

MITOLOGIA E PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS

*Paulo Roberto Ceccarelli**

RESUMO

Este artigo traduz o resultado parcial de uma pesquisa em desenvolvimento no norte do Brasil, com profissionais que lidam com pessoas de origem indígena, as quais, muitas vezes, não falam a língua portuguesa. O texto discute algumas conseqüências psíquicas do atravessamento cultural, em que valores simbólicos tradicionais perdem seu significado. Conseqüentemente, alguns sujeitos experimentam este fato como uma desorganização identificatória, podendo sentir-se estranhos ao sistema cultural. O autor insiste na importância da mitologia de origem de uma cultura como organizador do mundo simbólico constitutivo do sujeito, o que lhe permite situar-se no espaço e no tempo e situá-lo na cultura.

Palavras-chave: mitologia; identificação; realidade psíquica; cultura; circulação pulsional.

ABSTRACT

MYTHOLOGY AND IDENTIFICATION PROCESSES

This article translates the partial results of a research that is being developed in northern Brazil with professionals that deal with individuals of

* Psicólogo; Psicanalista; Doutor em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Universidade de Paris VII; Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental; Membro da *Société de Psychanalyse Freudienne*, Paris, França; Sócio de Círculo Psicanalítico de Minas Gerais; Professor Adjunto III no Departamento de Psicologia da PUC-MG.

Indian origin, most of which do not speak Portuguese. The text discusses some psychic consequences of cultural interference, in which traditional symbolic values lose their meaning. Therefore, some individuals may experience this fact as identification disorganization, and may feel estranged from the cultural system. The author insists on the importance of a culture's myths of origin as organizers of the symbolic world that constitutes the subject, which allows him to place himself in time, space and culture.

Keywords: mythology; identification; psychic reality; culture; instinct circularity.

*A comparação com a psicanálise nos ensinou
a esclarecer alguns aspectos
da cura xamanística. Provavelmente, um dia o estudo do
xamanismo será convocado
para elucidar alguns pontos ainda obscuros da teoria de Freud.
Pensamos particularmente à noção de mito e à
noção de inconsciente*
Claude Lévi-Strauss, 1974: 231; tradução nossa.

INTRODUÇÃO

O presente texto apresenta algumas reflexões a partir do trabalho teórico-clínico que venho desenvolvendo há alguns anos em Belém (PA), com profissionais de saúde que lidam diretamente com sujeitos oriundos de inúmeras nações, cada uma com sua própria organização simbólica e diversidade cultural, que compõem o que chamamos “nativos”. Embora estes sujeitos morem em centros urbanos, falem português (há os que não falam), eles guardam profundas relações com as tradições e costumes de suas culturas de origem. Dentre as razões que levam esta população a procurar ajuda encontram-se o alcoolismo, a depressão, a melancolia, os chamados episódios psicossomáticos, as mais diversas formas de auto-agressão,

chegando ao suicídio, síndrome de pânico, assim como os fenômenos de “despersonalização”.

Nas discussões com os profissionais, evidenciou-se que, em muitos casos, o sofrimento psíquico apresentado por estes sujeitos eclodiu após uma perda real ou fantasmática. Até aqui nada de novo, pois há muito sabemos dos efeitos psíquicos provocados pelo trabalho de luto (Freud, [1917a] 1974). Além disso, estudos antropológicos, sociológicos e etnopsiquiátricos nos informam das conseqüências das mudanças culturais na dinâmica psíquica do sujeito. Entretanto, levando-se em conta as diferentes raízes socioculturais desta população, interessou-nos saber qual o denominador comum capaz de provocar efeitos tão devastadores. O que se perdia? Percebemos, então, que o choque cultural – o choque de sistemas simbólicos – desencadeava, em alguns sujeitos, uma desorganização psíquica, e que o sofrimento apresentado era, como todo sintoma, o representante consciente de algo bem mais profundo que poderia revelar-se insuportável: a perda dos mitos de origem. Como discutido em um trabalho anterior (Ceccarelli, 2006), a maneira como uma cultura entende a noção de normalidade e de patologia, de certo e de errado, de doença e de cura, a apreensão que temos do nosso corpo e a leitura que dele fazemos, enfim, as construções sintagmáticas utilizadas para “ler o mundo” são tributárias dos mitos de origem da cultura em questão. No presente trabalho tentaremos mostrar que a perda destas construções sintagmáticas pode gerar uma desorganização nas referências identificatórias.

A FUNÇÃO DOS MITOS

Os mitos são relatos que o homem constrói para explicar aquilo que ele ignora. As causas primeiras e a própria essência da realidade de uma cultura encontram aí sua explicação. Através deles, evocam-se deuses e forças cósmicas para significar tanto o que se passou como aquilo que acontecerá aos homens e ao resto do universo. Para que um determinado relato mítico tenha valor de verdade ou de

revelação, para que seja sagrado, ele deve ser atribuído às divindades supra-humanas e eternas, as únicas detentoras de uma autoridade inquestionável.

Os mitos de criação, considerados os mais sagrados, pois constituem a base sobre a qual assentam-se os posteriores (Highwater, 1992), trazem sempre consigo uma mensagem, explícita ou implícita, sobre a origem do homem, traçam seu destino e determinam suas condutas e seus deveres em estreita relação com o projeto divino. Eles testemunham a necessidade do homem de recorrer aos deuses para compreender e esclarecer tanto a sua vinda, quanto o seu destino no mundo. A maneira como o homem foi criado – a partir da argila, da madeira, de algas, saído das entranhas da terra, caído do céu e outras tantas –, enfim, a particularidade de sua origem será determinante para seu futuro.

Por serem tributários da cultura onde emergem e utilizarem a realidade que envolve a cultura em questão, as versões tardias dos relatos de origem são tão diferentes entre os povos: para os egípcios, por exemplo, o mundo surge de um caos líquido de onde emergem paineiras, lótus e papiro; já para os nórdicos, o mundo surge de uma enorme planície glacial. Ao mesmo tempo, os mitos se assemelham bastante quando descrevem os fins últimos do homem e do universo (Lacarrière, 1998) e cumprem, de certa forma, a função ideológica de assegurar que a ordem simbólica, que sustenta a social, seja vista não como uma construção sócio-histórica arbitrária, mas como algo inevitável, universal e sagrado (Sousa Filho, 2003).

Muitas vezes, a evocação do relato mitológico tem a função de cura: em algumas culturas, a mulher estéril procura o local onde os homens foram criados pela primeira vez na esperança de ali encontrar a alma de uma criança por nascer. Em outras sociedades, existe o recurso do “poço dos bebês”, ou das árvores que são sacudidas para que a alma da criança seja apanhada pela mulher (Yvanoff, 1998).

Nosso cotidiano e nossas práticas sociais – rituais, crenças, contos populares – são impregnados de mitologia (Campbell, 2002). Um exemplo atual é a relação que estabelecemos com a depressão

(Maués, 2004). Não se trata, evidentemente, de negá-la. Ela existe, sabemos disso, e é uma patologia de diagnóstico delicado e de difícil tratamento. Entretanto, tem-se a impressão de que, na atualidade, a depressão é contagiosa, embora não surja da mesma forma de uma doença infecciosa. Mas a história da depressão é bastante curiosa. O laboratório que no início dos anos 50 sintetizou, um tanto por acaso, a primeira molécula antidepressiva, recusou-se a financiar os estudos visando a produção de um medicamento sob a alegação que esta doença – a depressão – era muito rara para transformar-se num projeto rentável. Aos poucos, através de um cuidadoso trabalho de *marketing* da indústria farmacêutica, todos nos tornamos “potencialmente depressivos”. E mesmo nos países onde a depressão não se manifesta tal como fomos ensinados a reconhecê-la – China e algumas culturas africanas – ela estaria presente de outras formas, o que justificaria a introdução da medicação. O cúmulo é a “depressão mascarada”: “você está deprimido/a, embora não apresente sintomas. De qualquer forma, um antidepressivo vai lhe fazer bem!”.

Na cultura ocidental, é no imaginário judaico-cristão, cujas origens remontam aos mitos fundadores, tal como relatados na Bíblia, que encontramos as bases do discurso ideológico que define nossa concepção de certo e errado, de pai, mãe, família, os lugares do pai e da mãe na concepção e criação dos filhos, o papel e o lugar social do homem e da mulher, as origens e tratamento de doenças, e assim por diante. Por conseguinte, nossa *visão de mundo* é totalmente impregnada de valores que, muitas vezes, tomamos por universais. Uma das conseqüências desta posição é que corremos o risco de, ao ouvir outra *visão de mundo*, reagirmos de forma precipitada e normativa, pois sentimos-nos ameaçados em nossas certezas. Apenas um exemplo: muitos vêem o casamento monogâmico e indissolúvel (Ariès, 1987), marcado pelo estoicismo (Flandrin, 1981), como “natural”, algo que sempre foi assim, reflexo de uma ordem transcendente. Entretanto, a visão estoica do casamento, como uma instituição destinada à produção de uma descendência, é radicalmente transformada pela moral cristã, que passa a tratar a produção de

descendência como uma instituição divina sem lugar para o prazer. As posições filosóficas de Santo Agostinho e, mais tarde, as de São Tomás de Aquino entendem o pecado original como sendo a concupiscência: o homem é fruto do pecado. O desejo sexual espontâneo é prova e castigo do pecado original. A partir daí, a única sexualidade aceita, baseada na dos animais, que, embora inferiores ao homem, são também uma criação de Deus, é a heterossexual para a procriação. No Paraíso, a sexualidade era heterossexual. Para o reconquistarmos é necessário viver a sexualidade daquela forma sob pena de danação eterna.

A “sexualização” do pecado original apresenta um ser humano entravado pelas tentações do corpo, que impediam a acesso da alma; um ser fragilizado e culpabilizado pelo desejo. Mais ainda: na nova leitura do pecado original, o homem apresenta-se como vítima indefesa de uma mulher inescrupulosa e sem princípios que o seduz e o leva a pecar. Pecado que é sempre sexual. Este “destino” dado à mulher vem percorrendo todo o mundo cristão desde a caça às bruxas na idade média até as decisões judiciais de hoje, nas quais a pena é reduzida quando se prova que foi a mulher que “provocou” o homem (Ranke-Heinemann, 1996). O mito do Paraíso terrestre, e de sua perda, grandemente utilizado tanto no Antigo como no Novo Testamento para justificar a estrutura patriarcal vigente e a posição da mulher, continua atual. Em 31 de julho de 2004, em um documento intitulado *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo*, o Papa Bento XVI, então Cardeal Prefeito Ratzinger (2004), presidente da *Congregação da Doutrina e da Fé*, nome do antigo tribunal da Inquisição, defende que as mulheres devem estar “presentes, ativamente e até com firmeza, na família, que é a sociedade primordial e, em certo sentido, soberana, porque é nesta que, em primeiro lugar, se plasma o rosto de um povo; é nesta onde os seus membros adquirem os ensinamentos fundamentais”. Quando isso não ocorre, “é a sociedade no seu conjunto que sofre violência e se torna, por sua vez, geradora de múltiplas violências”.

Resumindo: os mitos, cujas origens confundem-se com a do homem, representam o patrimônio fantasmático de uma cultura. Graças a eles, e à cosmologia que sustentam, cria-se um ponto de partida que permite historicizar a origem do homem, dos animais e das coisas, assegurando, assim, a passagem do caos para a ordem, do irrepresentável para a linguagem, ou, no jargão laciano, do gozo para o desejo. Seus relatos constroem o caminho, sempre imaginário, através da barra do recalque, ligando o processo primário ao secundário. A presença dos mitos na teoria psicanalítica – Édipo, Narciso... – não precisa ser lembrada. Para Ferenczi, eles “são a expressão simbólica das pulsões recalçadas da humanidade” (Ferenczi, [1913] 2003: 5). E a teoria das pulsões “é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos (*Triebe*) são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão” (Freud, [1933a] 1976: 119). Através do mito construído em análise, o sujeito (re)significa sua história, atribui representações psíquicas a seus afetos, o que lhe permite situar-se no tempo e se localizar no espaço. Neste sentido, o mito é uma palavra fundadora de identidade. Sua perda pode ser vivenciada, em alguns casos, como uma perda identitária, provocando o colapso da função simbólica, pois a circulação pulsional se vê entravada. Retomaremos este ponto mais adiante.

FREUD E OS IDEIAS

Uma das rupturas provocadas pela teoria psicanalítica na cultura ocidental diz respeito à sexualidade. A despeito de tanta “evolução”, a sexualidade continua a ser um grande tabu, como bem retrata Freud ([1889] 1972) em um texto escrito há mais de 100 anos, cuja atualidade é desconcertante. Embora muito tenha sido dito e escrito sobre o impacto produzido pela publicação, em 1905, dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (Freud, [1905] 1969), o assunto é geralmente debatido em relação às revolucionárias posições freudianas a respeito da sexualidade humana, sobretudo ao postular que ela age a serviço próprio, não possui objeto fixo, e que seu objetivo é o prazer e não a procriação.

Mas pouco, ou quase nada, se fala sobre a desconstrução do imaginário judaico-cristão produzida pelos postulados freudianos, que jogou por terra todo um sistema de pensamento que sustenta uma definição fixa e imutável da “natureza humana”. Nossas referências mais caras, não apenas no que diz respeito à sexualidade, mas, igualmente, a posições morais e éticas, são baseadas neste imaginário, que é produto de uma construção sócio-histórica. Nele encontramos nossas referências identificatórias e os valores que organizam nosso cotidiano, explicam a origem do mundo e como ele deve funcionar. Todo este sistema, diretamente derivado de nossos mitos de origem, forma os Ideais culturais, os quais, juntamente com a relação estabelecida com a autoridade externa, constituem o superego. Estes fatores externos – os Ideais – foram, outrora, sentidos intensamente (Freud, [1924] 1976).

Dentre os vários textos de Freud que tratam a questão do sujeito/cultura, talvez seja em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” (Freud, [1908] 1969) que suas posições relativas aos problemas derivados dos limites impostos à sexualidade pelos ideais culturais estejam mais claramente delineadas. Ao exigir renúncias pulsionais descabidas, pois incompatíveis com o psiquismo humano, a civilização comete uma “injustiça social”, pois seus padrões “exigem de todos uma idêntica conduta sexual, tornando-se diretamente responsável pela infelicidade do indivíduo” (Freud, [1908] 1969: 197). Alguns sujeitos, incapazes de tolerar as exigências sociais, teriam nas doenças, ou nas transgressões, as únicas formas de darem vazão às demandas pulsionais. O impacto deste texto encontra-se no fato de que aceitar os postulados freudianos equivale a rever as bases da sexualidade ocidental, que sustentam, justamente, o contrário do que diz Freud. Daí toda a dificuldade de se falar em liberdade sexual, movimentos gays, aborto, novas organizações familiares, pois tais posições destroem a idéia de uma sexualidade natural. Não é por acaso que, desde seus primórdios até os dias atuais, os ataques à psicanálise são constantes.

A partir dos textos freudianos, pode-se inferir que a maneira como Freud concebe a origem dos problemas psíquicos, sobretudo os sexuais, na cultura ocidental está diretamente relacionada com a forma através da qual nossa cultura lida com as pulsões, com o *patos* – as paixões que animam a alma –, que, por definição, não podem encontrar o objeto de satisfação. Entretanto, ao insistir, ao longo de toda sua obra, na importância da herança filogenética, Freud inaugura uma teoria que, por um lado, ultrapassa qualquer fronteira etnográfica e, por outro lado, não deixa de levar em conta a particularidade da cultura estudada. É o caso do complexo de Édipo, o complexo nuclear de toda neurose, cuja base é um tema mitológico. Trata-se de uma representação fantasmática que é, ao mesmo tempo, universal e singular. Universal, pois marca o que é próprio e o que diferencia o humano: a interdição do incesto presente em toda e qualquer cultura. Via recalcamento, somos obrigados a abandonar nossos primeiros objetos sexuais, “o que constitui, talvez, a mutilação mais drástica que a vida erótica do homem em qualquer época já experimentou” (Freud, [1930] 1974: 124). Particular, pois o que determina a circulação dos afetos é a ordem simbólica onde o recém-nascido está inserido, com a singularidade dos ideais constituintes do superego. Estudos antropológicos nos informam das variações em torno do tema (Parseval, 2004). Mas a interdição sempre ocorre. O Édipo discutido por Freud traduz a dinâmica pulsional do modelo familiar de sua época, na qual os papéis do marido e da mulher eram definidos, e o agente castrador, o representante do modelo patriarcal, era o pai, que detinha – imaginariamente – o falo. Nesta perspectiva, acredito que a tão falada e discutida “crise da função paterna” ou “declínio do poder paterno” retrata, no fundo, a crise do patriarcado, o que reforça a dimensão imaginária do lugar de “guardião do falo”, há séculos ocupado pelos homens (Ceccarelli, 2002). Entretanto, a leitura de outros textos freudianos (Freud, [1917a] 1974, [1920] 1976) sugere que as vicissitudes edípicas só podem ser compreendidas analisando-se a dinâmica pulsional e as escolhas de objeto, e isso independentemente dos protagonistas da

cena edípica. O pai do modelo tradicional é o porta-voz de algo que o antecede: o complexo de castração que, para Freud, tem o estatuto de uma fantasia originária (*Urphantasi*), herança filogenética de “ocorrências reais dos tempos primitivos da família humana, e as crianças, em suas fantasias, simplesmente preenchem os claros da verdade individual com a verdade pré-histórica” (Freud, [1917a] 1974: 433). Isto significa que devemos estar atentos, quando trabalhamos com outros arranjos simbólicos, com outras formas de circulação pulsional, para não nos deixarmos levar por uma arrogância cultural que, baseada na nossa cartografia afetiva, direciona a nossa escuta e, conseqüentemente, a direção do tratamento, dentro de valores e posições próprios à cultura ocidental.

Assim, embora o relato de origem de uma cultura possua, para aquela cultura, o estatuto de Verdade, pois, como dissemos, ele permite a passagem do caos para o cosmos, tal relato deve receber o mesmo tratamento econômico que damos à realidade psíquica: uma forma de circulação pulsional que serve para dar representações às pulsões. Caso contrário, estaremos tratando um mito de origem a partir de uma posição fundamentalista, entendida como a única capaz de produzir “normalidade”. Nossas teorias, transformadas em instrumentos ideológicos, passam a ditar como a circulação pulsional deve ocorrer. Deixamos de ouvir uma dinâmica pulsional que nos é estranha e tentamos encaixar o sujeito na nossa forma de compreender a circulação pulsional. Esta forma de defesa leva-nos a esquecer que as representações criadas pela cultura ocidental – os Ideais – para amarrar as pulsões são possibilidades dentre muitas.

CHOQUE MITOLÓGICO E DESORGANIZAÇÃO PSÍQUICA

Se, como dissemos, os ideais sociais, que pertencem ao mundo externo e oferecem possibilidades identificatórias às pulsões, guardam relações com os mitos de origem, o encontro entre mitologias pode ser traumático ou mesmo desorganizador. É neste sentido que falamos de “perda identitária”: sendo a identidade um processo di-

nâmico sustentado pelas identificações constitutivas do Eu (Freud, [1923] 1976), a perda de referências identificatórias paralisa a circulação pulsional, pois o novo universo simbólico onde o sujeito se vê inserido é gerador de angústia. Este estado de coisas pode produzir efeitos devastadores no sujeito, pois afeta diretamente os conteúdos recalçados, fazendo com que a ligação afeto/representação se desfça.

As construções sintagmáticas de uma cultura têm, dentre outras, a função de confortar, ainda que imaginariamente, o desamparo constitutivo do ser humano. Neste sentido, quando não levamos em conta determinada prática ritualística, o valor do folclore, enfim, quando não estamos atentos à mitologia de origem, ou, pior ainda, quando impomos nossa mitologia àqueles com os quais trabalhamos, matamos de um só golpe sujeito e cultura, pois o arranjo simbólico que impingimos ao outro o remete a seu desamparo inicial.

É importante lembrar que o desamparo (*Hilflosigkeit*)¹ não diz respeito unicamente ao “longo período de tempo durante o qual o jovem da espécie humana está em condições de desamparo e dependência” (Freud, [1926] 1976: 179) de um outro capaz de realizar uma ação específica que aliviará a tensão interna. Existe, também, um segundo fator gerador, desta vez, de desamparo psíquico: o filogenético, pois, de início, o jovem da espécie humana não tem como lidar com as demandas pulsionais filogeneticamente herdadas (Freud, [1915] 1987). O desamparo no adulto possui um protótipo infantil: “já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos” (Freud, [1927] 1974: 28).

Isto significa que na constituição do Eu é necessário um depositário externo que suporte a agressividade filogeneticamente herdada (Freud, [1933a] 1976) que, outrora, foi direcionada ao tirano da horda que, de fato, castrava. O desamparo tem que ser imaginariamente preenchido por “algo”. Deste “algo”, que direciona e dá representações às pulsões, fazem parte as referências identificatórias –

os Ideais – da cultura que acolhe o jovem da espécie humana. É por isso, repetimos, que a perda mitológica, a perda das referências identitárias, produz uma desorganização que, para alguns, pode ser irreversível.

É o que pode acontecer quando populações de origem indígena, cuja mitologia que sustenta as associações sintagmáticas que organizam a dinâmica pulsional difere bastante da nossa, quando, então, estas populações têm contato com o nosso universo discursivo e com os ideais da cultura ocidental. Um tal encontro pode gerar um “choque mitológico”: um choque entre aquilo que, até então, era tido como verdade para estas pessoas e o novo sistema simbólico ao qual têm que adaptar-se sob pena de permanecerem excluídas. Observa-se muitas vezes um efeito traumático, uma verdadeira confusão de língua (Ferenczi, [1933] 1992) quando da confrontação de organizações simbólicas tão díspares. *Em termos de circulação pulsional*, pode-se dizer que este efeito assemelha-se ao da sedução, como entendida por Ferenczi ([1933] 1992), na medida em que o Outro – médicos, enfermeiros, professores, psicólogos, enfim, todos que lidam com esta população – não reconhece suas coordenadas identificatórias (Ceccarelli & Lindenmayer, 2006). As defesas (fracassadas) frente ao deserto simbólico produzido pela perda da mitologia, que devem ser entendidas como tentativas de (re)subjetivações, são, como citamos no início do texto, inúmeras: estados depressivos, senão melancólicos; drogadicção – sobretudo o alcoolismo –, síndrome do pânico, suicídio... Tais expedientes podem ser a única saída que o sujeito encontra quando nada lhe resta para socorrê-lo em seu desamparo. Mas, igualmente, manifestações psicossomáticas, pois a maneira de estas culturas lerem e, conseqüentemente, explicarem o corpo e seu funcionamento, suas doenças e as origens do sofrimento difere bastante de como a cultura ocidental entende o corpo (Maués, 1990). Muitas vezes, os profissionais da saúde, por melhor intencionados que estejam, esquecem-se de que a maneira como entendem o sofrimento não é a mesma destas populações (Os que acolhem estes sujeitos podem, igualmente, sofrer um “choque mi-

tológico”. O discurso “vencedor”, como a história de colonizadores e colonizados nos mostra, é o discurso do poder hegemônico. Discurso este que “mata” o sujeito quando não leva em conta as particularidades de sua cultura.).

Para que o processo civilizatório se mantenha, há necessidade de referências morais, éticas e estéticas: isto não se discute (Freud, [1933b] 1974). Da mesma forma, toda cultura necessita de um relato – que é sempre mitológico, construído a partir das produções imaginárias daquela cultura – para explicar sua origem e seu destino. Para falar do “antes”; do “antes” do... recalque, enfim, para falar do Paraíso perdido do narcisismo primário.

Sem o simbólico, é verdade, estaríamos no Caos. Por outro lado, nada justifica a ilusão (Freud, [1927] 1974) de pensar que um arranjo simbólico seja mais verdadeiro do que outro, que seja o único produtor de “saúde psíquica”. Adotar uma tal posição equivale a esquecer que as referências que utilizamos para organizar o caos, para atravessar, repetimos, a barra do recalque e passar dos processos primários para os secundários são sempre mitológicas. E isto vale tanto para nossas teorias, quanto para nossa prática. Tratar nossa mitologia como Verdade impede que aceitemos que outras circulações pulsionais sejam possíveis, que outras formas de subjetivações ocorram e que outras maneiras de ler o mundo existam. Não há como fugir a uma mitologia organizadora, mas esquecermos disto equivale a voltar ao pensamento mecanicista e à visão determinista do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariès, P. (1987). O casamento indissolúvel. Em Ariès, P. & Béjin, A. (Orgs.). *Sexualidades ocidentais* (pp. 163-182). São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Campbell, J. (2002). *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Ceccarelli, P. R. (2002). Configurações edípicas da contemporaneidade: reflexões sobre as novas formas de filiação. *Pulsional*, 161, 88-98.

- . (2006). As bases mitológicas da normalidade. *Latin American Journal of Fundamental Psychopathology on Line*. São Paulo.
- Ceccarelli, P. R. & Lindenmeyer, C. (2006). Traumatisme et sexualité. Em *Recherches en Psychanalyse*, v. 5 (pp. 111-118). Paris: L'esprit du temps.
- Ferenczi, S. (1913/2003). Importância da psicanálise na justiça e na sociedade. Em *Obras completas II* (pp. 3-10). São Paulo: Martins Fontes.
- . (1933/1992). Confusão de língua entre os adultos e a criança. Em *Obras completas IV* (pp. 97-108). São Paulo: Martins Fontes.
- Flandrin, J.-L. (1981). *Le sexe et l'occident*. Paris: Seuil.
- Freud, S. (1889/1972). A sexualidade na etiologia das neuroses. *Obras completas, ESB*, v. II. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1905/1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Obras completas, ESB*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1908/1969). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. *Obras completas, ESB*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1915/1987). Neurose de transferência: uma síntese. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1917a/1974). Luto e melancolia. *Obras completas, ESB*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1917b/1976). Conferências introdutórias sobre a psicanálise, conf. XXIII. *Obras completas, ESB*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1920/1976). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. *Obras completas, ESB*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1923/1976). O ego e o id. *Obras completas, ESB*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1924/1976). O problema econômico do masoquismo. *Obras completas, ESB*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1926/1976). Inibições, sintomas e ansiedade. *Obras completas, ESB*, v. XX. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1927/1974). O futuro de uma ilusão. *Obras completas, ESB*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1930/1974). O mal-estar na civilização. *Obras completas, ESB*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1933a/1976). Ansiedade e vida pulsional, conf. XXXII. *Obras completas, ESB*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago.

- . (1933b/1974). Por que a guerra? *Obras completas, ESB*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago.
- Highwater, J. (1992). *Mito e sexualidade*. São Paulo: Saraiva.
- Lacarrière, J. (1998). *Au cœur des mythologies*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1974). L'efficacité symbolique. Em *Anthropologie structurale* (pp. 213-234). Paris: Plon.
- Maués, R. H. (1990). *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Igarapé.
- . (2004). Mythologies d'aujourd'hui. Em *Le Nouvel Observateur, Hors-série*, 55.
- Parseval, G. D. (2004). *La part du père*. Paris: Seuil.
- Ranke-Heinemann, U. (1996). *Eunucos pelo Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Ratzinger, J. (2004). *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo*. Disponível em: <<http://www.defesadavida.com/colaboracaohomem.html>>. Acesso em 2/10/2007.
- Sousa Filho, A. (2003). Cultura, ideologia e representações. Em Carvalho, M. R.; Passagi, M. C. & Sobrinho, M. D. (Orgs.). *Representações sociais: teoria e pesquisa* (pp. 71-82). Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingt-un Rosado.
- Yvanoff, X. (1998). *Mythes sur l'origine de l'homme*. Paris: Errance.

NOTAS

- ¹ O termo alemão *Hilflosigkeit* é composto de: *Hilfe*, que significa socorro; *los*, que pode ser definido por sem; *keit* que forma o subjetivo. *Hilflosigkeit* seria melhor traduzido por “insocorribilidade”. Somos, por definição, “insocorríveis”.

Recebido em 27 de abril de 2007

Aceito para publicação em 30 de maio de 2007