos trabalhados pelo campo psicanalítico.

Ao apostar na construção de um “mito científico”, Freud intenta não apenas o relato de fato histórico inacessível – algo por si só dificultoso ao método historiográfico – mas a reconstrução de uma narrativa que tem um estatuto de verdade eficaz para a totalidade dos homens. Nesse sentido, um mito universal a ser reconstruído e recontado a partir de muitas versões apreendidas seja pela experiência clínica, seja pela análise dos dados de seus etnógrafos contemporâneos. A lógica de uma estrutura que se projeta em perspectiva e estabelece uma atualização contínua de sua forma é justamente a lógica temporal pressuposta no mito. O valor de mito de *Totem e Tabu*, portanto, está certamente na sua constante eficácia frente ao drama neurótico da questão do pai, iteração de sentido estrutural.

O este estudo tem como objetivo explicitar os principais movimentos através dos quais o mito e sua lógica intrínseca se articularam no pensamento freudiano, com vistas à compreensão das condições de possibilidade desta dupla torção metodológica presente em *Totem e Tabu*. Para tanto, realizaremos uma primeira remissão ao diálogo freudiano com as teses antropológicas, para então retomar as incidências do mito em sua teoria.

### **O debate antropológico nos princípios da prática clínica freudiana**

Mais de vinte anos antes da publicação de *Totem e Tabu*, bem antes do surgimento da psicanálise, portanto, vemos as primeiras menções de Freud a fenômenos retirados de investigações históricas e sociais (Freud, 1885-1886/1982, 1888/1982, 1890/1982). Destaca-se aí um claro interesse pelas descrições patológicas e tratamentos presentes na antiguidade, na idade média e em povos culturalmente distantes. Nesse momento, o recurso freudiano a tais formas de vida pode ser repartido sistematicamente, para fins de análise, em dois papéis: (1) o primeiro seria o de justificar a pertinência do quadro nosográfico da histeria no interior de uma

psicopatologia científica; (2) o segundo estaria relacionado à identificação e superação das possibilidades terapêuticas relacionadas então para lidar com quadros histéricos e de patologias psíquicas afins.

Desde o *Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim* (1885-1886/1982) encontramos a influência do psiquiatra francês Jean-Martin Charcot e da escola da Salpêtrière no recurso freudiano a documentos históricos que pudessem ancorar a descrição dos sintomas e quadros histéricos na amplitude da história da civilização (Ellenberger, 1970), mais especificamente na fenomenologia da feitiçaria, da possessão e de agenciamentos afins. Um dos objetivos de Charcot era o de afastar a descrição global do quadro da histeria de uma representação que a identificasse como mera simulação, dramatização ou exagero (Freud, 1888/1982).

Para Freud, “a Idade Média estava familiarizada de modo preciso com os ‘estigmas’ da histeria, seus sinais somáticos, e os interpretava e utilizava à sua própria maneira” (1885-1886/1982, p.42). O reconhecimento de uma semiologia cultural e historicamente estável, levava também ao questionamento das insuficiências de seus colegas para quem “esses sinais somáticos da histeria eram praticamente desconhecidos” (Freud, 1885-1886/1982, p. 43). Se por semiologia, podemos definir um conjunto de operações de leitura, classificação e ordenação sinais, traços, sintomas, etc., de modo a discriminá-los e dotá-los de um valor diferencial (Dunker, 2015), o projeto de formação de uma base semiológica, nos termos pretendidos por Freud, institui uma problemática que se expressa na seguinte tensão: como estabelecer um princípio descritivo dos fatos psicopatológicos que responda a um só tempo às distintas “interpretações” recebidas pelos fenômenos em contextos heterogêneos – portanto, que assimilem a diferença e particularidade de cada leitura – e que responda ao princípio universal que os unem, que os tornam homólogos. Em outros termos, como buscar uma linguagem para a descrição clínica que sustente e reconheça a universalidade, sem desconsiderar o valor e as particularidades de cada sistema de leitura.

Caracterizada a pertinência da descrição do quadro psicopatológico da histeria, restava a questão de como tratá-la se, tanto os métodos para sua identificação, quanto os aplicados para a possível cura, eram insuficientes à medicina da época?

Em *Tratamento psíquico, tratamento da alma* (Freud, 1890/1982), ao retratar a possível etiologia anímica de patologias físicas, corporais, Freud propõe e analisa estratégias de intervenção não previstas pelos

manuais médicos de então. O estatuto eficaz da palavra, seu poder mágico, tal qual entendido e instrumentalizado por povos de outras culturas e épocas<sup>3</sup>, é considerado por Freud como um fato que convoca o saber da clínica psicoterapêutica a tomá-lo como objeto de estudo e a retirar daí benefícios para a técnica de tratamento psicopatológico. Aqui encontramos:

As palavras são também a ferramenta essencial do tratamento anímico. [...] as palavras de nossa fala cotidiana não passam de *magia mais atenuada*. Mas será preciso tomarmos um caminho indireto para tornar compreensível o modo como a ciência é empregada para *restituir às palavras pelo menos parte de seu antigo poder mágico* [grifo nosso] (Freud, 1890/1982, p. 297)

A busca sistemática pela descoberta dos determinantes próprios ao denominado “moderno tratamento anímico” introduz, por um lado, os modelos de tratamento antigos como fonte de inspiração, enquanto práticas que se valem da função e eficácia do símbolo, mas por outro, coloca o problema da possibilidade de apreensão científica – ao nível da técnica – da dinâmica de poder e influência que está em jogo em um tratamento. Se temos aí o protótipo do que posteriormente será concebido através dos conceitos de transferência e de resistência, ainda não se encontra estabelecido no pensamento freudiano um modelo de codificação da prática clínica que lhe permita inscrever teoricamente (classificar, agrupar, ordenar) e manejar, no campo do símbolo, os efeitos primários e os colaterais de tal influência.

No contexto dos usos feitos por Freud, no início de sua experiência clínica, dos dados coletados por descrições históricas de casos patológicos e suas respectivas modalidades de curas, apenas o primeiro recurso – da ancoragem e recorrência semiológica de fenômenos de tempos e culturas distintos – terá seu estatuto intocado ao longo de toda sua obra, como se pode notar, apenas para citar os momentos mais relevantes, em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907/1982a), *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908/1982c), *Totem e Tabu* (1912-13/1982), *Uma neurose demonológica do século XVII* (1923/1982) e *O futuro de uma ilusão* (1927/1982). No que diz respeito ao estatuto dos tratamentos realizados em outras culturas para se considerar a terapêutica psicanalítica, podemos dizer que, na obra de Freud, a valoração e destino destes

---

<sup>3</sup> Curiosamente, este é o escrito freudiano que entendemos ter mais pontos de convergência com o canônico *A eficácia simbólica* (Lévi-Strauss, 1949)

tratamentos estarão atrelados à temática da hipnose e da sugestão, sendo um assunto pouco presente a partir do abandono dessas técnicas e o advento da prática psicanalítica (Domiciano, 2021).

Do breve panorama delimitado até o momento, pode-se dizer que a inscrição freudiana de dados próprios à etnologia e à história surge justamente no momento de travessia, ultrapassagem dos limites próprios aos paradigmas fundantes do modelo hegemônico de clínica médica aplicada às psicopatologias ao fim do século XIX. No interior deste processo, Freud recorreu a modelos de leitura dos fenômenos patológicos que pudessem responder por uma universalidade, um estatuto antropológico, que contivesse em si não apenas o valor da recorrência de sua presença em modalidades de sofrimento em formas de vida distantes geográfica e historicamente, mas que também pudessem agrupar fenômenos até então excluídos da dignidade do olhar médico, como as patologias ideogênicas.

A procura por tal princípio de leitura estendeu-se à possibilidade de estabelecer um conjunto de operações para o campo da terapêutica que sustentassem uma relação de homologia com a semiologia e etiologia derivada das duas. Em outros termos, Freud buscou estabelecer a medida na qual a eficácia do símbolo, do poder determinante das representações sobre o complexo sintomático, contribui para o estabelecimento das coordenadas de leitura da experiência clínica em seus fatores constituintes. No interior desta dupla problemática que Freud inscreve o primeiro uso da noção de mito.

### **Inserção e influência da lógica mítica na constituição da clínica psicanalítica**

A presença na obra freudiana das ciências sociais, em especial a história e a etnologia do fim do século XIX, antes mesmo da emergência da psicanálise como método de investigação e de cura, terá como um de seus efeitos diretos o recurso à noção de mito. Este surge enquanto uma tentativa de responder a um só tempo pela universalidade de formas de expressão psicopatológicas e pela particularidade inerente à lógica simbólica na produção da doença.

No trajeto de inscrição do mito no cerne da interpretação das operações semiológicas constitutivas do tratamento analítico um passo significativo é o abandono da teoria do trauma, teoria esta que abrigava o suporte etiológico da clínica freudiana em seus primórdios. A esse respeito Octave Mannoni escreve:

Enquanto persistir a teoria do trauma, a sexualidade infantil e o Édipo não poderão fazer sua entrada em cena, dado que nela os sintomas neuróticos permanecem dependentes de um acontecimento traumático real que os produziu e não das fantasias edípicas da criança (Mannoni, 1976, p. 35)

Por traumático, entendamos uma vivência que não teve uma possibilidade de resposta motora, afetiva, subjetiva à altura, por qualquer motivo, e que instaurou uma injunção corporalmente objetivada no sintoma que responderia a esse acontecimento (Laplanche, 1974/2004). Em outros termos, o traumático foi lido em sua gênese por uma dificuldade de reação simbólica que configurasse uma resposta pontual e eficaz a um evento específico. Com Joseph Breuer, Freud inscreve a ab-reação como base do método catártico, dado que esta possibilitaria uma espécie de revivescência do evento, realizando assim uma descarga de afeto, da “excitação que não pode ter espaço quando do evento traumático” (Garcia-Roza, 1983, p. 93).

Sem a sexualidade infantil em seu horizonte, Freud desdobra a lógica temporal do trauma em duas vivências: uma cena ocasional na puberdade que daria condições subjetivas de assimilar a cena primeira, do abuso sofrido, que teria se passado sem que a criança pudesse compreendê-la. Eis premissas de que “os histéricos sofrem de reminiscências” (Freud, 1893/1982, p. 33). Para além da cena em si, o traumático se constitui pelas marcas que fazem sua lembrança presente, como experiência atual, através de uma associação. Os sintomas são aqui lidos como modos de expressão *sígnicas* de uma vivência temporalmente distante.

O gradual abandono da hipótese da sedução, enquanto modelo que concatena eventos concretos, surge a partir do fim de 1897, momento da descrença na Neurótica, como presente em uma de suas missivas mais relevantes. Nesse mesmo escrito, Freud apontará quatro motivos para tal descrença que aqui merecem menção: (1) o contínuo fracasso nas análises conduzidas, o que indicava que havia algum elemento faltando à consideração; (2) a desconfiança na fidedignidade dos relatos enquanto fatos vividos, pois dessa forma a perversão dos pais, inclusive o dele, deveria ser mais generalizada que o índice de histéricos; (3) a descoberta de que no inconsciente não há indicação de realidade, ou seja, “não se distingue entre verdade ou imaginação investida com afeto” (Freud, 1897/1982a, p. 350); e, por fim, (4) o fato de que o “inconsciente nunca supera a resistência do consciente, sendo fracassada a expectativa de que o inconsciente possa ser totalmente dominado

pelo consciente” (Freud, 1897/1982a, p. 351). A eficácia terapêutica, a realidade psíquica e a impossibilidade de plena apreensão do inconsciente estão aqui em jogo.

A cena da sedução passa, então, a ser considerada não uma mera ilusão despropositada, irreal, mas narrativas matriciadas por fantasias decorrentes de impulsos sexuais intensos e, como veremos, de configuração edipiana. A fantasia articulada com a dimensão do desejo e a sexualidade infantil estavam postas na cena, a partir de então, uma cena plenamente psicanalítica. A realidade do sintoma passa a ser uma realidade psíquica, da fantasia enquanto expressão de um desejo recalcado.

Entretanto, menos de um mês desta declaração, encontramos a primeira menção de Freud ao mito de Édipo, ainda não tornado “complexo”<sup>4</sup>, mas já apresentando a sua estrutura futura. Tomemos sua menção:

Um único pensamento de valor universal me foi dado. Também em mim encontrei a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero como um evento universal do início da infância [...] Sendo assim, podemos entender o poder cativador de *Oedipus Rex*, que desafia todas as objeções que o intelecto levanta contra a sua premissa do oráculo, e podemos entender por que o ‘drama do destino’ posterior devia a fracassar miseravelmente. [...] Mas *a saga grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua existência dentro de si mesma. Cada pessoa da plateia foi, um dia, em germen e na fantasia, exatamente um Édipo* [grifo nosso] assim, e ante a realização do sonho transposto à realidade objetiva recua, horrorizada, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual (Freud, 1897/1982b, p. 305)

Esta primeira invocação de Édipo, por mais que tenha no mito um valor meramente exemplar, já é plena de consequências para o que futuramente será descrito como o complexo edípico. Entretanto, devemos ressaltar que a citação nominal à tragédia sofocliana (*Oidipous Tyrannos*) está acompanhada do reconhecimento dos elementos próprios à lógica trágica: (1) conflito entre expressão do herói e a ordem social estabelecida (“paixão pela mãe”, “ciúme do pai”); (2) perda de relação imanente entre seu drama e a totalidade ontológica, a ordem divina do mundo (“razão contra a pressuposição do destino”); (3) a tentativa do herói de, em seu percurso,

---

<sup>4</sup> Termo que só aparecerá em 1910 (Laplanche, 1974/2004).



encontrar um lugar no mundo, remete-lhe à impotência de seus esforços (“dramas do destino fadados a fracassar”). Em suma, a apropriação do Édipo Rei como uma tragédia remete à “dimensão do reconhecimento do abismo entre a existência e a essência do mundo” (Lukács, 1962/2007, p. 39), assim como a tentativa (fracassada) de superação de seu destino.

Embora a estrutura trágica tenha seu valor dimensionado ao nível da narrativa, a função da remissão a Sófocles denota o valor da noção de mito: a “lenda” de Édipo é vista como sustentando uma relação intrínseca com os dramas ditos universais do homem. Mais que uma simples narrativa acerca dos conflitos de um cidadão grego médio, seu potencial universalizante estaria no fato da narrativa que captar elementos nos quais cada pessoa poderia reconhecer seu drama recalcado e inconsciente. A plateia seria constituída de Édipos, cuja “identificação com o herói” (Freud, 1906/1982, p. 277), inerente à ilusão do jogo teatral (*Schauspiel*), permitia a esta participar da representação dramática, ou seja, da recusa às realizações impostas por um destino determinado em face aos desejos recalcados presentes na vida de cada um. Um misto de satisfação e horror, por tal representação teatral, faz aqui sua presença. O Édipo, portanto, no interior de um drama historicamente datado, revelaria uma dimensão antropológica que transcende o local e o tempo em que foi registrado, uma dimensão que uniria aos antigos gregos, cada um e todos os homens.

A entrada do mito na conceituação da cena psicanalítica tem como correlata uma transformação global no estatuto tanto da dinâmica temporal dos fenômenos analisados na clínica, quanto na insígnia de realidade imposto a estes. Sobre esse último, Freud é claro ao afirmar que a memória e a fantasia são indissociadas, reestruturando continuamente o valor de verdade da experiência presente, passada e futura. Para tratarmos da temporalidade colocada em jogo nesta nova concepção de realidade, a realidade psíquica, tomemos a seguinte citação:

A atividade imaginativa — as fantasias singulares, castelos no ar e devaneios — adaptam-se às impressões mutáveis que o sujeito tem da vida, alteram-se a cada mudança de sua situação e recebem de cada nova impressão eficaz uma espécie de ‘carimbo de data de fabricação’. A relação entre a fantasia e o tempo é, em geral, muito importante. [...] O trabalho anímico vincula-se a uma impressão atual, que foi capaz de despertar um dos desejos principais da pessoa. Dali,

se remonta à recordação de uma vivência anterior, geralmente da infância, na qual esse desejo foi realizado, e cria uma situação referente ao futuro que representa a realização do desejo. O que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são como as contas de um colar unidos pelo fio do desejo (Freud, 1908/1982a, p. 130)

Tal rearticulação temporal, assim como o estatuto da realidade psíquica se relacionam com o papel do mito na experiência clínica freudiana, na qual o complexo de Édipo tem um valor central.

### **Édipo e a primeira versão de uma teoria do mito**

A primeira referência à narrativa edipiana antecede em dois meses a primeira tentativa de formulação do que poderíamos extrair como uma teoria do mito em Freud, cuja reconstrução buscaremos traçar na presente seção. O marco principal da leitura psicanalítica acerca dos mitos aparece em uma carta enviada a Fliess em dezembro de 1897:

Consegue imaginar o que sejam ‘mitos endopsíquicos’? [...] a tênue percepção interna do nosso próprio aparelho psíquico estimula ilusões do pensamento, que, naturalmente, são projetadas para o exterior e, tipicamente, para o futuro e o além. A imortalidade, a recompensa e todo o além, tudo são reflexos de nosso mundo psíquico interno. *Meschugge?* [Loucura?] Psicomitologia (Freud, 1897/1986, p. 287)

Como bem lembra Alain Delrieu (2004), esse modelo da função do mito na economia conceitual freudiana tem seu valor mais bem compreendido quando articulado com uma passagem central de *Psicopatologia da Vida Cotidiana*:

Creio, de fato, que boa parte da concepção mitológica do mundo, cujo alcance se estende até as mais modernas religiões, não é outra coisa que *psicologia projetada ao mundo exterior*. O reconhecimento obscuro (a percepção, por assim dizer, endopsíquica) de fatores psíquicos e constelações do inconsciente se espelha (...) na construção de uma *realidade suprassensível* que a ciência tem por tarefa retransformar em *psicologia do inconsciente*. Poderíamos nos poupar de

explicar os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade, etc., e transformar a *metafísica* em *metapsicologia* (Freud, 1902/1982, p. 251)

O mito nesse primeiro momento da obra freudiana é entendido como portador de uma substancial potencialidade de explicitar os conflitos e os ditos mecanismos psíquicos do homem. Ainda que na mesma série dos sonhos, dos chistes e das formações sintomáticas, o mito, em sua função de matéria-prima de fundamentação de uma ciência da vida psíquica inconsciente, teria a vantagem de enunciar, em suas narrativas, uma projeção do “mundo interno” com um menor grau de dissimulação frente às outras formações do inconsciente, como se deduziria pela maior confusão em seus temas e tramas (Freud, 1907/1982b). A construção de uma metapsicologia estava desde esse momento articulada a uma maior consideração pelo mito. Se ele por si não designa diretamente (ou seja, sem um esforço mínimo de tradução) os conflitos psíquicos individuais, estes terão sua base em algum tipo de narrativa mítica, como vemos pelo recurso freudiano ao Édipo, Narciso, Moisés, à Horda Primeva, etc.

Como já se pode notar, Freud opera, por tais considerações, um reconhecimento do traço universal do fato mítico, dado que se em outros lugares e tempos eles têm ou tiveram um papel prevalente na *Weltanschauung*, não deixaram de por isso estar presentes, em sua forma homóloga, no homem moderno; presentes, devemos ressaltar, não apenas no modo de efetivação de sua forma, quanto pelos “temas, inquietudes e enigmas que se fazem constantes nos dramas humanos” (Delrieu, 2004, p. 30).

O mito, portanto, enquanto a projeção de conflitos deficitariamente reconhecidos, responde desde sua origem na obra freudiana por um meio de acesso privilegiado à psicologia do inconsciente. Ele marca uma das vias régias de registro e investigação da dimensão universal da experiência subjetiva – problemática presente em Freud, como vimos, desde os primeiros momentos de sua atividade clínica.

### **Entre *Devaneios*, *Romances* e *Teorias*: incidências da estrutura mítica**

A partir do período de 1907-1909, Freud irá introduzir importantes argumentos que repercutirão na compreensão e ampliação da relevância do fato mítico. Em *Escritores criativos e devaneios* (Freud, 1908/1982a), ao tratar do papel das fantasias sob a ótica da produção artística, Freud faz a seguinte consideração:

Não esqueçamos de reexaminar o gênero de obras imaginativas que não são uma criação original do autor, mas uma reformulação de material preexistente e conhecido. [...] Embora esse material não seja novo, procede do tesouro popular dos mitos, lendas e contos de fadas. Ainda está incompleto o estudo de tais construções da psicologia dos povos, mas é muito provável que os mitos, por exemplo, sejam vestígios distorcidos de fantasias de desejos de nações inteiras, os sonhos seculares da humanidade jovem. (Freud, 1908/1982a, p. 134).

Além de reiterar a homologia das esferas individuais e coletivas nas formações do inconsciente, Freud coloca os mitos no rol de produções populares que serviriam de base para a construção de outras narrativas. A passagem do registro coletivo, social, ao individual, implica ainda uma alteração do estatuto autoral, visto que a dinâmica coletiva é em princípio destituída do lugar diferencial do autor, ao contrário do que acontece com as criações individuais.

Duas consequências decorrem deste ponto: a primeira é a de que a criação individual permite uma inscrição, um registro na história deste sujeito, a despeito de participar da lógica do mito coletivo – dado que de início ela já é uma versão a serviço da construção de outras versões. Em outros termos, por mais que seja uma versão articulada ao conjunto de outras versões, ela recebe de seu autor uma marca singular. O segundo ponto a extrair dessa passagem é o fato de que, em Freud, mesmo um mito coletivo – por princípio, a-histórico e sem autoria – tem sua gênese marcada pela transformação de uma “fantasia anterior, plena de desejo”. Como veremos em *Totem e Tabu* (Freud, 1912-1913/1982), para Freud, a lógica universalizante do mito não deve ser dissociada de seu valor de experiência particular vivida e inscrita na história.

A hipótese de Freud é que a atividade do escritor criativo, o *Dichter*, de criar novos mundos esteja em consonância com o brincar das crianças no que diz respeito a um jogo de fantasia que possibilitaria sua expressão de modo não penoso ao sujeito (Freud, 1908/1982a). O infantil, portanto, entra em jogo na consideração sobre o mito (Freud, 1907/1982b, p. 141). Mas “infantil” aqui entendido também enquanto homologia entre a economia psíquica do brincar da criança, do criar mítico (futuramente também representado pela figura do selvagem) e a formação sintomática do doente nervoso, que padece da impossibilidade de lidar com o paradoxal e conflituoso dos desejos inconscientes.

Outro escrito central para a consideração da teoria do mito em sua obra é *Sobre as teorias sexuais infantis* (1908/1982b), no qual surge a ideia de que “o conhecimento das teorias sexuais infantis, tais como as concebe a mente da criança, pode ter interesse em mais de um sentido [não somente descritivo] – até mesmo, surpreendentemente, para a elucidação dos mitos e contos de fadas” (1908/1982b, p. 215). O conhecimento das teorias sexuais infantis, assim, esclareceria em alguma medida os mitos e contos por partilharem o “enigma da origem das crianças e todos os temas decorrentes deste ponto” (Delrieu, 2004, p. 107).

Para além da possibilidade vislumbrada de encontrar uma recorrência temática entre as teorias infantis e os mitos coletivos, Freud aponta para uma faceta decerto relevante dos últimos: os mitos, em sua aproximação com a noção de *teoria*, seriam dotados de um valor de verdade que lhes distinguiria de uma mera especulação epistêmica, um simples jogo de palavras. Partindo do sentido original do termo *teoria*, enquanto uma “posição para uma visão” (*theoros*, em grego) de mundo, Freud sustenta que o mito, como a teoria infantil, marcaria um lugar em uma cosmovisão (*Weltanschauung*) com efeitos sobre a própria experiência das crianças (Lacan, 1956-1957/2003). E, justamente, por se remeterem às questões fundantes da própria existência, coletiva ou individual, que tais narrativas influiriam diretamente no sistema de referências que dão estabilidade às vivências mais cotidianas.

Ao enfatizar o valor de tais teorias, Freud reconhece seu apoio para a compreensão das neuroses, já que “nestas atuam as teorias infantis, exercendo uma decisiva influência sobre a forma assumida pelos sintomas” (Freud, 1908/1982b, p. 215). O complexo de castração está aqui em causa. O horror frente à possibilidade de perda, ou destituição de sua posição privilegiada perante o desejo dos pais levaria a criança a uma investigação ativa sobre as *origens*, problemática central no drama infantil e nos mitos. Tal pesquisa é, segundo Freud (1908/1982b, p. 216), “produto de uma exigência vital para que possa impedir a repetição desse evento temido”.

Diante da questão ativa dos filhos, os pais, frequentemente dotados de pudor para os assuntos sexuais, fazem um uso da mitologia diverso daquele preconizado por Freud (1908/1982b): valem-se dela para uma explicação que fuja com a verdade, que a recalque, recorrendo então aos contos da cegonha, do repolho e de outros modos esdrúxulos de reprodução. Em geral, as crianças não se contentam com tais respostas e “passam a realizar suas pesquisas sexuais de forma independente” (Freud, 1908/1982b, p. 218). Ainda sem a

possibilidade de apreensão psíquica da diferença sexual, ou seja, da castração, formulam teorias alternativas para responder à questão das origens. As crianças chegam mesmo a falsear percepções que contradizem sua teoria do mundo, como quando se deparam com alguém sem pênis e formulam que o *Wiwimacher*, o faz-pipi da pessoa é pequeno demais para se enxergar (Freud, 1908/1982b, p. 219).

O caráter típico, recorrente destas teorias – enquanto mitos infantis – está relacionado, segundo Freud, ao fato de suas configurações particulares surgirem das demandas próprias à constituição psicosexual da criança, portanto, de uma experiência marcada por conflitos que apresentam certa regularidade (Laplanche, 1974). Mesmo que pretensamente falsas, estas teorias infantis trazem um fragmento de verdade, algo próximo do que encontramos, diz Freud, nas teorias científicas<sup>5</sup> que tentam abarcar “problemas por demais complexos para a compreensão humana” (Freud, 1908/1982b, p. 218). Por seu valor de verdade, ou seja, de remeter a um conflito que envolve toda a existência da criança, tais teorias se inscrevem como um ponto de articulação e interseção entre a lógica do mito – marcada pela repetição universal e a lógica da fantasia – que inscreve a singularidade da história de um indivíduo. Em um comentário sobre o estatuto de tais teorias, Jacques Lacan afirma:

O que se chama de teorias infantis, i.e., a atividade de pesquisa que é a da criança em relação à realidade sexual, responde a uma necessidade inteiramente diversa daquilo a que chamamos, aliás indevidamente, com uma noção difusa, a atividade intelectual, cujo caráter superestrutural é admitido, de maneira mais ou menos implícita, no fundo de crença que ordena a consciência comum. É de uma coisa inteiramente diferente que se trata nesta atividade. Ela é bem mais profunda, se podemos empregar este termo. Ela concerne ao conjunto do corpo. Ela envolve toda a atividade do sujeito, e motiva o que se pode chamar de seus temas afetivos (Lacan, 1956-1957/2003, p. 256)

---

<sup>5</sup> Digno de nota assinalar que ainda que Freud escreva a Einstein que toda ciência natural em algum nível desembocaria em uma forma de mitologia (Freud, 1932/1982), a leitura das teorias sexuais infantis não é identificada às teorias científicas, enquanto discursos racionalmente orientados (*logos*) por uma epistemologia e metodologia próprias.

O complexo de castração, portanto, colocaria um problema de ordem ontológica à criança, e ela, por vez, responderia com os recursos que tem à mão, os meios-limites à sua disposição. Quem ela é, o que o outro espera dela, qual sua posição possível na dinâmica das suas relações. Diante deste encontro com uma posição de impasse, de impossibilidade de simples apreensão subjetiva, formulam teorias que, tanto pela forma (por seu esquematismo e articulação significativa) como pela função (dar tratamento simbólico a um real inassimilável), respondem à noção de mito e ao valor da experiência simbólica pressuposto neste.

*O romance familiar do neurótico* (Freud, 1909/1982a), por sua vez, traz no *romance* uma categoria análoga aos devaneios e às produções que se apresentam agenciadas pela fantasia de negação da castração. Entretanto, teria a particularidade de se “ocupar das relações familiares”, representando narrativas individuais sobre seus parentes que teriam como função realizar seus desejos e, deste modo, retificar os déficits e excessos da vida dita “real”. O romance, enquanto forma literária surgida historicamente no contexto da modernidade, é representado como a modalidade narrativa “própria de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática” (Lukács, 1962/2007, p. 55). Ao nomear “romance familiar”, Freud inscreve esse conjunto narrativo na historicidade configurada essencialmente pelo conflito entre a constelação de personagens familiares, efetiva ou virtualmente, em torno da temática da filiação. Entretanto, nesta modulação particular de narrativa podemos notar relações íntimas com a lógica universalizante da gramática mítica.

Um importante aspecto do *Romance familiar* que aponta à lógica do mito na obra freudiana é o da tipicidade do deslocamento do lugar ocupado pelo pai efetivo por outro que sustentaria de forma mais consistente a potência simbólica. No processo imaginativo da criança, Freud descreve como a substituição desses pais seria realizada através de um recurso no qual estão em jogo “a inventividade e o material à disposição da criança” (Freud, 1909/1982a, p. 245). Apesar da proximidade com *Teorias sexuais infantis*, a tônica aqui não recai na convergência, mas nas divergências de narrativas que terão sua forma final alcançada a partir de uma assimilação dos fatores sexuais com a contingência dos eventos e encontros da criança em sua experiência. Como já visto em *Escritores criativos*, a atividade imaginativa não é estereotipada *a priori*, “ao contrário, adapta-se às impressões mutáveis que o sujeito tem da vida, alterando-se a cada mudança de sua situação e

recebendo de cada nova impressão ativa uma espécie de ‘carimbo de data de fabricação’” (Freud, 1908/1982a, p. 153).

Algo homólogo aconteceria com o mito: para Freud, o valor uniforme das narrativas acerca da origem ou do fim da existência, seja na esfera individual, seja na coletiva, não se inscreve por uma simbólica transcendental, mas sim pela tentativa de dar respostas aos conflitos universais a partir de elementos historicamente apropriados. Em outros termos, um mito – narrativa atemporal, sem “data de fabricação” – se formaria por e através de um conjunto de elementos registrados como “impressões ativas”<sup>6</sup>.

Um segundo aspecto encontrado em *O romance familiar* que toca aos mitos, trata da articulação do mecanismo de defesa paranoico com a noção de projeção. Ou seja, as narrativas familiares teriam como princípio de estruturação o desdobramento dos personagens: para uma família deficitária, outra de maior prestígio; para um pai carente, outro pai, ou pais-amantes da mãe, etc. Encontramos um processo análogo nas análises de seu *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)* (Freud, 1911/1982). O processo paranoico de decomposição do material significativo se definiria em oposição à condensação presente na histeria. Nos termos de Freud, a “paranoia reduz novamente a seus elementos os produtos das condensações e identificações realizadas no inconsciente” (Freud, 1911/1982, p. 69).

A ligação entre paranoia e formação dos mitos, por sua vez, já havia aparecido alguns anos antes nas atas da Sociedade Psicanalítica de Viena: “Em comparação com o sonho, o mito e a fantasia são paranoides, eles decompõem no lugar de condensar e, por essa razão, contém frequentemente duplos; o mesmo personagem, quando visto no mesmo motivo, aparece sob formas duplicadas” (Freud, 1908 como citado em Delrieu, 2004, p. 70) A qualidade paranoide aqui assinalada viria em consonância com o traço de uma narrativa contada à céu aberto, nas quais as multiplicações e dissociações seriam consonantes.

---

<sup>6</sup> Por tal concepção, Freud estaria em acordo com a leitura lévi-straussiana do conceito. Compreendendo o inconsciente como estruturalmente vazio, apenas dotando de formas os conteúdos imaginários, o antropólogo vê no mito esta função de articulação, poderíamos dizer significantes, entre conteúdos (Lévi-Strauss, 1949). No entanto, os mitos, em Freud, individuais ou coletivos, por mais plurais que sejam, convergem em tratar de algum tema especial. Eles falam dos que reenviam o homem à sua divisão fundante: o sexual e a morte, cujo ponto de articulação se encontra na temática da filiação.



Entretanto tal operação da lógica mítica apresenta uma eficácia para além das organizações psíquicas de seus portadores, como pode-se ver nas narrativas que constituem o drama de outro caso freudiano, o de uma neurose obsessiva: o caso do Homem dos Ratos (Freud, 1909/1982). Tal desdobramento, salientado na análise de *O mito individual do neurótico* (Lacan, 1953/2008), teria na lógica mítica, por um lado, um efeito centrípeto, centralizador das significações sob uma matriz reguladora – aquela que trata do agenciamento significativo sobre determinados eventos –, entretanto, por outro, ela buscaria explorar o centro do enigma fundante do sujeito a partir da transformação de relações de contradição em outras oposições, de forma a operar pelo que poderíamos chamar de *dialética não-sintética*.

Um último desenvolvimento a que nos determos na teoria freudiana do mito se dá a partir da concepção de uma “linguagem fundamental” que estaria na base de sentidos estáveis de símbolos oníricos. Na décima de suas *Conferências Introdutórias*, Freud trata, através de inúmeros exemplos, desta rede simbólica inconsciente extensamente presente no trabalho do sonho, portanto, sendo tal referência um recorte de uma simbólica maior.

Sabemos que deste mesmo simbolismo se servem os mitos e contos tradicionais, o povo em seus provérbios e canções, o uso linguístico corrente e a fantasia poética. A esfera do simbolismo é enorme, o simbolismo onírico é apenas uma parte dela. [...] Em outras áreas mencionadas, o simbolismo de modo algum é apenas simbolismo sexual, ao passo que no sonho os símbolos são quase exclusivamente objetos e referências sexuais<sup>7</sup> (Freud, 1916/1982, p. 152)

Duas características desta simbólica fundamental merecem destaque: a primeira é o fato de o símbolo surgir aqui associado a uma referência que toca nos limites idiomáticos, chegando a uma espécie de pensamento imagético, cuja figuração e desfiguração dão os contornos de sua remissão no sonho (Delrieu, 2004). Em outros termos, encontraríamos neste simbolismo uma representação de coisa sem representação de palavra. A partir de *O inconsciente* (Freud, 1915/1982), podemos dizer que o simbolismo se localiza entre as instâncias inconsciente

---

<sup>7</sup> O franco reconhecimento que, no que concerne ao simbolismo, o campo abarcado pela psicanálise é apenas uma fração da totalidade de possibilidades de expressão simbólica, pode ser vista como uma inegável contestação das críticas de que Freud seria um autor pansexualista, ou seja, que estaria munido de uma teoria que reverteria todo traço manifesto, independente de sua fonte e contexto, em um significado ‘sexualizado’, no sentido popular do termo.

e pré-consciente, esperando por uma inscrição verbal<sup>8</sup>. O segundo ponto é o de que tal simbólica teria sua difusão “inquestionável nos mitos, religiões, arte e linguagem” (Freud, 1916/1982, p. 154), sem demandar uma reconstituição de potenciais raízes filogenéticas para justificar sua presença extensa e reiterada<sup>9</sup>.

De forma sucinta, portanto, as diversas faces imputadas ao mito em nossa leitura da teorização freudiana podem ser resumidas a estes pontos:

- 1) Princípio de formalização para a ciência do inconsciente. Através da noção de mito endopsíquico projetado, Freud considerou derivar uma metapsicologia.
- 2) Análogo ao brincar infantil e à atividade do *Dichter*, no que se refere à criação de novos mundos. Ao ler em sua função a capacidade de lidar com conteúdos recalçados, Freud estabelece um vínculo entre a mitologia infantil, neurótica e nativa.
- 3) Produção que responde a um só tempo pela universalidade dos conflitos constitutivos da humanidade e pela inscrição particular de cada um em seu drama. Há aqui a articulação de um lado, da mitologia individual – registrada no interior de uma dimensão histórica e, ainda, a mitologia popular, portanto, coletiva – não-autoral, mas que para o psicanalista não deixa de inscrever uma experiência prévia, de ordem histórica.
- 4) Uma teoria, no sentido original do termo, por ter valor ontológico sobre a consistência das experiências subjetivas.
- 5) Uma espécie de discurso passível de adaptar sua narrativa a novas impressões, portanto aberto à contingência.
- 6) Narrativa que assimila os mecanismos paranoides de desdobramento dos personagens e ausência de forte censura sobre o recalçado.

---

<sup>8</sup> A ligação de uma faceta imagética é central para a análise lévi-straussiana da lógica do mito, como encontrado em *O Pensamento Selvagem* (1962/2010).

<sup>9</sup> Eis um adendo que a partir do qual Freud a diferencia das fantasias originárias: enquanto uma rede de conexões simbólicas à disposição de cada sujeito, ela viria como um recurso que não imprime temas de uma tipicidade rígida na efetivação, como no caso das *Urphantasien*. Apesar da posição freudiana no debate entre filogênese e ontogênese, a simbólica em questão não dependeria de um extenso debate de suas origens para se sustentar.

### ***Totem e Tabu: os impasses de um mito científico***

A partir da primeira menção de Freud a um mito, em especial à tragédia do *Édipo Rei*, temos o reconhecimento da possibilidade de articulação de um drama individual em narrativas compartilhadas desde os “tempos imemoriais”. Ainda que não assimile os mitos coletivos aos individuais, podemos ver em Freud, a utilização da lógica mítica como referência para a condição e determinação das particularidades próprias da neurose. O mito aqui enquanto uma das bases para uma semiologia da clínica psicanalítica fica entre o individual (particular, histórico) e o coletivo (universal, estrutural), princípio estruturante de onde a rede sintomática retira seu valor e sentido.

A disciplina antropológica, como vimos, surge como um dos recursos da teorização freudiana desde suas origens enquanto uma referência de base para a fundamentação de um modelo de clínica, em especial dos princípios diagnósticos e terapêuticos, no qual a palavra assume um papel primordial. Esta trilha, se não determina, ao menos prepara o terreno para a entrada em cena da narrativa edipiana, em seu valor mítico, como um princípio de universalização da experiência analítica. Das consequências extraídas desse fato, temos a remissão à noção de mito como um centro articulador das relações entre as determinações inconscientes de um sujeito e a lógica significante no interior da qual se encontram os discursos concretos que cercam suas origens.

É justamente no processo de assimilação e reconhecimento do mito como um operador de síntese entre o campo do coletivo e do individual, que Freud conceberá seu próprio mito em *Totem e Tabu*. Encontramos aí, a um só tempo, a expressão máxima, tanto do valor do mito para a expressão de fenômenos clínicos, apreendidos cotidianamente em sua prática analítica, como do valor da antropologia para a inscrição de sua teoria em uma universalidade que transcenderia, na hipótese freudiana, as fronteiras históricas e geográficas.

Nessa obra, Freud tem como objetivo primário dotar de estatuto universal o modelo presente no Édipo: eis onde entra a antropologia social enquanto um campo do saber que possibilita um “princípio de generalização a partir de levantamentos e inventários [de formas de expressões culturais] que procura tornar completos” (Lévi-Strauss, 1960/1968, p. 52). As fontes de Freud são vastas, embora suas referências sejam compostas basicamente por representantes da antropologia do fim do século XIX, permeada por uma ideologia

evolucionista – já duramente contestadas em sua época pelas emergentes escolas antropológicas nos Estados Unidos e na França.

Para além de uma análise detida do clássico freudiano, assinalamos que no ensaio “O retorno do totemismo na infância”, talvez o mais ousado de sua obra, se encontra uma aposta na torção metodológica do recurso ao mito. Freud sustenta que todos os paralelos entre os selvagens, neuróticos e crianças, apontados nos ensaios precedentes, estariam ancorados na lógica do complexo de Édipo. Mais ainda, este poderia ser remetido a um evento primordial e fundador das principais instituições da sociedade e, no limite, de sua própria origem. Eis a hipótese da Horda Primeva, tão famosa quanto alvo de severas críticas desde seu surgimento.

A regulação social das leis primordiais do sistema totêmico parte, segundo a apreensão psicanalítica, de dois impulsos que por algum motivo precisaram ser interditos. Uma chave encontrada por Freud para a contribuição da psicanálise ao esclarecimento do sistema totêmico é dada por uma particularidade do sintoma fóbico infantil. Convocando os casos do pequeno Hans (Freud, 1909/1982c) e de Árpád (Ferenczi, 1913/1992), Freud (1912-1913/1982) concebe que os animais totêmicos, assim como esses “totens” presentes no temor fóbico, seriam um substituto, por um mecanismo de deslocamento de sentido, do pai. Este justificaria a origem comum das instituições do totemismo e da exogamia, enquanto produto das condições do complexo de Édipo (Freud, 1912-1913/1982, p. 159). O argumento poderia ter se detido neste ponto, na configuração edipiana comum dos conflitos individuais e dos conflitos coletivos, no entanto, necessitava para dar à sua hipótese um lastro científico, tal qual entendido por sua epistemologia à época, de um fato que justificasse a origem de tal estrutura comum.

Freud, então, formulou o que chamou de um mito científico, valendo-se – entre uma miríade de referências – de três hipóteses fundamentais: a hipótese darwiniana de que talvez o homem tenha vivido em seus primórdios como os grandes primatas, ou seja, em pequenas hordas onde um único macho despótico detém o domínio sobre um conjunto de fêmeas; a hipótese de Robertson-Smith sobre a relevância da refeição totêmica; e a teoria de Atkinson da origem da exogamia para os jovens exilados. Ou seja, em seu mito científico o autor delimita os determinantes históricos que constituíram o sistema de representações e afetos atualizado no complexo de Édipo.

A hipótese da Horda Primeva, enquanto mito de valor antropológico, pode ser considerada como uma construção que teria, a um só tempo, um valor universal, atemporal, e, ainda, um valor histórico, portanto, de um fato e, se não acessível à constatação, ao menos plausível e necessário. É nesse contexto que se insere o caráter imprescindível das teorias derivadas de uma ideologia evolucionista (antropologia, história, arqueologia, teorias da hominização). Antes de assimilar o programa teleológico, etnocêntrico, da história como evolução progressiva, Freud (1912-1913/1982) trata a inscrição histórica como a possibilidade de, por um lado, dotar sua teoria de um estatuto supostamente “científico”, embasado em “fatos”, mesmo que pré-históricos, e de outro, de responder pelo caráter recorrente, típico das formações do “complexo nuclear das neuroses” – ou seja, de ler a configuração edipiana, universal, como proveniente de experiências arcaicas, constitutivas do homem.

Encontramos aí o mito respondendo não somente pela posição de um objeto especial, ou uma via régia a uma realidade mais fundamental; também entraria como um *princípio de método*, em analogia com o fenômeno aqui pesquisado. Ao apostar na construção de um “mito histórico”, Freud (1912-1913/1982) produz não apenas o relato de evento inacessível, algo por si só dificultoso ao método historiográfico, mas a reconstrução de uma narrativa que teria um estatuto de verdade eficaz para a totalidade dos homens, um mito universal a ser reconstruído, recontado a partir das versões apreendidas seja pela experiência clínica, seja pela análise dos dados de seus etnógrafos contemporâneos. A lógica de uma estrutura que se projeta em perspectiva e estabelece uma atualização contínua de sua forma é justamente a lógica temporal pressuposta no mito. O valor de mito de *Totem e Tabu*, portanto, está certamente na sua constante, porque estrutural, eficácia frente ao drama neurótico da questão do pai.

O reconhecimento do valor metodológico da noção de mito – que, como vimos, está presente na obra freudiana desde suas primeiras menções à lenda de Édipo e aos “mitos endopsíquicos” – aparece em sua expressão máxima em *Totem e Tabu*. Ao considerá-lo, por seu caráter necessário e constitutivo, o psicanalista vienense permite-se, ao mesmo tempo em que formula uma hipótese dos eventos fundantes da cultura, construir uma versão de um mito que seria reeditado cotidianamente, em versões fragmentárias, na vida dos homens. Antes de simplesmente recolher e procurar por tais versões *in natura*, Freud insere na teoria psicanalítica a possibilidade de se construir mitos, sem perder seu “valor científico”. Eis o giro propiciado pela publicação de

*Totem e Tabu*: doravante, mais que uma atividade de prática e pesquisa clínica, a psicanálise colocava-se como uma disciplina que poderia contribuir decisivamente para a leitura da dimensão universal da humanidade, para o desenvolvimento do “discurso científico sobre o homem”, uma antropologia. Passo esse que, “em uma mescla de ousadia e prudência” (Gay, 1988, p. 304), inscreve em um lugar central, constitutivo, a dimensão do mito.

### **Considerações finais**

À guisa de conclusão, podemos dizer que o percurso que alçou o mito e sua estrutura ao estatuto de recurso de método – com efeitos diretos na delimitação das particularidades semiológicas da neurose em sua homologia com fenômenos sociais – tem como condição de possibilidade a construção de uma teoria do mito no interior do pensamento freudiano cujas propriedades descrevemos no presente artigo.

A possibilidade de formalização dos determinantes sociolinguísticos da neurose apenas encontra plena expressão a partir do momento em que Freud a aproxima de um meio epistemologicamente isonômico para tratar do objeto próprio ao campo psicanalítico. A cisão entre saber e verdade, que funda a epistemologia psicanalítica, é a mesma que encontra no mito a possibilidade de articular narrativamente uma dimensão inassimilável, impossível da experiência. Da verdade estruturalmente semidita, o mito fornece um conjunto de relações lógicas entre individual e coletivo, universal e particular, que faz dele um dispositivo de formalização privilegiado no pensamento freudiano para a descrição da neurose como uma forma de vida.

## Referências

- Delrieu, A. (2004). Le mythe dans le corpus freudien. In M. Zafiroopoulos. *Le mythe: Pratiques, récits, théories - Volume 4: Anthropologie et psychanalyse* (pp. 25-45). Paris: Economica.
- Domiciano, J. F. (2021). *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV.
- Dör, J. (2012). *O Pai e sua Função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Ferenczi, S. (1992). Um pequeno homem-galo. In *Psicanálise II* (pp. 61-67). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1913).
- Freud, S. (1982). Informe sobre mis estudios en París y Berlín (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 1-17). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1885-1886).
- Freud, S. (1982). Histeria (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 41-64). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1888).
- Freud, S. (1982). Tratamiento psíquico (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 111-132). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1890).
- Freud, S. (1982). Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 2, pp. 27-44). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1893).
- Freud, S. (1982a). Cartas a Fliess - Carta 69 (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1897).
- Freud, S. (1982b). Cartas a Fliess - Carta 71 (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 305-307). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1897).

- Freud, S. (1982). Psicopatología de la Vida Cotidiana (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6, pp. 1-285). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1902).
- Freud, S. (1982). Personajes psicopáticos en el escenario (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 7, pp.273-282). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1906).
- Freud, S. (1982a). Acciones obsesivas y prácticas religiosas (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 97-110). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1907).
- Freud, S. (1982b). El esclarecimiento sexual del niño (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 111-122). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1907).
- Freud, S. (1982a). El creador literario y el fantaseo (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp.123-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1908).
- Freud, S. (1982b). Sobre las teorías sexuales infantiles (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 183-202). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1908).
- Freud, S. (1982c). La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 159-182). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1908).
- Freud, S. (1982a). La novela familiar de los neuróticos (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 09, pp. 213-220). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1909).



- Freud, S. (1982b). A propósito de un caso de neurosis obsesiva (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 119-194). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1909).
- Freud, S. (1982c). Análisis de la fobia de un niño de cinco años (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 1-118). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1909).
- Freud, S. (1982). Pontualizaciones psicoanalíticas sobre um caso de paranoia (Dementia paranoides) (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1911).
- Freud, S. (1982). Totem y Tabú (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1912-1913).
- Freud, S. (1982). Lo inconciente (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1915).
- Freud, S. (1982). 10ª conferencia. El simbolismo en el sueño (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 15, pp. 136-154). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1916).
- Freud, S. (1982). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 67-106). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1923).
- Freud, S. (1982). El porvenir de una ilusión (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1927).
- Freud, S. (1982). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (J. L. Etcheverry, Trad.). In J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 179-198). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1932).

- Freud, S. (1986). Carta de 12 de dezembro de 1897 (V. Ribeiro, Trad.). In J. Masson (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud e Wilhelm Fliess* (pp. 287-289). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1897).
- Garcia-Roza, A. (1983). *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gay, P. (1988). *Freud – Uma Vida para nosso Tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J. (2003). *O Seminário – Livro IV: A Relação de Objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1956-1957).
- Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose. In *O Mito Individual do Neurótico* (pp. 9-44). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Original publicado em 1953).
- Laplanche, J. (2004). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1974).
- Lévi-Strauss, C. (2009). A eficácia simbólica. In *Antropologia Estrutural* (pp. 201-220). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1968). Aula inaugural. In L. C. Lima. *O Estruturalismo de Lévi-Strauss* (pp. 45-77). São Paulo: Vozes. (Original publicado em 1960).
- Lévi-Strauss, C. (2010). *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus. (Original publicado em 1962).
- Lukács, G. (1962). *A Teoria do Romance*. São Paulo: Editora 34.
- Mannoni, O. (1976). *Freud e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Rio.