

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

O xamã invertido: Uma mensagem da Antropologia à Psicanálise

Carlos Cesar Montenegro Damasceno Peixoto

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Vaz da Silva, Professor Associado com Agregação,
ISCTE-IUL

Outubro, 2025



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

O xamã invertido: Uma mensagem da Antropologia à Psicanálise

Carlos Cesar Montenegro Damasceno Peixoto

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Vaz da Silva, Professor Associado com Agregação,
ISCTE-IUL

Outubro, 2025

Em memória do meu pai, Francisco Cesar Damasceno Peixoto, a quem dedico este trabalho, e que nos dizeres de Vinicius de Moraes, não me deixou nada além do amanhã indispensável, da insensatez de um coração constantemente apaixonado, e da luta para que mais ninguém tivesse que lutar.
Obrigado.

Agradecimentos

À minha maior incentivadora, minha amada mãe, Maria Stella Monteiro Montenegro, pelas conversas, pelo amor, por quem eu sou. De você vem minha perda de senso em conversar com estrelas, e o agravante de ouvi-las. Minhas conquistas serão sempre suas conquistas.

À minha infinitamente amada mulher, Stephanie Rios, que cometeu a loucura de atravessar um Oceano Atlântico de aventuras comigo. Meu bem, o mundo inteiro está naquela estrada ali em frente. Obrigado por mais um voo.

Ao meu orientador, Dr. Francisco Vaz da Silva, por todas as mensagens invertidas que me devolveu ao longo do trabalho, e por ter sido paciente com meu caos criativo.

À minha cidade, Fortaleza, que bate em meu peito.

Aqueles que tornam Lisboa menos solitária para mim: Lukas, Rodrigo, Patrícia, Leandro, Naianna, Francisca e Rita.

Aqueles que me acompanharam das antigas, desde Fortal até estarmos todos espalhados pelo globo, e que devem me perdoar por não mandar tantas mensagens: Fidanza, Victor Gomes, João, Moriconi, Léo e Lê.

Ao Billy, ao Puro Osso e ao Pitenó, pelo amor irracional e incondicional.

Aos meus irmãos (Marina, Leonardo, Bruno, Hilson e Cesinha). À minha prima Joana, tia Edgardina e família. À Eugênia. À minha sobrinha e afilhada Milla, e todos os meus sobrinhos cada vez mais tantos.

Ao Jefferson Cândido, hoje amigo, a quem eu disse que dedicaria essa dissertação quando me deu meu primeiro estágio em Psicologia.

Ao Fabrício Freire, pelas trocas intelectuais além da amizade.

A todos os outros que estão em mim, que eu esqueci ou não nomeei devido à tarefa árdua de agradecer em uma vida onde tanto me foi dado.

*Foi muito antes dos pássaros — apenas rolavam na esfera os cantos de Deus
E apenas a sua sombra imensa cruzava o ar como um farol alucinado...
Existíamos já... No caos de Deus girávamos como o pó prisioneiro da vertigem
Mas de onde viéramos nós e por que privilégio recebido?*

*E enquanto o eterno tirava da música vazia a harmonia criadora
E da harmonia criadora a ordem dos seres e da ordem dos seres o amor
E do amor a morte e da morte o tempo e do tempo o sofrimento
E do sofrimento a contemplação e da contemplação a serenidade imperecível.*

*Nós percorríamos como estranhas larvas a forma patética dos astros
A tudo assistindo e tudo ouvindo e tudo guardando eternamente*

Vinicius de Moraes

Resumo

Esta dissertação investiga a presença de uma mensagem implícita nos quatro artigos na secção “Magia e Religião” de *Antropologia Estrutural* (1958), de Claude Lévi-Strauss, e propõe que tal mensagem é endereçada ao psicanalista Jacques Lacan. A hipótese central sustenta que o conceito de eficácia simbólica, formulado por Lévi-Strauss para explicar a ação terapêutica de um ritual xamânico Guna, é aplicável ao efeito atrativo do estilo barroco, performático e enigmático do psicanalista Jacques Lacan. Este estilo não é um mero artifício retórico, mas replica as propriedades do mito de uma maneira homóloga a alguns procedimentos rituais analisados pela antropologia estrutural.

O primeiro capítulo examina Lacan se apropria da noção de mito enquanto estrutura para aplicar a noção de “mito individual do neurótico” criada por Lévi-Strauss. O segundo capítulo compara a eficácia do procedimento ritual xamânico interpretado por Carlo Severi com a elaboração teórica de Lacan sobre as manifestações do objeto *a*. O terceiro capítulo analisa a função da regressão infinita dos mitos como a replicação involuntária de esquemas através de seus intérpretes.

Por fim, oferecemos uma leitura de Lacan replicando o mito de Tirésias em seu estilo, que correlaciona ambiguidade sexual ao problema do saber e da verdade. A eficácia de seu estilo resulta da implicação do público no circuito simbólico que convoca o ouvinte a participar do processo de regressão infinita de histórias, através do qual, toda criação individual entra em derivações coletivas.

Palavras-Chave: *Lacan; objeto a; Lévi-Strauss; Tiresias; Freud; mitologia.*

Abstract

This dissertation investigates the presence of an implicit message in the four essays within the “Magic and Religion” section of *Structural Anthropology* (1958), by Claude Lévi-Strauss, and proposes that such a message is addressed to the psychoanalyst Jacques Lacan. The central hypothesis holds that the concept of *symbolic efficacy*, formulated by Lévi-Strauss to explain the therapeutic action of a Guna shamanic ritual, is applicable to the attractive effect of Jacques Lacan’s baroque, performative, and enigmatic style. This style is not a mere rhetorical device but replicates the properties of myth in a way homologous to certain ritual procedures analyzed by structural anthropology.

The first chapter examines how Lacan appropriates the notion of myth as a structure to apply Lévi-Strauss’s concept of the “individual myth of the neurotic.” The second chapter compares the efficacy of the shamanic ritual procedure—interpreted by Carlo Severi—with Lacan’s theoretical elaboration on the manifestations of the *objet a*. The third chapter analyzes the function of the infinite regression of myths as the involuntary replication of schemata through their interpreters.

Finally, the dissertation offers a reading of Lacan as replicating the myth of Tiresias through his style, correlating sexual ambiguity with the problem of knowledge and truth. The efficacy of his style results from the audience’s implication in the symbolic circuit, which invites the listener to participate in the process of infinite regression of stories through which every individual creation enters into collective derivations.

Keywords: *Lacan; object a; Lévi-Strauss; Tirésias; Freud; mythologie.*

Índice

Agradecimentos.....	v
Resumo.....	ix
Abstract.....	xi
Introdução.....	1
1. A neurose como mito individual.....	5
1.1. O retorno a Freud de Lacan.....	5
1.2. O mito como história de estrutura permanente.....	10
2. A infiltração do mito no espírito.....	19
2.1 A eficácia simbólica no xamanismo Guna.....	19
2.2 Uma marca de Rorschach auditiva.....	24
2.3 O significante como causa material.....	27
2.4 O objeto a e a incapacidade de não acreditar.....	34
3. Tirésias, padroeiro dos psicanalistas.....	43
3.1. A regressão infinita dos mitos.....	43
3.2. O esquema L e a fórmula canônica dos mitos.....	46
3.3. A decapitação do sujeito, cegueira e feminização.....	52
3.4. Édipo e Allan Poe com Lacan.....	58
4. Conclusão.....	67
Referências bibliográficas.....	71

Introdução

Minha pesquisa consiste em decodificar uma mensagem sutil contida no *Antropologia Estrutural* (1958), coletânea de artigos publicada pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss. Esta mensagem está na quarta seção do livro, intitulada “Magia e Religião”¹, e considero que seja endereçada ao psicanalista parisiense Jacques Lacan, que naquela altura era seu amigo pessoal e interlocutor teórico. Essa seção, composta por quatro artigos, dois de 1949, um de 1955, e outro de 1956, traz os rastros de um diálogo sobre o conceito de *eficácia simbólica*. Empregado em um artigo de mesmo nome, “A eficácia simbólica” (1949), foi definido para explicar a eficácia terapêutica de um ritual xamânico Guna referenciando a cura psicanalítica.

A mensagem contida ali é clara: *o psicanalista é como um xamã do mundo moderno, e sua cura segue os mesmos princípios do xamanismo*. O que é um pouco menos óbvio é que os artigos publicados em 1958 não podiam ignorar que Lacan vinha recebendo suas mensagens desde 1949, e por mais que as mensagens não fossem endereçadas a ele, ainda foi Lacan quem desenvolveu radicalmente os fundamentos daquilo que Lévi-Strauss sugeria à psicanálise nestes artigos. Como, por exemplo, a noção de que a neurose é um mito individual. Assim, suponho, a seção do livro, com este apanhado de artigos, apenas junta os rastros dessa mensagem e devolve-a ao emissor.

No dito artigo, Lévi-Strauss diz que o xamã executa uma *manipulação psicológica* do órgão da paciente para liberar um parto difícil, e por isso procura assentar a cura nesta característica que consiste em estabelecer homologias entre estruturas, respetivamente fisiológica e mitológica, e induzir efeitos em uma, operando sobre a outra. Esta é sua *definição de eficácia simbólica* e também será a nossa: “A eficácia simbólica consistiria nessa “propriedade indutora” que possuiriam, uma em relação às outras, estruturas formalmente homólogas” (2017, p. 202). Contudo, a questão de Lévi-Strauss não é apenas definir a eficácia simbólica, mas fundamentá-la, perguntando sobre como determinadas representações psicológicas são invocadas no espírito da paciente:

E quando consiste na repetição de um ritual geralmente muito abstrato, não se consegue compreender qual poderia ser seu efeito sobre a doença. É cômodo livrar-se dessas dificuldades declarando que se trata de *curas psicológicas*, mas esse termo permanecerá sem sentido enquanto não for definido *o modo como determinadas representações psicológicas são invocadas*² para combater males fisiológicos, igualmente bem definidos.” (Lévi-Strauss, 2017, p. 191).

¹ De agora em diante, nosso texto tomará a liberdade de se referir isoladamente a esta seção *Magia e Religião*, sem se preocupar em lembrar que ela pertence à esta obra maior que é a coletânea de artigos *Antropologia Estrutural* (1958).

² Ênfase minha. Salvo indicação em contrário, as traduções de textos a partir de originais não portugueses são da minha autoria. Todos os trabalhos de Lacan e Lévi-Strauss foram consultados em traduções para o português do Brasil, excetuando a conferência “Sur les rapports entre la mythologie e le rituel” (1956).

Decidi ampliar essa leitura a partir do trabalho de Carlo Severi, que permite estabelecer um paralelismo entre os procedimentos da prática ritual a que se refere Lévi-Strauss e a aplicação do conceito de objeto *a* no ensino de Lacan. Meu trabalho propõe que o conceito de objeto *a* e suas manifestações (olhar, voz, fonema, cíbalo, falo) constitui o elo conceitual entre a eficácia do mito e da psicanálise, e reler o conceito de tal maneira permite retomar a mensagem da seção “Magia e religião” com novos detalhes, que possibilitam compreender o estilo de Jacques Lacan. Meu argumento é que Lacan, em seu estilo, já replica as propriedades do mito, do mesmo modo que o xamã descrito por Severi já replica as propriedades do mito em seus procedimentos rituais. Portanto, a homologia que torna o procedimento eficaz é entre estilo e mito, em um caso, mito e ritual, no outro.

Lacan publicou os seus *Escritos* em 1966, no ápice do estruturalismo. O historiador François Dosse qualificou essa obra como de “estilo barroco, hermético a mais não poder,” que porém vendeu 5 mil volumes antes mesmo dos comentários críticos surgirem: “todos os recordes são batidos ainda que se trate de uma obra de tal natureza” - diz (Dosse, 2018, p. 439). Dois anos antes, Lacan fora expulso da IPA (International Psychoanalytic Association) e depois restabelece seus seminários na École Normale Supérieure, iniciando uma nova fase onde “toda a Paris intelectual se comprime para ver e ouvir a palavra daquele que então se apresenta como um xamã dos tempos modernos” (Dosse, 2018, p. 339).

Mas seu estilo também gera efeitos ambíguos. O próprio Lévi-Strauss em correspondência privada com o psicanalista Markos Zafiroopoulos (2018, p. 5-6), publicada em 2003, confessa que o Lacan “lhe permanece hermético”. Algo que já havia dito antes em entrevista a Didier Eribon (1990, p. 99), quando confessou que Lacan havia “se transformado numa espécie de guru e nossas relações tinham esfriado bastante”, chegando mesmo a ficar aborrecido por ver seus trabalhos associados. Em uma entrevista à revista *Radical Philosophy*, Noam Chomsky (1989, p. 32) acusa Lacan de charlatanismo consciente:

(...) a minha sincera opinião é que ele era um charlatão consciente e estava apenas a brincar com a comunidade intelectual parisiense para ver quanta absurdidade conseguiria produzir e ainda assim ser levado a sério. Digo isto literalmente. Eu conhecia-o. Se o levasse a sério, era simplesmente embaraçoso, por isso tinha de se presumir que algo mais estava a acontecer, a algum outro nível que não se compreende bem.

Ora, a própria ideia expressa de um *charlatão consciente* já implica que seus métodos de ludibriar o público são, não só eficazes, mas que os fundamentos dessa eficácia são conhecidos e propositalmente articulados pelo próprio “charlatão”. Além disso, Lacan sabe muito bem que é capaz de despertar interesse e diz isso em uma conferência proferida para residentes de psiquiatria em Bordeaux, *Lugar, origem e fim do meu ensino*, em abril de 1968: “Ler o que escrevi, mesmo sem compreender muito bem, faz efeito, prende, interessa” (2006, p.

71-72) Diferente de Chomsky, não pretendo afirmar que ele não tenha nada a dizer, pelo contrário, afirmo que certos aspectos de seu estilo, que procuro isolar, são parte do que ele tem a dizer, e ele próprio teoriza sobre esses procedimentos.

A eficácia do estilo de Lacan é um modo da eficácia simbólica, proponho. Tanto o xamã lévi-straussiano da seção “Magia e Religião” da *Antropologia Estrutural*, quanto Lacan em seu ensino seminal operam mediante um procedimento simbólico homólogo, argumento. O estilo barroco, performático e aparentemente enigmático de Lacan não é, portanto, mero artifício retórico, mas um instrumento de eficácia simbólica análogo àquele mobilizado pelos mitos e alguns ritos estudados por Lévi-Strauss. Essa é a tese de fundo que orienta toda a minha argumentação.

O primeiro capítulo situa o problema histórico e teórico da pesquisa, mostrando como Lévi-Strauss redefine o conceito de mito em termos de estrutura lógica. Lacan se apropria dessa conceção estrutural do mito ao formular sua própria noção de “mito individual do neurótico”. Assim como o mito coletivo organiza contradições da vida social, o mito individual organiza contradições da vida pessoal. A neurose, portanto, é uma estrutura simbólica que organiza as contradições da história individual *como* uma mitologia pessoal. A função do mito, dirá Lacan, é “fornecer o significante do impossível” — isto é, dar forma simbólica àquilo que não pode ser solucionado.

O segundo capítulo aprofunda a comparação entre a cura xamânica e o tratamento psicanalítico, ambos concebidos como dispositivos de eficácia simbólica. Abordo um célebre texto de Lévi-Strauss, “O feiticeiro e sua magia”, que demonstra que os elementos do “complexo xamânico” são xamã, doente e público, mas seus polos eficazes são dois: “um constituído pela experiência do xamã e outro, pelo consenso coletivo” (Lévi-Strauss, 2017, p. 179) Depois amplio a leitura a partir do trabalho de Carlo Severi, que permite estabelecer um paralelismo entre os procedimentos da prática ritual a que se refere Lévi-Strauss e a teorização lacaniana sobre o conceito de objeto *a*. Este capítulo propõe que o conceito de objeto *a* e suas manifestações (olhar, voz, fonema, fezes, falo) constitui o elo conceitual entre a eficácia do mito e a eficácia da psicanálise.

No terceiro capítulo, a partir de um fenômeno apontado por Francisco Vaz da Silva e Lévi-Strauss, que aplico ao próprio Lacan, sugiro que a tradução mítica é sempre um processo de transformação: o contador de histórias recebe o mito e, ante a demanda de seu público, vai inseri-lo no horizonte de significações cotidianas da sua audiência. Essa tradução não é mera repetição, mas recriação — e, portanto, cada transmissão mítica é também uma produção de diferença. Defendo que o mesmo ocorre com o discurso psicanalítico. Entretanto, a apresentação de Lacan como “xamã moderno”, que reinterpreta outros mitos típicos da psicanálise, implica que tal orador também pode, por meio de um excedente de significantes, mobilizar o desejo da audiência em investir significações em seu discurso.

Essa última análise percorre três movimentos: (1) a ideia de regressão infinita segundo qual os mitos não se esgotam ao longo da interpretação, (2) natureza metafórica do mito de Édipo, típico da psicanálise, interpretado à luz de Tirésias, onde “ter olhos para não ver” torna-se figura do não só do saber interdito mas da visão interior; e (3) o paralelo entre Édipo em Colono e um conto de Edgar Allan Poe, ambos lidos como narrativas de revelação e cegueira que mobilizam a ambiguidade sexual de Tirésias como a função do trickster ou trompeur, o enganador mítico que, aproximado à fórmula lacaniana, devolve ao sujeito a sua mensagem invertida. É a elaboração do objeto *a* que permite conceber essa feminização masculina como uma ambiguidade sexual que Lacan vai incorporar ao seu estilo, e que terá certos efeitos sobre a relação do sujeito com a verdade e o saber.

Levanto a hipótese de que Lacan é influenciado pela “fórmula canônica dos mitos” de Lévi-Strauss para estruturar seu esquema L, que expressa como o sujeito recebe do Outro sua própria mensagem de forma invertida, do mesmo modo que certas populações invertem os mitos de populações vizinhas, mas isso se faz através de uma mediação. Essa mediação surge na fórmula precisamente como a figura do trickster, mediador entre opostos, função que tentei imputar a Tirésias como mediador entre os sexos. Entendo que nesse sentido, não se trata de pensar que a identidade sexual é puramente simbólica, mas que o sujeito não consegue se fechar em uma autossuficiência identitária: um sujeito não coincide com si mesmo, nem com seu sexo.

Tentando incorporar essa ideia no próprio estilo por meio do qual vai transmiti-la, Lacan diversas vezes encarna tal figura sexualmente ambígua, através da qual seu público deve ser conduzido do campo visual e especular para o campo do significante e do objeto *a* como resíduo da operação significante. Replicando assim o mito de Édipo e Tirésias no exercício de seu estilo.

Tal interpretação converge com a interpretação de Scubla sobre a fórmula canônica dos mitos, que diz que ela indica tanto a impossibilidade de autoposição do sujeito, porque só pode completar um ciclo de mitos de uma população ao passar por uma população vizinha, mas também a necessidade de se pensar através de um anti-sujeito. Assim, o discurso da psicanálise lacaniana não esgota os mecanismos de replicação do mito, a que chamamos eficácia simbólica. Mas através desses mecanismos transmite o próprio mecanismo. Procurando revelar como uma criação individual se perde em suas derivações coletivas, e revelando que o sujeito do inconsciente, justamente por ser a voz de tantos outros, é a voz de ninguém.

1. A neurose como mito individual

1.1. O retorno a Freud de Lacan

Quando Lévi-Strauss publica o seu *Antropologia Estrutural* em 1958, Lacan estava proferindo as lições que viriam a ser publicadas no *Livro 5* de seu *Seminário*³, obra que procura estabelecer as transcrições de seu ensino oral. No ano anterior, em 1957, ele havia acabado um comentário crítico sobre todos os grandes casos de neurose analisados por Freud, projeto que iniciou⁴ em 1951, mas teve uma virada programática em 1953, após sua conferência “O mito individual do neurótico”. O título dessa conferência vem justamente de um termo cunhado por Lévi-Strauss no artigo “A eficácia simbólica” (1949), onde ele afirma que a posição de um psicanalista no mundo moderno é como a de um xamã. Seu argumento compara a neurose do paciente com um mito, cuja particularidade é ser individual⁵:

Contudo, num caso [do psicanalista], é um mito individual que o paciente constrói com elementos tirados do seu passado e, no outro [xamanismo], é um mito social que o paciente recebe do exterior e que não corresponde a um estado pessoal antigo. (2017, p. 199).

Nesta conferência, Lacan analisa o caso clínico de Freud, popularmente conhecido como o “homem dos ratos”⁶ considerando sua neurose como um mito individual, e analisa “a relação inaugural entre o pai [do paciente], a mãe [do paciente] e o personagem, mais ou menos apagado no passado, do amigo [do pai]”⁷ (Lacan, 2008, p. 15). Seu pai recebeu dinheiro emprestado deste amigo para sanar uma dívida contraída no jogo e “ficou a dever a honra, e até mesmo a vida, ao menos em termos de sua carreira”, empréstimo que nunca conseguiu pagar. Por outro lado, este pai havia se interessado antes do casamento “por uma moça pobre, mas bonita”, e entretanto se casou com a mãe do paciente, que “pertencia a um meio bem mais elevado na hierarquia burguesa e lhe trouxe tanto os meios de subsistência como a própria situação de que gozava no momento que iam ter o filho” (Lacan, 2008, p. 12). A partir dos elementos desse passado, de uma dupla dívida do pai, o chamado *mito individual do neurótico* se constitui como uma transformação⁸ dessa narrativa, que o leitor pode apreender no seguinte resumo.

O pai do paciente se opunha a que ele se casasse com uma jovem pobre, e quando este faleceu, ele se repreendeu por ter tido o pensamento de que com sua herança finalmente poderia

³ Para facilitar a exposição do argumento da pesquisa, a partir de agora será adotada a convenção de se referir às publicações de seu seminário pela numeração do livro em que as lições foram publicadas: livro 1, 2, 3... *n.* do Seminário.

⁴ Em *Intervenção sobre a transferência* (1951), publicado nos *Escritos* (1966).

⁵ A partir de agora, tudo que nas citações diretas estiver entre colchetes é acréscimo do autor para melhorar a exposição do argumento.

⁶ “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (1909).

⁷ Colchete meu.

⁸ “O que dará seu caráter mítico a esse pequeno roteiro fantástico? Não é simplesmente o fato de encenar uma cerimônia que reproduz de forma mais ou menos exata a situação inaugural que aí se encontra como que escondida — ele a modifica no sentido de uma certa tendência.” (Lacan, 2009, p. 15).

casar com ela (Freud, 2020, p. 39-40). A repreensão é muito intensa porque o pai era seu melhor amigo (2020, p. 42). Em outro momento, um tenente denominado cruel lhe relatou um aterrorizante método de tortura onde se introduzem ratos no anus do torturado, ele teve a ideia obsessiva de que isso poderia acontecer à mulher que amava, e mais bizarramente, ao seu pai que já estava morto naquele momento. Esse mesmo tenente diz-lhe que ele deve reembolsar um tenente A por causa de um pacote que chegará pelo correio, algo que seus pensamentos obsessivos converteram em um juramento de pagar a dívida (2020, p. 27-28). Contraditoriamente, o paciente sabia muito bem que o responsável pelos correios era um tenente B e portanto não devia nada a A, e que quem arcou com a dívida foi uma funcionária dos correios (2020, p. 79). Entretanto ele tinha a informação de que esta senhora dos correios havia lhe dirigido algumas palavras interessadas do ponto de vista amoroso e, ao mesmo tempo, no povoado da agência havia uma bela moça com quem tal senhora do correios precisaria concorrer (2020, p. 72-73). A angústia pela indecisão entre cumprir o juramento obsessivo ou sanar a dívida real dá início ao seu tratamento com Freud.

Perceba que todos os elementos da pré-história do sujeito estão embaralhados na formação de sua doença: sua amada idealizada, ao contrário de sua mãe para seu pai, é uma *mulher pobre*, seu pai é que aparece como um amigo que vai lhe possibilitar o *prestígio burguês*, entretanto em conflito, porque apenas às custas de sua morte. Por outro lado, uma dívida contraída aparece em conflito com uma escolha de objeto amoroso, de modo que ele passará a dever, não a um amigo, mas à mulher dos correios. O argumento de base para afirmar esse embaralhar de elementos é a ideia de Lacan onde, em um sujeito do sexo masculino, há duas funções que mantêm seu equilíbrio moral que são: assumir o merecimento dos frutos do seu trabalho sem conflito, e gozar de maneira unívoca o objeto sexual escolhido⁹. É na impossibilidade resolver esta dupla dívida masculina que o mito individual embaralha os termos já presentes na pré-história do neurótico:

Para extinguir a dívida, é preciso de certo modo devolvê-la, não ao amigo, mas à mulher pobre, e por meio disso à mulher rica [encarnada pela mulher dos correios], que a substitui no roteiro imaginado.

Tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto da rede mítica, como se o que não é resolvido num lugar se reproduzisse sempre noutra. Para entender bem, é preciso ver que na situação original, tal como a

⁹ “Para esquematizar, diremos que, no caso de um sujeito do sexo masculino, seu equilíbrio moral e psíquico exige a assunção de sua própria função — fazer-se reconhecer como tal na função viril e no seu trabalho, assumir seus frutos sem conflito, sem ter o sentimento de que é outra pessoa e não ele que o merece ou que ele mesmo só o tem por um feliz acaso, sem que se produza aquela divisão interna que faz do sujeito a testemunha alienada dos atos de seu próprio eu. Essa é a primeira exigência. A outra, é esta: um gozo que possa ser qualificado de sereno e unívoco do objeto sexual uma vez tendo ele sido escolhido, em conformidade com a vida do sujeito.” (Lacan, 2009, p. 17).

descrevi, há uma dupla dívida. Por um lado a frustração ou até uma espécie de castração do pai [sua dívida com a mãe]. Por outro lado, a dívida social nunca resolvida, implicada na relação com o personagem, em segundo plano, do amigo. A situação apresenta uma espécie de ambiguidade, de diplopia - o elemento da dívida está situado em dois planos ao mesmo tempo, e é precisamente na impossibilidade de fazer esses dois planos se encontrarem que se desenrola todo o drama do neurótico. (Lacan, 2009, p. 16)

Podemos agora ver como Lacan segue a indicação do artigo de 1949, mas é apenas três anos depois, em uma conferência¹⁰ do próprio Lévi-Strauss, que ele viria a admitir a aplicação das suas ideias ao caso de Freud: “como Claude Lévi-Strauss não ignora, tentei quase de imediato e, ousado dizer, com pleno sucesso, aplicar sua grade aos sintomas da neurose obsessiva” - diz Lacan (2008, p. 51). O resultado da análise desta conferência de 1956 foi publicada junto com “A eficácia simbólica” (1949) na seção *Magia e religião*, com o nome de *Estrutura e dialética* (1956).

Se é possível argumentar que em 1953, mais do que 1951, marca-se uma virada programática do comentário de Lacan aos casos de Freud, isso é porque os outros dois casos clínicos comentados antes de 53 receberão uma vestimenta ainda mais lévi-straussiana até 1957, e um deles ainda precisará ser completamente revisitado. Ainda em 53, durante a conferência inaugural da Sociedade Francesa de Psicanálise, Lacan afirmou a importância da conferência “O mito individual do neurótico”, que teria conferido ao seu seminário do ano anterior um valor de “balbúcio”, e como consequência: “só havia uma coisa a fazer com o meu seminário do ano passado: refazê-lo no ano seguinte” - diz Lacan (2005a, p. 11-12). Este seminário a ser refeito comentava um outro caso clínico, popularmente conhecido como “homem dos lobos”, que foi realmente revisitado imediatamente¹¹, mas de maneira dispersa, em algumas lições proferidas em 1954, que estão no Livro 1 do Seminário.

Depois, em 1957, ele vai finalizar esse ciclo de comentários clínicos com o caso popularmente conhecido como “O pequeno Hans”¹², no que será o Livro 4 de Seminário. Ele vai utilizar desta vez de maneira muito explícita, o método de um dos artigos da seção “Magia e Religião”: “Este método de análise dos mitos é o que nos foi apresentado pelo Sr. Claude Lévi-Strauss num artigo de 1955, intitulado ‘A estrutura dos mitos’” (1995, p. 283). Esse artigo será a base para uma definição operacional de mito do nosso trabalho. E ainda, nas lições de 1957, ele comenta dois outros casos clínicos muito conhecidos de Freud: popularmente chamados de “caso Dora”¹³ e “caso da jovem homossexual”¹⁴, onde ele utilizará um esquema topológico, denominado esquema L para formalizar os casos. Este esquema é inspirado por um esquema anteriormente forjado por Lévi-Strauss; e no final do trabalho, mostraremos em que

¹⁰ Originalmente chamada “Sur les rapport entre la mythologie et le rituel” (1956), os comentários de Lacan foram publicados junto com a conferência “O mito individual do neurótico”.

¹¹ Nas lições I, III, V e XV do Livro 1 d’*O seminário* (Ver: Lacan, 2009, p. 23-24, p. 51-52, p. 62-64, p. 82-83, p. 247-252).

¹² Em “Análise da fobia de um garoto de cinco anos” (1909).

¹³ “Fragmento da análise de um caso de histeria” (1905).

¹⁴ “Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina” (1920).

sentido Lacan o modifica. Desse modo, vamos constatar nos cinco grandes casos atendidos por Freud, que a leitura de Lacan até 1957 é profundamente influenciada por uma certa leitura possível de Lévi-Strauss¹⁵.

Mas porque juntar Freud e Lévi-Strauss em uma teoria? Markos Zafirooulos (2018, p. 23, p. 127) que pesquisou sobre as relações entre Lacan e Lévi-Strauss sustenta a seguinte ideia: “o retorno de Lacan a Freud se faz pelo caminho de Lévi-Strauss”, e mais ainda, “só pode ocorrer por intermédio da voz de Lévi-Strauss”. As diretrizes desse programa foram lançadas no relatório *Função e Campo da fala de da linguagem* (1953), doravante *Função e Campo*, que consiste em estabelecer alguns diagnósticos sobre o campo psicanalítico, e tem Lévi-Strauss expressamente mencionado algumas vezes. Tudo acontece no ano em que Lacan funda a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP) e “deixarão de aceitá-lo na casa de Freud (a Associação Internacional de Psicanálise, IPA), chegando a *excomungá-lo* em 1964”, dois anos antes de seus *Escritos* (1966), de modo que sua investigação “não é destituída de condições institucionais nem de efeitos de grupo” (Zafirooulos, 2018, p. 25).

No contexto dessas condições institucionais, o psicanalista entende que há um problema para a psicanálise: “Numa disciplina que só deve seu valor científico aos conceitos que Freud forjou (...) parecer-nos-ia prematuro romper com sua terminologia” e, como solução, propõe que “esses termos só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia”. A proposta visa iluminar, sob a luz de outras duas disciplinas, sendo uma delas a Antropologia, os conceitos freudianos que considerava “ainda mal criticados” mas com o cuidado de não realizar um rompimento prematuro com a tradição (Lacan, p. 240-241, 1998).

Estejamos atentos ao que significa um *rompimento prematuro*. No “Discurso de Roma” (1953), proferido para introduzir esse relatório programático que é “Função e Campo”, ele dirá sobre a interpretação analítica que: “essa revelação do sentido exige que o sujeito já esteja pronto para ouvi-la” (Lacan, 2003, p. 142). Enquanto no ano seguinte, na abertura do Livro 1 de seu Seminário dirá que o ideal da análise didática, que é a análise do analista, consiste em “tornar o sujeito capaz de sustentar o diálogo analítico, de não falar nem muito cedo, nem muito tarde” (2009, p. 12). Todo esse contexto inicial de seu seminário, implica esta ideia muito simples enunciada em “Função e campo”: “Para retomar as causas dessa deterioração do

¹⁵ Não incluímos o caso do Presidente Schreber, porque Freud não atendeu este homem, e sim analisou sua autobiografia. Além de que não se trata de uma neurose, mas de uma psicose, e não podemos afirmar levemente que exista um mito individual do psicótico. Em contrapartida, tomamos a liberdade de incluir o caso “da jovem homossexual” na série de grandes casos, ainda que normalmente ele não seja mencionado como parte das cinco grandes psicanálises de Freud.

discurso analítico, é legítimo aplicar o método psicanalítico à coletividade que o sustenta” (1998, p. 245). Ou seja, Lacan aplicará o método analítico aos analistas, que são sua audiência.

Essa premissa é aplicada sistematicamente, e não é mero recurso estilístico vazio. Todos os comentários que Lacan faz dos textos psicanalíticos em 1954 implicam esta ideia de que o intérprete e o objeto a ser interpretado são da mesma natureza¹⁶. À sua maneira, ele se envolve em um problema tradicional do campo psicanalítico, que é o fato de que antes se tornar apto a psicanalisar, o psicanalista passa ele próprio por uma psicanálise: “Assim, desde a origem, Freud sabe que só fará progressos na análise das neuroses se se analisar” (Lacan, 2009, p. 358). Certa vez, Freud (2010a, p. 208-209) receoso de que este percurso fizesse a psicanálise parecer uma “sociedade ocultista” confessou, de maneira desconcertada, a exigência desse percurso para uma psicanalista:

Isto se relaciona com o fato de ser muito difícil dar uma visão da psicanálise para quem não é psicanalista. Acreditem: não gostamos de dar a impressão de ser uma sociedade secreta e praticar uma ciência oculta. Mas tivemos de perceber, e proclamar como nossa convicção, que ninguém tem o direito de intervir numa discussão de psicanálise se não adquiriu determinadas experiências, que apenas mediante a própria análise podem ser adquiridas.

Mas no programa de Lacan isso também significa que, do mesmo modo que o neurótico não sabe a verdade do que faz e pode ser interpretado pelo psicanalista, o psicanalista também nem sempre sabe bem o que faz e pode ser interpretado nas contradições entre sua teoria e seus atos¹⁷. No seguimento deste programa, no Livro 1 de seu seminário, ao realizar aquilo que ele denominou como “uma crítica da técnica analítica” (2009, p. 26), Lacan estende seu comentário ao problema da falta de compreensão dos psicanalistas sobre aquilo que fazem: “não existe talvez um único que tenha, no fundo, a mesma ideia que qualquer outro dos seus contemporâneos ou vizinhos a respeito daquilo que se faz” (2009, p. 20). Toda a comunicação

¹⁶ As citações abundam no Livro 1 de seu seminário: “Se é preciso distinguir os atos e comportamentos do sujeito daquilo que sobre isto ele vem nos dizer em sessão, direi que os nossos comportamentos concretos na sessão analítica estão igualmente distantes da elaboração teórica que fazemos sobre eles (...) nem por isso estrutura, motiva menos a menor de nossas intervenções” (Lacan, 2009, p. 29). “É muito bonito dizer que teoria e técnica são a mesma coisa. Então, aproveitemo-nos disso. Procuremos compreender a técnica de cada um, quando suas ideias são suficientemente articuladas para nos permitir presumir algumas coisas sobre ela. (...) Os que manejam os conceitos nem sempre sabem muito bem o que dizem” (Lacan 2009, p. 265). “Consideremos agora a noção de sujeito. Quando se a introduz, introduz-se a si mesmo. O homem que lhes fala é um homem como os outros serve-se da má linguagem. Si-mesmo está, pois, em causa. Assim, desde a origem, Freud sabe que só fará progressos na análise das neuroses se se analisar” (Lacan, 2009, p. 358). “É nisso que o método dos comentários se revela fecundo. Comentar um texto é como fazer uma análise” (Lacan 2009, p. 102) “importa submeter a análise ao próprio esquema operacional que ela nos ensinou” (Lacan, 2009, p. 37). “Quando falo a vocês de analisar a obra de Freud é para nisso proceder com toda a prudência analítica” (Lacan, 2009, p. 42). “Procuramos nos orientar, e tirar o máximo de proveito de um texto e sobretudo de um pensamento em desenvolvimento” (Lacan, 2009, p. 171). “(...) sobrevir no ponto em que o esforço empírico dos pesquisadores se depara com uma dificuldade a manejar a teoria já existente. É nisso que está o interesse de proceder pela via comentário de texto” (Lacan 2009, p. 153). “É por isso que eu diria que estamos elaborando assim, na medida em que vocês me seguem, uma Psicanálise” (Lacan, 2009, p. 358).

¹⁷ Ver a última nota de rodapé.

se sustenta por meio de algum fragmento da obra de Freud: “Fica-se contente em se segurar no balaústre, no parapeito de algum pedaço de elaboração teórica de Freud” (2009, p. 20). Este é pelo menos um dos sentidos do retorno à Freud de 1953: reformar a babel psicanalítica, partindo novamente da sua língua original.

Sua questão passa a ser: *como introduzir novos símbolos na terminologia psicanalítica?* Nos seus termos: “A raiz da dificuldade é que só se podem introduzir símbolos, matemáticos ou outros, com linguagem corrente, porque é preciso explicar o que se vai fazer deles” (2009, p. 11). Poderíamos resumir: como introduzir novas noções, como a de *mito individual*, na linguagem corrente psicanalítica, cuja coletividade é sustentada apenas por Freud? Em resumo: pelo menos em 1951-57, Lacan é um psicanalista que pretende introduzir uma nova terminologia sem romper prematuramente com a antiga. No que diz respeito à teoria da neurose, parte de seu trabalho consistiu em introduzir termos do código Lévi-Strauss, no código Freud, único que permitia a comunicação institucional. E portanto, o início de seu ensino implica efeitos calculados sobre a audiência.

1.2. O mito como história de estrutura permanente.

Evidentemente, o conceito de *mito individual* pede uma definição da noção de mito. O que é um mito? Como já anunciei, a resposta que precisamos para nossa análise estará esboçada em um artigo da seção *Magia e Religião*: “A estrutura dos mitos” (1955). Primeiramente, “Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” - em todo caso, “há muito tempo”” (Lévi-Strauss 2017, p. 208). Não é difícil perceber como o mito individual do neurótico satisfaz essa proposição: a história de seu pai é essa história longínqua. Mas o importante a reter aqui é que há “uma estrutura permanente que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (Lévi-Strauss, 2017, p. 208). Seu exemplo para essa estrutura temporal é o da revolução francesa: “um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam”¹⁸. Vemos exatamente em que medida a neurose aparece aqui como mito individual: no relato longínquo da história do pai do sujeito. Mas não se trata de fazer o mito entrar na temporalidade diacrônica da história [sucessão de fatos históricos], e sim revelar nesta estrutura temporal da história, contínua por excelência, uma temporalidade

¹⁸ Não se diz, por exemplo, que o antagonismo contemporâneo entre direita e esquerda tem origem na Assembleia Nacional francesa de 1789? A eficácia permanente deste eventos alonga as disputas: é de esquerda aquele que reivindica as ideias liberais-iluministas ou aquele que reivindica a estratégia revolucionária mesmo não sendo radical? Assim temos uma dupla oposição entre três termos (conservadores, liberais, comunistas). Para um exemplo mais sofisticado, de lógica semelhante, o leitor pode se dirigir ao capítulo 9 de *O pensamento selvagem* (1962).

também descontínua e sincrônica que veremos ser a do mito, onde os elementos adquirem valor em sua relação com outros elementos.

Segundo Lévi-Strauss, um mitema consiste “na atribuição de um predicado a um sujeito” (2017, p. 208). No seu exemplo do mito de Édipo, é colocado como: Édipo mata seu pai, Laio. Esse mitema se opõe a: Édipo se casa com Jocasta, sua mãe. Pois se opõe como superestimação à subestimação das relações parentesco. A seguir, é possível ver a mesma oposição replicada na geração seguinte: Eteócles mata seu irmão, Polínice [em oposição à] Antígona enterra Polínice, seu irmão, desrespeitando a proibição. Mas longe de se conservar em uma única oposição, os mitemas revelam um dupla oposição neste exemplo, pois Cadmo mata o dragão e Édipo imola a Esfinge, começam já a introduzir o tema da negação de autoctonia humana, isto é a conquista da terra. Mas esta negação da autoctonia se opõe a uma afirmação porque o nome próprios da linhagem paterna de Édipo, marcam uma dificuldade de andar, Lábdaco (manco), Laio (desajeitado) e Édipo (pé inchado), o que seria próprio dos homens nascidos da terra, e portanto, afirmação da autoctonia¹⁹. Dito isso, o mito expressa a impossibilidade de passar da teoria da autoctonia humana para a reprodução bissexuada (Lévi-Strauss, 2017, p. 213-216).

O mito de Édipo, portanto, conta uma história, dentro de uma sucessão de eventos (diacronia). Mas por outro lado, os mitemas adquirem uma sincronia, nos dizeres de Lévi-Strauss: “é unicamente na forma de combinação desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante” (Lévi-Strauss, 2017, p. 211). É exatamente essa função significante que interessa a Lacan quando ele intervém²⁰ na conferência “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel” (1956), cuja análise do mito Pawnee, foi publicada no texto “Estrutura e dialética” (1956) da secção *Magia e Religião*. É essa função significante cumprida pelos mitemas que, tanto para o mito individual do neurótico quanto para o mito de Édipo, faz com que se estabeleça uma relação de homologia entre os eventos da geração dos pais, e os eventos da geração dos filhos, entretanto, de uma maneira transformada:

Se quisesse caracterizar o sentido em que me senti apoiado e estimulado pela fala de Claude Lévi-Strauss, diria que foi na ênfase que ele pôs — espero que ele não recuse a amplitude dessa formulação, à qual não pretendo reduzir sua investigação sociológica ou etnográfica — no que chamarei de função do *significante*, no sentido que esse termo tem em linguística, na medida em que esse *significante*, não direi apenas se distingue por suas leis, mas prevalece sobre o significado ao qual ele as impõe.

(...) deduzir na diacronia interna às linhagens heróicas certas combinações como as que ele nos mostrou hoje, de um tipo tal que um agrupamento de termos que se produz na primeira

¹⁹ Vaz da Silva (2002, 187) em seu *Metamorphosis* (2002) discute a possibilidade de que essa dificuldade de andar seja devido a uma identificação do herói com o monstro ctônico, que faz parte de um ciclo de mitos que discutiremos posteriormente: O matador de Dragões.

²⁰ É importante saber que seu comentário não foi publicado no trabalho de Lévi-Strauss, mas está no original “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel” no *Bulletin de la SFP n°1956*. E também junto ao texto da conferência “O mito individual do neurótico” (2008), estabelecido por Jacques Allain-Miller.

geração se reproduz, mas numa combinação transformada, na segunda digamos que o que acontece na geração de Édipo pode ser homologado na geração de Etéocles e de Polinice segundo um modo de transformação rigorosamente previsível (Lacan, 2009, p. 49-50).

Apesar de que em diferentes posições da história (diacronia), dois diferentes mitemas podem ocupar a mesma função significativa na estrutura do mito, porque ocupam as mesmas relações (sincronia) com os demais mitemas. Segundo Lévi-Strauss (2017, p. 211) essa estrutura temporal constitui um sistema “bidimensional, ao mesmo tempo sincrônico e diacrônico”. O exemplo da Revolução Francesa anteriormente mencionado antecipa o argumento de Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* (1962) no debate com Sartre: ao dizer que no sistema do filósofo “a história desempenha exatamente o papel de mito” (2012, p. 296). As datas dos fatos históricos implicam sucessão: “*d2* está depois de *d1* e antes de *d3*” (2012, p. 302). Mas também “se definem pelo caráter significativo que cada data possui no interior da classe em relação às outras datas”, de modo que 1610, 1648 e 1715 marcam datas em relação à revolução francesa, mas não pertencem às datações com que se estuda a pré-história. Além disso, “a história nunca é a história mas a história-para” (2012, p. 300). Argumento também antecipado no seu “História e etnologia” (1949): “A revolução de 1789 vivida por um aristocrata não é o mesmo fenômeno que a revolução de 1789 vivida por um *sans-culotte*” (Lévi-Strauss, 2017, p. 30). Assim, ao mergulhar a história em elementos descontínuos, é possível compreender o mito composto por essas “grandes unidades constitutivas”, o que ele chama de *mitemas* porque estabelecem seu sentido segundo as mesmas relações de oposição que os fonemas estabelecem entre si na fonologia (Lévi-Strauss, 2017, p. 21).

Ora, para Lévi-Strauss, o mito é precisamente essa estrutura permanente da história. Primeiro porque ele distingue elementos fixos e contingentes: “Sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, mas na *história* que nele é contada” (2017, p. 209). Segundo, porque o mito é aquilo que permanece através de sua própria transformação, pois na medida em que ele é contado oralmente ele pode ocultar certos motivos da história, deformar outros, e entretanto todas as variantes dessa transformação devem ser igualmente consideradas: “um mito se compõe do conjunto de suas variantes, a análise estrutural deverá considerar todas elas na mesma medida” (2017, p. 217). Terceiro, porque a estrutura permanente do mito resiste em alguma medida às suas transformações, diferentemente da poesia que não pode ser deformada: “[na poesia] toda tradução acarreta deformações múltiplas. O valor do mito, ao contrário, permanece, por pior que seja a tradução” (2017, p. 209). Nossa definição operacional de mito é a de que o mito é estrutura permanente de um conjunto de histórias contadas. Essa hipótese estará em 1967, no *finale*²¹ de sua tetralogia, *Mitológicas*:

²¹ *L'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971

A bem dizer, nunca existe texto original: todo mito é por natureza, tradução. Origina-se de outro mito proveniente de uma população vizinha mas estrangeira, ou de um mito anterior da mesma população, ou ainda contemporâneo, mas pertencente a outra subdivisão social - clã, subclã, linhagem, família, confraria - que o ouvinte busca desmarcar traduzindo-o a seu modo, em sua linguagem pessoal ou tribal, ora para dele apropriar-se ora para desmenti-lo, e deformando-o sempre, portanto. Ilustração particularmente notável desse fenômeno nos é oferecida pelo mito hupa sobre a origem do fogo, que o demiurgo teria inicialmente tentado fazer surgir por percussão, sem sucesso, para depois fabricar a primeira broca. O pesquisador informa que esse relato foi produzido na intenção de recusar um mito de uma tribo vizinha que atribui a primeira origem do fogo a um roubo. (Goddard 1904, p. 197 apud Lévi-Strauss, 2011, p. 621)

A ideia de que um mito pode ser produzido para recusar outro está de acordo com a ideia de 1955, onde o mito está não está só no campo do código, mas também da enunciação: “reunindo assim as propriedades características da “língua” e as da “fala”” (Lévi-Strauss, 2017, p. 211). O seu “Estrutura e dialética” (1956) é um exemplo prático. Um exemplo clássico onde partindo de um mito Pawnee ele reencontra suas unidades transformadas em um ritual Blackfoot, uma população vizinha. Como ocorre essa permutação? “Os valores semânticos são os mesmos, apenas permutados em uma posição em relação aos símbolos que lhe servem de suporte”, diz Lévi-Strauss (2017, p. 236). Em outras palavras, dois tipos diferentes de grupos permutam seus elementos entre si, um conjunto de valores por um lado, e de símbolos que suportam esses valores por outro lado. Logo, um símbolo que possui um valor em uma variante do mito, pode trocar de valor na variante seguinte. Veja o exemplo.

O mito Pawnee conta a história de um rapaz que possui poderes inatos e foi vítima da inveja de um velho feiticeiro. Este, sempre em companhia de sua esposa, visitava o rapaz, e ao perceber que ele não sabia porque possuía poderes e nada poderia lhe ensinar, enfeitiçou o menino com um cachimbo de ervas mágicas, tornando-o grávido. Ao final, o menino envergonhado retira-se para morrer pelas feras selvagens, e estas lhe ajudam, transmitindo-lhe poderes mágicos, com os quais ele matará o velho por meio de uma constrição abdominal. De início temos algumas oposições no mito: velho/jovem, e além disso, distinção sexual/confusão sexual, porque o velho aparecia sempre com sua esposa, enquanto o menino conjugava propriedades dos dois sexos, nesse mesmo sentido a fertilidade do menino se opõe à esterilidade do velho que queixava-se de não ter a quem ensinar seus poderes porque não tinha filhos (1956, p. 703). No final encontramos a oposição entre a magia vegetal, do cachimbo do velho, e a magia animal, por meio da qual o menino se vinga. O problema é que a ideia de uma iniciação xamanica fundadas no ensino aos mais jovens, tema do mito, não correspondia à nenhuma sociedade xamanica entre os pawnee. Entretanto, Lévi-Strauss (1956, p. 704) descreve entre seus vizinhos Blackfoot “muito exatamente, mas invertida, a situação ilustrada pelo mito Pawnee”. No ritual, o jovem é um candidato “filho” que deve efetuar grandes pagamentos ao feiticeiro vendedor “pai”, e desta vez é este jovem quem está acompanhado, devendo levar sua esposa ao vendedor/pai para ser engravidada em uma cópula. Ao final, através desta mulher,

que recebe um nabo selvagem em sua boca e passa-o ao seu marido, o vendedor/pai engravida simbolicamente o próprio candidato/filho.

A não pretendemos discutir exaustivamente as diferenças gerais entre ritual e mito, mas cabe dizer que nesse texto, Lévi-Strauss (1956, p. 717), em resposta ao comentário de Lacan, chama ao mito de “metalinguagem” e ao rito de “paralinguagem, mas nos dois casos, linguagem”, e portanto estruturas homólogas. Assim, percebemos como o valor da ambiguidade sexual passa do símbolo do menino para o da mulher que é simultaneamente fecundante e fecundada. Também é o jovem que está acompanhado em vez do velho/pai, que por sua vez, agora é dotado do **valor** de fertilidade em vez de infertilidade. O resultado dessa permutação de valores e símbolos é que em vez da recusa a uma iniciação xamânica que termina em um parricídio vingativo, o ritual retrata a iniciação xamânica como uma cópula entre pai e filho por meio da mulher e do nabo selvagem.

Percebemos que mesmo mitos inversos podem preservar uma simetria de seis termos que nos deixam na sensação de estar diante da mesma estrutura. Há identidade entre os inversos. Voltando ao artigo de 1955, “A estrutura dos mitos”, Lévi-Strauss nos diz justamente que dentro de uma série de variantes de um ciclo de mitos em transformação há “duas variantes situadas nas duas extremidades da série [que] apresentam, uma em relação à outra, uma estrutura simétrica, mas invertida” (2017, p. 224). Seja ou não uma negação do xamanismo Blackfoot, vemos claramente o mito Pawnee em um problema simultaneamente de fala e de língua. Porque se estrutura conforme um sistema de oposições [língua/fonemas] e porque se endereça a uma população vizinha, ou é endereçado por ela [fala/mensagem]²². Esse último ponto será importante no final dessa pesquisa, agora, nos esforçamos para introduzir o leitor ao problema do mito enquanto estrutura.

Como foi dito, é a estrutura que nos permite identificar a relação de simetria ao longo das transformações que o mito sofre na cadeia de narradores. Lévi-Strauss (2017, p. 287) se apropria desse conceito para importar os desenvolvimentos da teoria dos jogos e da cibernética, que por sua vez já importavam desenvolvimentos da lógica matemática, da teoria dos conjuntos, da teoria dos grupos e da topologia²³. A razão de ser dessas importações é apenas uma:

²² Esse segundo ponto será suficientemente desenvolvido até o fim do nosso trabalho.

²³ Em “A noção de estrutura em etnologia” (1952/1953): “As pesquisas estruturais surgiram nas ciências sociais como consequência indireta de certos desenvolvimentos da matemática moderna, que vem dando cada vez mais importância aos dados qualitativos, afastando-se, assim, da perspectiva quantitativa da matemática tradicional. Em várias áreas, como a lógica matemática, a teoria dos conjuntos, a teoria dos grupos e a topologia, percebeu-se que problemas que não permitiam uma solução métrica podiam, mesmo assim, ser submetidos a um tratamento rigoroso. Lembraremos os títulos das obras mais importantes para as ciências sociais: *Theory of Games and Economic Behaviour*, de J. von Neumann, e O. Morgenstern (1944), *Cybernetics...*, de N. Wiener (1948) e *The Mathematical Theory of Communication*, de C. Shannon e W. Weaver (1950)” (Lévi-Strauss, 2017, p. 287).

expressar de maneira rigorosa as relações²⁴ entre as unidades constitutivas sem precisar recorrer a noções de quantidade. Até aqui expressamos, relações de oposição entre essas unidades, em vez de adição por exemplo, o que vimos ser uma importação de um modelo da fonologia, pois para Lévi-Strauss (2011, p. 623), enquanto “as entidades matemáticas são estruturas em estado puro, livres de qualquer encarnação”, os fatos linguísticos “só existem duplamente encarnados, no som e no sentido”, mas ambas são estruturas. Passemos a um exemplo final.

Além das oposições entre termos e valores, o esforço de nossa pesquisa estará em esclarecer algumas operações de transformação que vão permutar essas unidades constituintes. A primeira consiste na função do mediador, um termo médio que se coloca entre as oposições extremas. Nos dizeres de Lévi-Strauss essa função consiste no “aparecimento de um termo contraditório bem no meio do processo dialético”. No ritual Blackfoot, vemos o nabo selvagem que passa de boca em boca como ato de fecundação, e através dele, a mulher é simultaneamente fecundante/fecundada adquirindo valor ambissexual, mediador. O nabo selvagem dissolve a oposição animal-vegetal, que remete à oposição dos sistemas econômicos de caça e agricultura dos indígenas da América do Norte. Isso porque, enquanto objeto a ser coletado, a atividade a empreender é nômade como na caça, mas em natureza ele é vegetal como os produtos da agricultura (Lévi-Strauss, 1956, p. 703-706).

Um termo vegetal cujo valor de produto agrícola se opõe ao termo animal, produto da caça, acaba por receber ele próprio um valor de caça devido ao caráter nômade de sua atividade, valor que por seu caráter dinâmico se opõe ao caráter estático da agricultura. Essa transformação implica uma permutação do tipo *caça(animal): agricultura (vegetal) » caça (vegetal) : agricultura (animal)*. Tal permutação simétrica entre valor e função implica que exista o símbolo correlativo de um animal que adquira um valor decorrente da agricultura. Esse é o papel comumente atribuído ao corvo como *trickster* na mitologia do continente americano: “os corvos estão para as roças assim como os predadores estão para os herbívoros”.

O *trickster*, essa função de um personagem trapaceiro, possui, além do caráter ambíguo de sua posição de mediador, uma dualidade de natureza que pode ser explicada justamente pelo esquema acima que consiste na recepção de um valor oposto ao que seria lhe atribuído anteriormente²⁵: “outra característica dos seres mitológicos torna-se explicável. Referimo-nos

²⁴ “As dificuldades do tratamento lógico-matemático, que sabemos desejável e possível, são de outra natureza. Estão ligadas, em primeiro lugar, ao embaraço que enfrentamos para definir inequivocamente as unidades constitutivas do mito como termos ou como relações; pois a depender das variantes consideradas e em diferentes etapas da análise, cada termo pode se apresentar como relação e cada relação como termo. (...) A definição de categorias, como sistemas formados ao mesmo tempo por um conjunto de termos e um conjunto de relações entre relações entre tais termos, corresponde bem a uma possível definição do mito.” (Lévi-Strauss, 2011, p. 612-613).

²⁵ Lévi-Strauss (2017, p. 228) utiliza um esquema um pouco mais complicado, mas baseado nas mesmas operações, onde cada deus à esquerda é mais prestativo em relação ao deus da direita, e *x* e *y* figuram como valores arbitrários para as variantes extremas: (Masauwû:x)»(Muyingwû:Masauwû)»(Shakalo:Muyingwû)»(y:Masauwû).

aqui à dualidade de natureza que é inerente a uma mesma divindade, ora benéfica, ora maléfica” (2017, p. 228). Entretanto, os mediadores não são absolutos: “Já era possível tratar os herbívoros como mediadores, já que são, com efeito, como coletores (vegetarianos) e fornecem alimento animal, sem serem eles próprios caçadores” (2017, p. 225). É possível assim, encadear os mediadores em série tanto quanto os mitos. A própria caça já pode aparecer como um intermediário entre a guerra e a agricultura, na medida em que os deuses da guerra aparecem “como um *abuso* da caça: caça ao homem, em lugar dos animais apropriados” (2017, p. 223).

Lucien Scubla (1998, p. 25-26) escreveu *Lire Lévi-Strauss* (1998) no intuito de melhor compreender um certa expressão algébrica²⁶ dos mitos que a seção *Magia e Religião* inaugura, e identifica este funcionamento supramencionado com o esquema do cálculo de proporções da matemática grega:

Se o pensamento mítico exerce uma função mediadora, é natural associar-lhe o esquema da analogia ou da proporção, isto é, a técnica que, desde os gregos, sempre serviu para calcular médias proporcionais (1:2:2:4) ou para inserir termos médios entre termos extremos (1:2:3:6) e, mais geralmente, para aproximar realidades diferentes e estabelecer relações de semelhança entre realidades díspares: seja na matemática (entre grandezas incomensuráveis, umas discretas, outras contínuas), seja fora da matemática (como quando dizemos que a velhice é para a vida o que a noite é para o dia).

Nesse sentido, ele interpreta o mito por meio de uma afirmação analógica: o poder natural de procriação está para a mulher como o poder ritual do xamanismo está para o homem: “para receber da cultura o que as mulheres recebem da natureza, os homens devem realizar um assassinato ritual” (Scubla, 1998, p. 38-39)²⁷. Como podemos ver, essas analogias tem a função de conectar grandezas diferentes, como sexo biológico e assassinato ritual, ou animais e modos de produção. Ao tratar do problema da dualidade de natureza do *trickster* como uma permuta entre termos e valores, Lévi-Strauss está descrevendo um tipo de operação que tem as mesmas propriedades matemáticas que ele utilizou para compreender os casamentos e os sistemas de parentesco indígenas na Austrália²⁸.

²⁶ Trata-se da *fórmula canônica dos mitos*, que vamos visitar no final da pesquisa.

²⁷ “A primeira parte sugere que o xamanismo, um poder cultural masculino, seria o equivalente à procriação, um poder natural feminino: o velho xamã usa seu poder para engravidar o menino. A segunda parte sugere que, para receber da cultura o que as mulheres recebem da natureza, os homens devem realizar um assassinato ritual (ou simbólico): é somente após matar seu predecessor que o aprendiz se torna um xamã renomado.” (Scubla, 1998, p. 38-39).

²⁸ Conforme Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage (Système Murngin) (1949), um apêndice matemático de André Weil publicado junto com A estruturas elementares do parentesco (1949) onde ele analisa o sistema de parentesco Murngin, entre os Yonlgu, revelando uma esquema que ele chamou de troca generalizada. O matemático Jack Morava (2003, p. 3), em um artigo sobre uma expressão algébrica que Lévi-Strauss utilizou para formalizar a transformação dos mitos, teve o mérito de retomar, no plano dos mitos, o tratamento que André Weil deu ao sistema de parentesco indígena dos Yonlgu, fornecendo-nos uma definição satisfatória da noção matemática de estrutura a partir da noção de grupo: “um grupo, em terminologia matemática, é um sistema de ‘elementos’ (números reais, por exemplo), junto com um sistema de regras para sua combinação (por exemplo, adição)”..

Para o leitor menos familiarizado, devemos dizer que esses sistemas consistem em regras matrimoniais utilizadas para distribuir as mulheres e os casamentos em sociedades indígenas, com o intuito de realizar alianças políticas que distribuem muitas outras trocas econômicas, sendo uma ferramenta que constitui alianças políticas entre os homens, na medida em que se deve casar fora do grupo: “a troca das noivas é apenas o termo de um processo ininterrupto de dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança” (2012a, p. 107). Como prova de que ele associa o dualismo do trickster ao tratamento matemático do parentesco, deixo sua própria indicação contida em “A estrutura dos mitos” (1955), onde ele indica que tal estrutura é mesma encontra na modalidade de troca de chamou de *troca generalizada*, isto é, onde as trocas não se fazem de modo recíproco entre dois grupos A e B, mas com uma orientação unívoca, e cíclica, como $A \gg B \gg C \gg \dots A$ ²⁹. Vejamos:

“Esse tipo de estrutura é especialmente digno de atenção na medida em que o sociólogos já o encontraram em dois outros campos, o das relações de subordinação entre os galináceos e outros animais (pecking-order) e o dos sistemas de parentesco, em que lhe demos o nome de troca generalizada” (Lévi-Strauss, 2017, p. 229).

A noção de estrutura aplicada aos mitos é devedora da noção de estrutura de parentesco na medida em que as operações do termos entre seus termos são puramente relacionais:

Um matemático ilustre mas da velha escola me havia dito que não podia ser assimilado a nenhuma dessas operações, quando um mais jovem e já mencionado [André Weil] me garantiu que lhe era totalmente indiferente saber o que seria o casamento, matematicamente falando, contanto que entre diferentes tipos de casamento fosse possível definir relações. (Lévi-Strauss, 2011, p. 613).

Isso não é o mesmo que dizer que os mitos são determinados por operações matemáticas, mas pelo menos que a sua estrutura possui as propriedades daquilo que o antropólogo Mauro W. B. Almeida (2021, p. 231), que estudou esses mesmo problemas matemáticos em Lévi-Strauss, chamou de uma *matemática concreta* ou *matemáticas selvagens*, quando distinguindo o conceito de numeral enquanto “expressão linguística de número”, do “conceito de número”, colocando a possibilidade de que se possa contar mesmo sem o numeral como exercício do pensamento indígena Pirahã:

Somos informados por Everett que “não há números ordinais em Pirahã - mas que os Pirahã ordenam “gerações de *ego*, abaixo de *ego* e acima de *ego*”. Mas essa afirmação implica a presença da noção de ordem geracional no pensamento Pirahã: embora sem palavras para “números ordinais”, os Pirahã *ordenam gerações* - e, portanto, sabem o que é *ordem*.

²⁹ “Esta possibilidade pode exprimir-se pela fórmula: se um homem A casa-se com uma mulher B, um homem B casa-se com uma mulher C. Neste caso o vínculo entre as classes exprime-se, ao mesmo tempo, pelo casamento e pela descendência. Propomos chamar os sistemas que realizam esta fórmula sistemas de troca generalizada, indicando assim que estes sistemas podem estabelecer relações de reciprocidade entre um número qualquer de parceiros. Contudo, estas relações são relações orientadas: se um homem B depende, para casar-se, da classe C colocada depois da sua, uma mulher B depende de uma classe A colocada antes.” (Lévi-Strauss, 2012, p. 220)

O autor vai alongando essa comparação até outras noções matemáticas como a de número cardinal: colocar uma pedra no saco quando a ovelha sair, retirar uma pedra quando a ovelha entrar, apesar de não possuir números, o indígena sabe perfeitamente que se restarem pedras é porque a correspondência um a um entre os elementos dos dois conjuntos falhou e portanto faltam ovelhas.

Chegamos assim à noção final de que a estrutura do mito é efeito de uma propriedade do pensamento que se encarna em símbolos mas não depende da encarnação unívoca em símbolos. O que Lévi-Strauss chamou de *O pensamento selvagem* (1962) título no qual Mauro Almeida se inspirou para chamar essa estrutura de matemática selvagem. Sua propriedades são características daquilo que Lévi-Strauss chamou de *bricolagem*: “Este cubo de carvalho pode ser um calço, para suprir a insuficiência de uma tábua de abeto, ou ainda um soco”, assim, a finalidade não é pré-determinada, “são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer outras operações dentro de um tipo”. Para ele, o pensamento mítico é “como uma espécie de bricolagem intelectual” que se volta sempre para os seus objetos pré-limitados, “a fim de compreender o que cada um deles poderia “significar””, o inverso do engenheiro que subordina a obtenção de matéria-prima ao projeto (Lévi-Strauss, 2012b, p. 33-35)

Por fim, devemos dizer que os factos linguísticos são estruturas que “só existem duplamente encarnados, no som e no sentido”, enquanto o pensamento mítico é estrutura que se encontra a meio caminho entre os fatos linguísticos e a matemática (estrutura pura): “a estrutura, descolada do som, adere ao sentido” (Lévi-Strauss, 2011, p. 625). Eles se transformam “ao longo de uma cadeia de narradores sucessivos, [porque] o som e o sentido vão se deslocando pouco a pouco e em conjunto” (2011, p. 632). A relação entre som e sentido é tão passível de deslocamento quanto a relação entre o objeto e seu significado funcional para o *bricoleur*.

Mas a independência do sentido em relação ao som é relativa, “o mito precisa da linguagem por completo para se exprimir”, o fato de que ele seja cantado, gesticulado, salmodiado, teatralizado, é porque sua aderência pura ao sentido “cria, do lado do som, um vazio virtual que o narrador se sente compelido a suprir com diversos procedimentos” (2011, p. 625). Ele precisa, portanto, daquilo que vimos Lévi-Strauss chamar há pouco de paralinguagem. Em “A estrutura dos mitos” nos é dito que o mito, apesar de possuir tal estrutura, está “*acima* do nível habitual da expressão linguística” (2017, p. 209). Isso estará plenamente desenvolvido na abertura de *O cru e o cozido* (1964) quando ele chamará a linguagem de “código de primeira ordem” e o mito de “código de segunda ordem”.

Essa relativa independência entre o som e o sentido, a linguagem e o mito pode ser o início de uma justificativa para o fato de que essa estrutura de sentido tenha diversas encarnações, em diferentes histórias, rituais e cantos, utilizando materiais de natureza diversa.

Agora, uma vez que tenhamos caído na noção de pensamento [selvagem] para definir a estrutura dos mitos, podemos finalmente adentrar o terreno da eficácia simbólica. A que se deve a noção de psicologia e pensamento que utilizamos aqui? Se as propriedades estruturais do mito são tão externas aos seus narradores a ponto de se proliferarem a revelia destes, qual é o papel de uma psicologia aqui?

2. A infiltração do mito no espírito

2.1 A eficácia simbólica no xamanismo Guna

O artigo “A eficácia simbólica” (1949), que analisa a eficácia de um ritual Guna, povo da atual República do Panamá, baseia-se num registro passado pelo informante Guillermo Haya aos antropólogos Nils Magnus Holmer e Sven Henry Wassen, e foi publicado em 1947 como *Mu-Igala or the Way of Muu: A Medicine Song from the Cunas of Panama* (1947). Tal como Lévi-Strauss descreve a situação, o canto ritual é executado por um “xamã” (*nele*), tipo de médico indígena com poderes inatos, e que descobre “o lugar do rapto das forças vitais, específicas ou gerais, pelos maus espíritos, pois o *nele* é capaz de mobilizá-los para fazer deles seus protetores” (2017, p. 187). Portanto, um mediador entre o mundo espiritual e o físico.

O mito mobilizado nessa terapêutica é cantado pelo *nele* durante o rito. Na perspectiva indígena, conforme interpretada por Lévi-Strauss, parte da eficácia do ritual consistiria no uso que o *nele* faz de certas madeiras para esculpir estatuetas nas quais vão se encarnar os “nuchu”, espíritos assistentes e que receberão seus poderes, tornando-se *nelegan* (plural de *nele*). Segue-se um combate contra a força Muu e suas filhas. Em linguagem cotidiana *Muu* significa avó³⁰, mas conceitualmente significa “alma” ou “duplo” (*purba*). *Muu* é o *purba* do útero da mãe, responsável pelo desenvolvimento do feto, que excede as suas funções:

A explicação do parto difícil é que Muu extrapolou suas atribuições e se apossou do *purba* ou “alma” da futura mãe. Por isso, todo o canto consiste numa busca, a do *purba* perdido, que será restituído depois de muitas peripécias como a demolição de obstáculos, a vitória sobre animais ferozes e, finalmente, um grande torneio entre o xamã com seus espíritos protetores e Muu com suas filhas (...) Não se trata de um combate contra a própria Muu, que é indispensável para a procriação, mas apenas contra seus abusos; uma vez corrigidos, as relações se tornam amigáveis (...) (2017, p. 187).

O canto deve levar a atenção da paciente “da realidade mais banal para o mito, do universo físico para o universo fisiológico, do mundo exterior para o corpo interior”. Ou melhor, do mundo físico-fisiológico para o mundo espiritual dos espíritos maus (*nia*³¹) e dos espíritos protetores (*nelegan*)³². Mas afinal, o que interessa à Lévi-Strauss (2017, p. 188) é o fato de que *muigala*, traduzido como “o caminho de Muu”, e também sua morada, onde se passa

³⁰ Ver Squillacciotti (1998, p. 181), autor italiano que realizou etnografia entre os Guna, e forneceu um pequeno glossário dos termos utilizados.

³¹ Para este termo, ver: Squillacciotti (1998, p. 183).

³² Uma outra interpretação desse canto foi proposta pelo antropólogo Massimo Squillacciotti em um trabalho intitulado *I Cuna di Panama. Identità di popolo tra storia ed antropologia* (1998). Se, durante a vida, um homem cometeu faltas graves diz-se que “esteve sob domínio de um espírito maligno (*nia*), que agora não permite que a alma (*purba*) entre imediatamente na visão de Deus (*Paba*)”, é quando se faz necessária a intervenção do *nele* “para trazer a alma (*purba*) de volta a um estágio inferior” (1998, p. 94). Veremos que para nosso fim, essa valiosa precisão etnográfica não altera grande coisa na ideia de Lévi-Strauss que precisamos reter, porque o xamã não deixa de ser um mediador.

toda a narrativa mítica, “representam literalmente a vagina e o útero da mulher grávida”. O que descreve uma verdadeira geografia mítica da anatomia feminina: o sangue que jorra da vagina é como uma nascente, a extensão do tecido branco que corresponde a sua vulva é uma extensão até o cerne da terra e cada ponto de resistência da penetração é um obstáculo físico, como uma montanha (Lévi-Strauss, 2017, p. 191-195). Para entrar nesse reino do mito, “a penetração da vagina, por mais mítica que seja, é proposta à paciente em termos concretos e conhecidos”. Em certo momento, para adentrar *muigala*, “são os nelegan que assumem e imitam a aparência de um pênis ereto” (Lévi-Strauss, 2017, p. 194). Em outro momento, é o próprio *nele* quem o faz, ele próprio como um falo simbólico: “agora é ele que, imitando o pênis, penetra na “abertura de muu” (Lévi-Strauss, 2017, p. 196).

Carlo Severi, discípulo e interlocutor de Lévi-Strauss, que realizou trabalho de campo entre os Guna, nos permite avançar na compreensão destes esquemas analógicos. O canto inicia referindo-se a mulher como uma árvore a sangrar enquanto os animais escalam seus galhos, depois sua criança como um fruto da árvore também a sangrar, e o próprio fruto como uma conta ritual manchada de sangue. Esse esquema revela que o próprio canto se baseia em uma seriação de analogias, que Severi chama de “paralelismo”:

Essa série de transformações (ela própria fundada numa dupla analogia entre o corpo da mãe e da árvore e também entre a criança e o fruto) é aqui seguida por outra série construída através do estabelecimento implícito de outra analogia, baseada no eixo fruto/contas de vidro. (Severi, 2015, p. 209).

O que observamos no ritual Guna é que a paralinguagem ritual do canto xamânico possui uma propriedade homóloga àquela dos mitos. Esse tipo de homologia não necessariamente está implicada na maneira como o mito é contado: o mito do menino grávido, por exemplo, não nos é contado por analogias, ainda que Scubla consiga identificar analogias que envolvem o código do mito, o mito de Édipo por Sófocles também não. O canto Guna estabelece analogias ao argumentar que o *nele* e seus *nelegan* adentram a vagina ao se travestir de um código anatômico, e inversamente, a vagina foi adentrada ao se travestir de um código mítico-geográfico. Essa é a estrutura estável do mito, nos termos que Lévi-Strauss (2023, p. 201) deixaria muito claro em *A oleira ciumenta* (1981): “Nenhum código é mais verdadeiro do que outro: a essência, ou, se se quiser, a mensagem do mito, repousa na propriedade que os códigos têm, enquanto códigos, de serem mutuamente conversíveis”. Lévi-Strauss está trabalhando aqui com transferências de sentido que se realizam código a código, de um conjunto de termos a outro³³. Algo que já expus na seção 1.2 deste trabalho. Esta é a estrutura de uma metáfora e sua função consiste numa “apreensão primitiva de uma estrutura global, que é um acto do entendimento” (2023, p. 208).

³³ “A transferência de sentido não se faz de termo a termos, mas de código a código, isto é, de uma categoria ou classe de termos a outra categoria ou classe. Sobretudo, seria errado pensar que uma dessas classes ou categorias pertença por natureza ao sentido próprio, e outra, por natureza também, ao sentido figurado. Estas funções são intermutáveis, relativas uma à outra.” (Lévi-Strauss, 2021, p. 207).

A teoria da metáfora conceitual foi popularizada por George Lakoff e Mark Johnson em seu *Metaphors we live by* (1980) e sustenta que a metáfora deve “ser entendida como um mapeamento (no sentido matemático)”, ou como “correspondências ontológicas” que mapeiam os elementos de um domínio ao outro: um exemplo valioso é aquele em que o domínio do conhecimento é expresso nos termos daquilo que é do domínio da visão (1992, p. 4). Dentro dessa correspondência, há um princípio de invariância que diz que esses mapeamentos “preservam a topologia cognitiva (ou seja, a estrutura do esquema de imagem) do domínio de origem, de maneira consistente com a estrutura inerente do domínio de destino” (1992, p. 10-11), sendo possível gerar metáforas como “agora tudo está claro” [referindo-se às condições de iluminação para poder ver algo e por isso conhecer algo] ou mesmo “você está cego” [para referir-se à falta de visão como falta de conhecimento de uma situação]³⁴. Esta metáfora trata de compreender um domínio psicológico, o conhecimento, nos termos de um sentido sensorial, a visão. A metáfora é uma maneira de expressar concretamente a noção abstrata de conhecimento.

Já dissemos que a eficácia simbólica é um efeito da homologia entre estruturas formais. Quando Lévi-Strauss diz que o *nele* através de seu mito, executa uma *manipulação psicológica* do órgão da paciente no intuito de liberar o parto ele procura assentar a cura nesta característica dos mitos de estabelecer homologias entre os códigos orgânico e psicológico:

A analogia entre os dois métodos seria ainda mais completa se admitíssemos, como Freud parece ter sugerido duas vezes, que a descrição em termos psicológicos da estrutura das psicoses e neuroses deva um dia desaparecer, dando lugar a uma concepção fisiológica, ou até bioquímica (Lévi-Strauss, 2017, p. 201)

A inspiração de Lévi-Strauss é referente a dois textos de Freud: *Além do princípio do prazer* (1920) e *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise* (1933). Onde Freud (2010b, p. 234, 2010a, p. 322-323) respectivamente acredita que: (1) poderia superar as falhas de sua teoria quando fosse possível substituir a psicologia pela fisiologia e a química³⁵, e (2) que a psicanálise partilha da visão de mundo da ciência que “aceita o caráter uno da explicação do mundo, mas apenas como um programa cuja realização é adiada para o futuro”. A esperança lévi-straussiana é a possibilidade de uma homologia entre a estrutura fisiológica e a psicológica, e não apenas entre códigos em uma função cognitiva, ou entre o procedimento ritual e a estrutura do mito. Mas tanto quanto os Guna, Freud estabelece correspondências que pretendem explicar um código psicológico nos termos de um código orgânico/anatômico se apropriando do pensamento mítico. Eis alguns exemplos.

³⁴ Música de Aviões do Forró: “Tão cego era o meu coração. Que nunca te encontrou. Tão perto de mim, do meu lado.”

³⁵ “As falhas de nossa descrição provavelmente desapareceriam se já pudéssemos empregar os termos fisiológicos ou químicos, em vez dos psicológicos” (Freud, 2010b, p. 234).

Em Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise (1933), Freud (2010a, p. 322-323) acredita que o principal inimigo da ciência é a religião³⁶, e por não elaborar uma definição de religião ele acaba por tomá-la como sinônimo de mitologia. Ele afirma o facto de que “algumas mitologias façam o mundo ter início justamente com um deus-homem liquidando uma divindade feminina, que é rebaixada à condição de monstro”, o que seria facilmente explicado pela psicanálise a partir da relação da criança com o pai³⁷. Em meninas, ele explicará isso por uma entrada no que chama de complexo de Édipo. A menina, quando criança, acreditaria que sua mãe tinha um pênis como os meninos, e que seu próprio pênis ainda deverá crescer: “com a descoberta de que a mãe é castrada torna-se possível abandoná-la como objeto amoroso, de modo que ganham proeminência os motivos para a hostilidade” (Freud, 2010a, p. 282). Antes disso, “a garota pequena é um pequeno homem” (2010a, p. 271).

No outro trabalho, *Além do princípio do prazer (1923)*, Freud interpreta um “experimento que substitui a copulação de protozoários pela ação de estímulos químicos” (2010b, p. 227) e aponta para a hipótese de que o protozoário, sozinho, reproduzindo por cissiparidade, acaba por dissipar suas energias, enquanto se eles pudessem se reproduzir por copulação introduziram “novas quantidades de estímulos”, ou seja, “novas diferenças vitais, que depois precisam ser dissipadas vivendo”, de modo que o nivelamento das tensões químicas equivale à morte (2010b, p. 216-217, p. 228). Nesse sentido, a morte é como um retorno ao início: “empenho universal de todos os viventes: retornar à quietude do mundo inorgânico” (2010b, p. 237). Freud (2010b, p. 230) conscientemente se inspira no mito grego de Aristófanes, que consta no *Banquete* de Platão, onde um homem-fêmea era partido em dois por Zeus, e desde então cada metade deseja fundir novamente com a outra.

O que se opõe em ambas as histórias não são dois sexos complementares, mas a indistinção sexual à reprodução bissexuada. Em ambos os sexos a castração implica a possibilidade de conceber a reprodução bissexual. No caso do pequeno Hans, Freud ilustrará como, para a criança do sexo masculino, essa ambiguidade sexual é um obstáculo para o mistério sobre o nascimento dos bebês pois é um obstáculo para conhecer a existência da anatomia feminina:

Mas, embora estivesse a caminho de postular a existência da vagina a partir das sensações de seu pênis, ele não conseguia solucionar o mistério, pois em seu conhecimento não havia algo como o que o faz-pipi necessitava; pelo contrário, a convicção de que a mãe possuía um faz-chichi como o seu atrapalhava a solução. A tentativa de discernir o que era preciso fazer com a mãe, para que ela tivesse filhos, afundou no inconsciente. (Freud, 2015, p. 269-270).

³⁶ Entre filosofia, religião e arte: “Dos três poderes que podem disputar à ciência o território, apenas a religião é um inimigo sério” (2010a, p. 325)

³⁷ “A psicanálise conclui que ele é realmente o pai, grandioso como havia parecido à criança pequena. O homem religioso imagina a criação do mundo como a sua própria origem” (Freud, 2010a, p. 328).

A estrutura metafórica segundo a qual *conhecer é ver*, não foi evocada fortuitamente, porque o que Freud³⁸ (2016, p. 103) chamou de “instinto de saber” é estritamente visual: “ele trabalha com a energia do prazer de olhar”. Esse impulso está correlacionado com a pesquisa sobre o genital feminino, que pode ser despertada pela “visão casual dos genitais de uma irmãzinha” levando os meninos mais curiosos a uma postura em que “procuram repetir essas observações de modo esclarecedor”³⁹ (Freud, 2011, p. 172-173). Freud chega a remeter “o símbolo mitológico do horror, a cabeça da Medusa, à impressão produzida pelo genital feminino sem pênis” e, portanto, justamente aquele monstro que não se pode **olhar** diretamente sob o risco de se tornar pedra (2011, p. 174).

Nos sentimos autorizado a seguir Lévi-Strauss (2017, p. 221) em “A estrutura dos mitos”, e considerar a própria teoria freudiana do Édipo como uma variante do mito edípiano que consiste não mais em conceber a reprodução bissexuada em oposição à autoctonia, mas em relação a “entender como *um* pode nascer de *dois*, como é possível que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe, e além disso, um pai”. Isso porque, na neurose infantil, a principal concorrente da teoria da reprodução bissexuada é a ideia da concepção anal, baseada em uma equivalência entre os elementos dos sistemas digestivo, excretor e reprodutor: “os bebês são concebidos quando se come algo específico (como nas fábulas), e nascem pelo intestino, como as fezes”⁴⁰ (Freud, 2016, p. 105). Desse modo, a teoria de Lévi-Strauss mobiliza uma tensão entre duas conjecturas diferentes ambas presentes na metapsicologia freudiana: uma onde o mito é um ato do entendimento porque metáfora, e outra, onde o orgânico e o mental são realmente estruturas homólogas que possuem uma propriedade indutora uma sobre a outra.

Ainda que não sejam necessariamente excludentes, no livro 10 de seu seminário, Lacan (2005b, p. 42) recusou essa correlação entre o mundo material e o espírito chamando-a de “um materialismo primário”, ou de uma “perspectiva extrema”, onde a “combinatória tão poderosamente articulada pelo discurso de Claude Lévi-Strauss, só faria aproximar-se da própria estrutura do cérebro”⁴¹. Ele provavelmente se referia a uma nota de rodapé de *O pensamento selvagem* (1962), onde o antropólogo procura estabelecer correspondências entre o

³⁸ “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905).

³⁹ Em “A organização genital infantil” (1923).

⁴⁰ “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905).

⁴¹ Passagem completa: “Esse mundo tal como é, eis o que concerne à razão analítica, aquela a que o discurso de Claude Lévi-Strauss tende a dar primazia. Com essa primazia, ele também lhe confere uma homogeneidade afinal singular, que é justamente o que choca e perturba os mais lúcidos dentre vocês. Estes não podem deixar de discernir o que isso comporta de retorno ao que poderíamos chamar de um materialismo primário, na medida em que, no limite desse discurso, o funcionamento da estrutura, o da combinatória tão poderosamente articulada pelo discurso de Claude Lévi-Strauss, só faria aproximar-se da própria estrutura do cérebro, por exemplo, ou da matéria, e representaria, segundo a chamada forma materialista, no sentido do século XVIII, apenas seu par, e nem sequer seu substituto” (Lacan, 2005, p. 42)

espírito humano e o mundo assim como entre a estrutura matemática e o cérebro⁴². Neste momento, os comentários de Lacan (2005b, p. 43) sobre o antropólogo são mais críticos do que de costume:

Por mais admiravelmente instrutivo que seja o esforço de Claude Lévi-Strauss para homogeneizar o que ele chama de discurso da magia com o discurso da ciência, nem por um instante podemos chegar à ilusão de crer que não há aí uma diferença, ou até um corte, e acentuar dentro em pouco o que temos a dizer a esse respeito. O esforço de que se trata é maravilhoso, a bem da verdade, por sua faceta de desespero.

Veremos agora como a noção lacaniana de significante é o rechaço deste autor à esperança freudiana/lévi-straussiana de um homologia entre o físico e o mental. Para isso vamos primeiro compreender em que lugar essa noção de significante está no pensamento de Lévi-Strauss, e qual o papel problemático que ela tem na eficácia do ritual Guna após as contribuições Severi. Em um segundo momento, poderemos compreender como a noção lacaniana de significante se distancia da noção lévi-straussiana, e como nós pretendemos aproximá-las através das observações de Severi.

2.2 Uma marca de Rorschach auditiva

Para Lévi-Strauss (2012b, p. 35), o pensamento selvagem é constituído de signos, “um elo entre a imagem e o conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado”. Assim, o sucesso do ritual Guna consiste em estabelecer não uma relação “de causa e efeito” como “entre micróbio e doença”, mas sim “entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os linguistas, entre significante e significado” (Lévi-Strauss, 2017, 198). E daí a ideia de que a eficácia do ritual é simbólica, conforme o termo eficácia simbólica: para me autorizar através dos próprios termos de Lévi-Strauss, o *monstro/significante* representa a *doença/significado*. Entretanto, a noção de significante sofreu severas torções quando foi apropriada pelo pensamento lacaniano, e é em uma certa leitura parcial de Lévi-Strauss que Lacan se apoia para aplicar a noção de significante ao *mito individual do neurótico*.

Em “A eficácia simbólica” a função significante age, para Lévi-Strauss, de maneira retroativa. Os mitos já fazem parte da concepção indígena e “o que ela [a paciente] não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que constituem um elemento estranho ao seu sistema”, e portanto não se trata de um trabalho de sugestão e sim de “inserir num sistema em que tudo se

⁴² Nesta passagem, o argumento do corpo do texto é de que o *eu* é correlativo ao *mundo*: “o eu não se opõe mais ao outro do que o homem se opõe ao mundo: as verdades aprendidas através do homem são “do mundo” e elas são importantes por isso”. Em nota de rodapé, isto é exemplificado a propósito da hipótese de que as estruturas matemáticas estão em correspondência com a estrutura do cérebro: “Mas os enunciados da matemática pelo menos refletem o funcionamento livre do espírito, ou seja, a atividade das células do córtex cerebral relativamente libertas de qualquer coerção exterior e obedecendo apenas a suas próprias leis. Como o espírito também é uma coisa, o funcionamento dessa coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura se resume em uma interiorização do cosmos” (Lévi-Strauss 2012b, p. 290).

encaixa” (2017, p. 197) a desordem da patologia. Exemplo disso é como as dores são intensificadas pelas disputas com os animais ferozes e monstros fantásticos de *muigala*:

O quadro do mundo uterino, povoado de monstros fantásticos e de animais ferozes, pode ser interpretado do mesmo modo, como confirma diretamente, aliás, o informante indígena, que diz “são os animais que intensificam os males da parturiente”, ou seja as próprias dores personificadas. Aqui também o canto parece ter como principal objetivo descrevê-las e nomeá-las para a paciente, apresentando-as numa forma que possa ser apreendida pelo pensamento, consciente ou inconsciente. É o Tio Jacaré que anda por ali, com seus olhos saltados e seu corpo sinuoso e malhado, encolhendo-se e agitando a cauda, é o Tio Jacaré Tiikwalele, do corpo reluzente, que mexe suas reluzentes nadadeiras, cujas nadadeiras invadem o espaço, empurram tudo, arrastam tudo, é Nele Ki(k) kirpanalele, o polvo, cujos tentáculos grudentos ficam saindo e entrando, e muitos outros (...). (Lévi-Strauss, 2017, p. 195)

O mito possui aquela propriedade, que já exemplificamos nos termos do cálculo de proporções da matemática grega, de inserir oposições intermediárias entre oposições mais extremas: o processo que se inicia iluminando o caminho de *muu* precisa terminar obscurecendo-o com uma nuvem de poeira, e a descrição de uma entrada no caminho precisa terminar na descrição de uma descida pelo caminho, do mesmo modo que o torneio conflituoso se resolve em uma situação de amistosidade, e que os nelegan fortalecidos por acessórios animais se opõem a obstáculos vegetais, e no meio do processo, animais cortadores-de-vegetais auxiliares do xamã se opõem a animais e monstros ferozes (2017, p. 192-196). Essa simetria na resolução do problema do mito é fundamental para sua eficácia:

Se a cura tem de ser “fechada” por procedimentos minuciosos, não é apenas para prevenir intenções de fuga por parte de Muu, mas também porque sua eficácia ficaria comprometida caso não apresentasse à paciente antes mesmo de se poder esperar por resultados, um final, isto é, uma situação em que todos os protagonistas retomaram seus lugares, retornando a uma ordem sobre a qual não paira mais nenhuma ameaça (2017, p. 197).

Mas essa interpretação enfrenta um problema. Como destaca muito bem Carlo Severi (2015, p. 231), o canto ritual dá-se numa língua sagrada: “Os cantos Kuna são formulados em uma linguagem especial que só pode ser aprendida no decorrer de uma longa iniciação. Nenhum paciente consegue compreender plenamente essa linguagem”. E se o *nele* Guna canta em uma linguagem especial, então é problemático dizer que o seu canto opera sobre a paciente, enquanto essa reorganiza suas significações passivamente.

Há duas saídas para esse embaraço. Primeiramente, é preciso dizer que *muu*, seja a força criadora do útero materno, seja a “avó” retentora do filho da paciente, se situa em uma posição no sistema do mito cuja função significativa em outros cantos xamânicos é ocupada por um animal predador “como uma onça ou uma sucuri” enquanto o xamã ajudado por seus assistentes espirituais costuma representar “um espírito de natureza vegetal com o poder de

curar” (Severi, 2015, p. 216). Tal esquema de oposições já está presente no espírito da parturiente Cuna:

(...) sabemos que a paciente está ciente do que todos sabem sobre os xamãs: que o xamã parte em uma jornada em busca de uma alma que fugiu de seu corpo e que está envolvido em um duelo com espíritos animais; todas essas são ideias com as quais ela está familiarizada. (Severi, 2015, p. 252)

Em segundo lugar, a paciente não está em pleno caos sonoro, Lévi-Strauss lembra que esse ritual exercita um “procedimento estilístico corrente entre os Cuna”, onde cada interlocutor repete a frase exata do outro, onde os gestos de entrada e saída da parteira na casa são igualmente repetitivos, e tais eventos “são tratados com grande riqueza de detalhe, como se tivessem sido, por assim dizer, filmados ‘em câmera lenta’” (2017, p. 193). No *finale* de suas “Mitológicas”, em 1967, Lévi-Strauss (2011, p. 649) assim define o estilo do ritual Guna: “Procedimentos cujo desenrolar infinitamente detalhado, estica-se até ganhar proporções aberrantes, dando a impressão de uma “marcha lenta” visual que beira a estagnação”. Para Severi (2015, p. 252), o ritual “sempre possui uma regularidade sonora perceptível” o que possibilita uma espécie de “marca de Rorschach auditiva”, onde “a paciente compreende, ainda que apenas ocasionalmente, pelo menos algumas das palavras pronunciadas pelo celebrante”, e essa imagem acústica induz a paciente a projetar significações no ritual:

Esse espaço vazio (como no caso de uma ilusão ou visão parcial) dá origem à atividade mental que se esforça, por meio da projeção, para completar a imagem sonora ativada pelos sons proferidos. Se nos apropriarmos dessa natureza ambígua do texto xamânico (revelada por um aspecto que só pode ser compreendido se decidirmos estudar, além das palavras, a emissão particular dos próprios sons), é possível começar a compreender o tipo de comunicação ritual que Claude Lévi-Strauss chamou de eficácia simbólica. (Severi, 2015, p. 253).

A situação me interessa aqui por dois motivos, primeiro porque o mito é devolvido ao problema da tradução tal como definimos na subsecção 1.2, uma vez que se situa entre línguas; e segundo, porque estamos diante de uma situação muito particular que é a de imagens acústicas que só possuem função significante dentro do seu próprio sistema, mas em relação ao sujeito que as escuta não possuem significados unívocos. Assim, o ritual tal como estudado por Severi pode colocar a um só tempo o problema da tradução através da cadeia narrativa e o problema da eficácia simbólica do ritual.

Essa ambiguidade própria à tradução entre línguas que vemos no mito Guna, por sua margem mal entendido, torna-se uma imagem projetiva eficaz. Isso não parece ser diferente da “parcela de mal-entendido” que Lacan busca deliberadamente manter em seu discurso no intuito de implicar seu público em posição de segui-lo:

Não fico surpreso de que alguma coisa persista como mal-entendido a ser dissipado, mesmo entre as pessoas que creem me seguir. Não pensem que eu esteja exprimindo uma decepção. Isso estaria em desacordo comigo mesmo, pois o que lhes ensino que o próprio fundamento do discurso inter-humano é o mal-entendido.

Mas agora não é só por essa razão que não estou surpreso de que meu discurso possa

suscitar uma certa margem de mal-entendido. É que, além disso, se devemos ser coerentes com nossas próprias noções na prática, se todo discurso válido deve justamente ser julgado nos próprios princípios que ele produz, eu diria que é com uma intenção expressa, se não absolutamente deliberada que prossigo esse discurso de tal maneira que lhes ofereço a oportunidade de não compreendê-lo completamente. Essa margem permite que vocês, vocês próprios, digam que acreditam me seguir, isto é, que fiquem numa posição problemática, que deixa sempre a porta aberta para uma retificação progressiva. (Lacan, 1988, p. 193).

A partir dessa colocação vamos sugerir que a noção lacaniana de significante está mais próxima de suportar uma função de marca de Rorschach auditiva do que a tradicional concepção lévi-straussiana, pois Lacan prioriza a noção de significante em relação ao significado, de tal maneira que é a combinatória entre os significantes que gera os efeitos de significação. Nesse sentido, mesmo uma marca auditiva pode ter padrões estáveis de repetição, oposição, ritmo, que permitem aceder a um universo mais ou menos estável.

2.3 O significante como causa material

É esta dupla situação que pode nos introduzir no conceito lacaniano de *significante*⁴³. Porque aquilo que ficou conhecido em seu ensino como *a supremacia do significante sobre o significado*, consiste em assumir que um significante, mais do que remeter a um significado, remete a outro significante, e assim portanto, temos uma cadeia de significantes, e não de signos.

“Com a segunda propriedade do significante, de se compor segundo as leis de uma ordem fechada, afirma-se a necessidade do substrato topológico do qual a expressão “cadeia significante”, que costumo utilizar, fornece uma aproximação: anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis. (...) somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação” (Lacan, 1998, p. 505).

Lévi-Strauss (2017, p. 100), em seu *Antropologia estrutural* (1958) reconhece o signo como intermediário entre o psicológico e o somático: “O signo, uma vez criado, tem sua vocação específica, de um lado em função da estrutura natural do cérebro e, do outro, em relação ao conjunto dos demais signos”. Mas ao postular a *supremacia do significante* Lacan se afasta radicalmente do significado ao nível psicológico, tomando-o como puro efeito da oposição significante: “a linguagem começa na oposição - o dia e a noite”, diz Lacan (1988, p. 197) por isso sua noção de significante é como “sinal que não remete a um objeto” ou “sinal de uma ausência”.

O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que

⁴³ Se utilizamos a palavra introduzir, é para que o leitor tenha consciência de que ainda vamos extrair outras consequências desse conceito.

ela diz (Lacan, 1998, p. 508)

Percebemos que, para Lacan, o significante tem um valor completamente diferente do valor que possui em sua correlação com o significado no signo linguístico, pois é no encadeamento mesmo de significantes que surge alguma significação. No livro 3 de seu seminário já está bem formulada esta ideia de que o significante **não** opera somente ao nível do código, na dimensão da língua, onde o binário determina o valor de cada termo por meio de uma oposição sincrônica, mas que ele opera também na dimensão da fala, ou seja, com o mesmo tipo de dupla temporalidade que é própria aos mitos e da linguagem. Como vemos acima, é nessa dimensão da fala que o falante pode se servir da cadeia de significantes para expressar outra coisa. Lacan (1988, p. 301) consegue isolar essa função a partir dos fenômenos de alucinação verbal em psicoses, quando a sequência (diacronia) da frase, aparece interrompida:

Já evoquei essas frases interrompidas que sugerem uma sequência. Elas nos ensinam muitíssimo sobre a unidade que prevalece ao nível do significante, e em particular, que este não é isolável.

Essas frases retidas são em geral interrompidas no momento em que o vocábulo pleno que lhe daria seu sentido ainda está faltando, mas está implicado. Já destaquei mais de um exemplo. O sujeito ouve por exemplo - *Vocês falam ainda...* e a frase se interrompe. Isso quer dizer - *Vocês falam ainda... línguas estrangeiras?*

Ele chamará de *ponto de basta* o momento em que esse último significante retroage conferindo significado ao discurso, algo que falta nestes fenômenos alucinatórios. Na mesma dupla temporalidade dos mitos [fala e língua], o que se radicaliza é a relativa independência do significante em relação ao significado. Parece ser isso que pode nos explicar como o mito cantado pelo xamã em outra língua possui alguma eficácia. Como vimos neste trabalho, ao falar sobre a castração feminina, e no comentário subsequente do caso *pequeno Hans*, o falo materno é essa espécie de enigma, cuja significação desconhecida mobiliza a criança não só no sentido de uma pesquisa, mas também causa todas as formações sintomáticas que respondem à questão levantada pela castração.

Por exemplo: para compreender a fobia de cavalos de que sofre o pequeno Hans, não se trata de “buscar o equivalente do cavalo”, seja o pai ou mãe, mas trata de que esse cavalo é “um significante que irá servir de suporte para todas as transferências, isto é, para o remanejamento do significado segundo todas as permutações possíveis” (Lacan, 1995, p. 312-313). Lembremos resumidamente as permutações em torno do cavalo: o pequeno sempre se interessou pelos “cavalos, devido ao seu grande faz-chichi”, depois manifestou “o medo de que um cavalo o mordesse”, depois “ele é o cavalo, ele morde o pai”, depois tem o desejo de “provocar o cavalo”, depois os animais grandes lhe frustram porque lembram que “estava insatisfeito com o tamanho do seu próprio faz-chichi”, depois é confirmada a suposição de que o pai “foi a primeira pessoa a lhe servir de cavalo” em brincadeira, depois o medo de um cavalo caindo se revela como “a mãe dando a luz” conforme sua teoria de que as mães defecam as crianças e

portanto as deixam cair (2015, p. 149, p. 158, p. 178, p. 214-215, p. 263-264). “Diante do enigma de seu sexo e sua existência subitamente atualizado para ele, desenvolve, sob a direção de Freud e de seu pai (...) todas as permutações possíveis de um número limitado de significantes”⁴⁴ (Lacan, 1998, p. 523-4).

O cavalo não tem significado, afinal trata-se de acompanhar suas permutações, que nos levam de sua proliferação de sintomas até uma teoria sobre o nascimento dos bebês via concepção anal. Esta ideia não é contraditória com *O pensamento selvagem* (1962), e inclusive pode ser encontrada neste trabalho: “se o signo e a imagem tornada significante ainda não têm compreensão (...) já são permutáveis, isto é, suscetíveis de manter relações sucessivas com outros seres” (Lévi-Strauss, 2012b, p. 37). Na seção 1.2. vimos que a dinâmica de permutação é típica da natureza dual dos *tricksters* mitológicos, porque tal personagem é um termo que associado a um valor *x* em uma geração, passa a ser associado a um valor *y* na geração seguinte. Como Lacan nos diz em “A significação do falo” (1958), essa é a função do significante fálico: “o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, 1998, p. 697). No caso das teorias sexuais infantis, o que está em jogo é a hipótese de que na natureza humana há uma exclusão de “qualquer localização instintiva da vagina como lugar de penetração genital” (1998, p. 693). E por isso mesmo, “ele [o falo] só pode desempenhar o seu papel enquanto velado (...) a partir do momento em que é alçado (*aufgehoben*) à função de significante”⁴⁵ (1998, p. 699).

Para dizê-lo explicitamente, a cópula heterossexual não seria natural e instintivamente compreendida⁴⁶, e a questão se torna “o enigma que essa relação provoca no sujeito”, ou seja: “[que] não basta serem sujeitos da necessidade ou objetos do amor, mas têm de ocupar o lugar de causa do desejo” (1998, p. 698). O lugar de causa do desejo surge como interrogação no sujeito a partir desse significante. Estamos aqui em uma espécie de contra-etologia mítica, já que um dos famosos contra-exemplos que Lacan (2009, p. 166) utiliza, no livro 1 do *Seminário*, é o do peixe esgana-gato: “é preciso que o esgana-gato macho tenha adquirido belas cores, no ventre ou no dorso, para que comece a se estabelecer a dança da copulação na fêmea”. Isso acontece mesmo que as cores sejam reproduzidas artificialmente, porque o enigma da causa do desejo, aqui, se perde em uma relação de complementaridade entre a imagem tornada significante e o significado que o instinto animal lhe atribui.

⁴⁴ “A instância da letra no inconsciente” (1957), publicado nos Escritos.

⁴⁵ Citação completa: “Todas essas afirmações ainda não fazem senão velar o fato de que ele só pode desempenhar o seu papel enquanto velado, isto é, como signo, ele mesmo, da latência com que é cunhado tudo que é significável, a partir do momento em que é alçado (*aufgehoben*) à função de significante” (Lacan, 1998, p. 699).

⁴⁶ Muito mais se dirá sobre a homossexualidade, especialmente a masculina, na psicanálise.

No momento dessa discussão Lacan está comentando o *Além do princípio do prazer* e recorda que a ideia de Freud sobre o impulso de retornar à morte se inspira na teoria do plasma germinal de Weissman, para quem o indivíduo está para-a-morte porque “ele não se reproduz enquanto indivíduo, mas enquanto tipo (...) Ele não é tal ou qual cavalo, mas o suporte, a encarnação de algo que é o cavalo” (2009, p. 164). Desta maneira, o “plasma germinal” que o indivíduo transmite no acasalamento é eterno, enquanto “os indivíduos estão, se é que posso dizer, já mortos”, porque destinados ao fim (Lacan, 2009 p. 163-164). A natureza ambissexual dos protozoários para Freud (2010b, p. 219) não se reduz ao homem macho-fêmea de Aristófanes, mas é também entre morte e vida, pois “Neles a substância depois reconhecida como imortal não se separou ainda, de maneira alguma, daquela imortal”. No livro 10 de seu *Seminário*, Lacan localiza aí a angústia de castração: “Não estou dizendo, justamente, que a angústia de castração seja uma angústia de morte. É uma angústia que se relaciona com o campo em que a morte se ata estreitamente à renovação da vida.” (2005b, p. 287).

Neste momento, a operação do falo enquanto significante é marcada pela não complementaridade do encontro sexual entre macho e fêmea: “É por não realizar o encontro dos desejos, a não ser em seu desvanecimento, que o falo se torna o lugar comum da angústia” (Lacan, 2005b, p. 290). Este significante passará ser chamado grafado como $S(A)$, “significante de uma falta no Outro” (1998, p. 832). Este *Outro* que ele grafa com letra maiúscula por ser “o Outro como lugar do significante” (Lacan, 2005b, p. 33). Comentando o caso do pequeno Hans, Lacan lembra bem que não é a falta do objeto imaginário do pênis materno, aqui Outro feminino, que lhe causa angústia, mas sim sua presença que impede compreensão: “Não se trata de perda do objeto, mas da presença disto: de que os objetos não faltam” (2005b, p. 64). É este $S(A)$ que funcionará como esta espécie de ponto de estofa para os demais significantes⁴⁷: “Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito” (1998, p. 832-833).

Lembremos o que expusemos há pouco: para que o pequeno Hans soubesse o que fazer com seu “faz-chichi” era preciso que a mãe perdesse seu falo. É aqui que a noção de significante como **causa material** encontra seu lugar na elaboração de Lacan. Na *Física* de Aristóteles (194b20-194b30) essa causa é como “O bronze enquanto causa da estátua ou a prata em relação à taça”. Ou ainda mais familiar: “a situação das letras em relação às sílabas” (195a15). Entretanto, Lacan se apropria desta noção à sua maneira, como vemos no livro 13 do *Seminário*: “poderíamos estudar também porque Aristóteles falhou totalmente na questão da causa material. Porque a matéria, ao final das contas, para ele, não é causa de tudo, já que ela é

⁴⁷ “A partir de quando é que passamos ao domínio do significante? O significante pode estender-se a muitos elementos do domínio do sinal. Mas o significante é um sinal que não remete a um objeto, mesmo sob a forma de rasto, embora o rasto anuncie, no entanto, o seu caráter essencial. Ele é também o sinal de uma ausência. Mas, na medida em que ele faz parte da linguagem, o significante é um sinal que remete a um outro sinal, que é como tal estruturado para significar a ausência de um outro sinal, em outros termos, para se opor a ele num par” (Lacan, 1988, 196-197).

um elemento puramente passivo” (2018, p. 34). Ele contrapõe essa matéria passiva a uma matéria negativa utilizando o exemplo do vaso, onde a causa material não é aquilo que preenche o vaso, mas o furo em torno do qual o oleiro faz o vaso⁴⁸, e assim “é bem do lado do furo que é necessário buscar a causa material” (2018, p. 40). Lacan vê nisso um materialismo histórico que deixa um vazio, algo cuja materialidade funda um sujeito que ele distingue tanto da biologia, quanto do evolucionismo psicológico:

Essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante como aí eu defino.

Pela psicanálise, o significante se define como agindo, antes de mais nada, como separado de sua significação. É esse o traço de caráter literal que especifica o significante copulatório, o falo, quando, *surgindo fora dos limites da maturação biológica do sujeito*, ele se imprime efetivamente, *sem poder ser o signo que representa o sexo do parceiro* isto é, seu *signo biológico*; (...)

Em suma, reencontramos aqui o sujeito do significante, tal como o articulamos no ano passado. Veiculado pelo significante em sua relação com outro significante, ele deve *ser severamente distinguido* tanto *do indivíduo biológico* quanto de qualquer evolução psicológica classificável como objeto de compreensão.

Essa é, em termos mínimos, a função que confiro à linguagem na teoria. Ela me parece compatível com um materialismo histórico que deixa aí um vazio” (Lacan, 1998, p. 890).

Esse sujeito lacaniano não se confunde com o sujeito psicológico individual, e sua definição está estritamente associada à noção de significante⁴⁹: “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1998, p. 833). Neste caso sob a forma do significante grafado como S(A). Como já vimos, tanto para descobrir a sua própria castração, no caso da menina, quanto para descobrir o seu papel na reprodução bissexual, no caso menino, o que importa é a castração da mãe⁵⁰. Se inicialmente ele se referia ao significante dessa falta como *falo*, o falo enquanto objeto imaginário será incluído numa lista maior de objetos, dentre os quais se incluirá o *olhar* e o *fonema*:

Para que não seja vã nossa caçada, a nós, analistas, convém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. (...) Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso. (...) Observe-se que esse traço do corte é não menos evidentemente preponderante no objeto descrito pela teoria analítica: mamilo, cíbalo, falo (objeto imaginário), fluxo urinário. (Lista impensável, se não lhe forem acrescentados, conosco, o fonema, o olhar, a voz - o nada.) Pois porventura não vemos que a característica "parcial" , justificadamente acentuada nos objetos, não é aplicável por eles

⁴⁸ “Isso quer dizer que o vaso, ele o faz em torno do furo” (Lacan, 2018, p. 39).

⁴⁹ “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, publicados em seu *Escritos* (1966).

⁵⁰ Lacan (1998, p. 693) em “A significação do falo”, publicado nos *Escritos* (1966): “a significação da castração só adquire de fato (cl clinicamente manifesta) seu alcance eficiente na formação dos sintomas, a partir de sua descoberta como castração da mãe”.

serem parte de um objeto total, que seria o corpo, mas por só representarem parcialmente a função que os produz?”

Tais objetos são todas manifestações daquilo que ele designa como *objeto a*, ou em outras palavras, o objeto *causa do desejo*. A principal característica desse objeto é seu caráter parcial: “A função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo” (Lacan, 2005b, p. 341). Ele também é um “resíduo da função significante” (Lacan, 2005b, p. 304), e em uma analogia com a operação de divisão matemática ele é o resto da operação: “Na medida em que ele é a sobra, por assim dizer, da operação subjetiva, reconhecemos estruturalmente nesse resto, por analogia de cálculo, o objeto perdido”, diz Lacan (2005b, p. 179). Isso se deve ao fato de que o objeto a ser “significatizado”⁵¹ não possui imagem especular, não se reflete no espelho: fonema, olhar, falo imaginário⁵². Por isso mesmo, Lacan localiza tal objeto no momento em que Édipo, que era filho de pais adotivos, investiga e descobre que matou o próprio pai biológico e se deitou com a própria mãe biológica sem saber, e então arranca os próprios olhos da órbita: “é a visão impossível que os ameaça, a de seus próprios olhos no chão” (Lacan, 2005b, p. 180). O que não deixa de estar associado à visão como campo privilegiado do que ele chama de saber: “O pecado de Édipo é a *cupido sciendi*; ele quer saber, e isso é pago com o horror que descrevi: o que ele acaba vendo são seus próprios olhos, *a*, jogados no chão” (2005b, p. 360). Como diz no livro 17 do Seminário, Este objeto é marcado pela impossibilidade de registro no campo visual.

O problema da especularidade é uma herança lacaniana de sua leitura da psicologia comparada, e se refere à capacidade do animal humano de reconhecer muito precocemente não a imagem de seu complementar sexual, mas a imagem de si no espelho, quando ainda “é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé” (Lacan, 1998, p. 96). É no texto “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1949), contemporâneo de “A eficácia simbólica”, que ele imediatamente vai recorrer ao conceito em questão:

Com efeito, para as imagos — cujos rostos velados é nosso privilégio ver perfilarem-se em nossa experiência cotidiana e na penumbra da *eficácia simbólica* — a imagem especular

⁵¹ “Ora, ele é justamente o que resiste a qualquer assimilação da função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a “significatização”. Ora, é justamente esse dejetivo, essa queda, o que resiste a “significatização”, que vem a se mostrar constitutivo do fundamento como tal do sujeito desejante - não mais o sujeito do gozo, porém o sujeito como aquele que está no caminho de sua busca, a qual não é a busca de seu gozo. Mas é ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante” (Lacan, 2005, p. 193).

⁵² Quanto aos demais objetos parciais mencionados em nota de rodapé, é evidente que a voz e o nada não possuem imagem especular, enquanto o mamilo, o fluxo urinário e o cíbalo só o possuem se desconsiderarmos que esses objetos devem ser considerados como destacáveis do corpo tal como os olhos de Édipo: “A função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo” (Lacan, 2005, p. 341). No caso do seio destacável no objeto da mamadeira por exemplo (Lacan, 2005, p. 340), enquanto urina e fezes devem ser considerados na medida em que submetidas ao processo de retenção do esfíncteres “por intermédio da demanda do Outro, representada, no caso pela mãe” (Lacan, 2005, p. 327).

parece ser o limiar do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela imago do corpo próprio, quer se trate de seus traços individuais, quer de suas faltas de firmeza ou suas projeções objetais, ou ao observarmos o papel do aparelho especular nas aparições do duplo em que se manifestam realidades psíquicas de outro modo heterogêneas. (Lacan, 1998, p. 98)

Lacan (2005b, p. 41) tenta articular este desenvolvimento anterior ao seu “retorno à Freud” no Livro 10 do *Seminário*, e o faz lembrando que a criança precisa da ratificação do adulto, como Outro enquanto lugar do significante: “através desse movimento de virada da cabeça, que se volta para o adulto, como que para invocar seu assentimento”. É o objeto residual deixado por essa operação que Lacan acaba por buscar no diálogo com *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss:

Tudo o que diz Claude Lévi-Strauss sobre a função da magia e a do mito tem seu valor, desde que saibamos que se trata da relação com o objeto que tem status de objeto do desejo. Esse status, admito, ainda não está estabelecido, e a questão é justamente fazê-lo avançar durante este ano, por meio da abordagem da angústia.

No entanto, não se deve confundir esse objeto do desejo com o objeto definido pela epistemologia. O advento do objeto de nossa ciência é muito especificamente definido por uma certa descoberta da eficácia da operação significante como tal. (Lacan, 2005b, p. 47).

Não pretendemos resolver o problema da homologia entre o mental e o físico, mas propor que este objeto residual pode ajudar a estabelecer um paralelo entre a eficácia simbólica do ritual xamânico, que Severi compreendeu como um caso de complementaridade entre o social e o psicológico, e a eficácia de um procedimento estilístico presente no ensino de Lacan, que causa o desejo de saber em seus ouvintes apesar da obscuridade de sua transmissão.

N’*O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss (2012b, p. 37) diz que quando a ideia ainda não está lá, a imagem pode “respeitar seu futuro lugar e fazer-lhe aparecer negativamente os contornos”. Se a imagem pode contornar o vazio de uma ideia que ainda não está presente, ela é compatível com aquilo que Lacan diz ser próprio da técnica do oleiro: “Isso quer dizer que o vaso, ele o faz em torno do furo” (Lacan, 2018, p. 39). Retomando Lévi-Strauss (2011, p. 631) de modo convergente, o efeito dessa imagem acústica vazia sobre o paciente é aquele mesmo da música instrumental que faz do ouvinte “um criador em negativo, cujos vazios a música emanada do compositor vem preencher”. O autor da composição e o ouvinte operam como duas metades, “uma feita de excedente de som (...) e a outra, de um excedente de sentido”. No “Finale” de suas mitológicas, é este o argumento que antecede imediatamente o argumento de que som e sentido se deslocam em conjunto ao longo da cadeia de narradores do mito. Mas o conceito de objeto *a* torna impossível que a cópula entre significante e significado se realize sem resíduos.

A nossa questão passa a ser então: *como um auditor transforma uma narrativa ao recebê-la para depois transmiti-la assim transformada?* Esperamos que a leitura de Severi

sobre o ritual Guna possa revelar algo a propósito de tal mecanismo, apostando com ele que talvez estejamos diante de “uma situação muito rara em que a complementaridade concebida por Devereux (1978, apud Severi, 2015, p. 249) entre a psicologia individual e uma elaboração coletiva de crenças se torna praticável”. Vamos sugerir que o conceito de objeto *a*, pelo menos até certo momento do ensino de Lacan, não é incompatível com a noção de eficácia simbólica tal como vamos fundamentar: enquanto uma homologia entre o procedimento paralinguístico do ritual e o pensamento mítico, e no caso de Lacan, uma homologia entre o estilo e o pensamento mítico.

2.4 O objeto *a* e a incapacidade de não acreditar.

A interpretação de Severi amplia três ideias de “A eficácia simbólica”, que destacamos na seguinte citação:

O facto de a mitologia do xamã *não corresponder a uma realidade objetiva* não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita ou, mais precisamente, *jamais duvidou deles*. O que ela [a paciente] não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que constituem um elemento estranho ao seu sistema mas que o xamã, recorrendo ao mito, *irá inserir num sistema em que tudo se encaixa*. (Lévi-Strauss, 2017, p. 197).

A primeira é a ideia de que a eficácia do mito consiste em um processo de simplesmente inserir os elementos estranhos em um sistema conhecido, concepção que deve ser ampliada porque um conjunto significativo do lado do xamã está marcado por um excesso em relação a um conjunto de significados do lado da paciente, resultando na projeção ativa de sentido por parte desta.

A segunda ideia é de que o que o mito não corresponde a uma realidade objetiva no que diz respeito aos espíritos animais e protetores. O que deve ser ampliado, com a ideia de Severi (2015, p. 253): “É sabido que um espírito Kuna é constituído puramente por som”. Esse som, ao se encarnar na voz do xamã, possuirá efeitos semelhantes ao do objeto *a* no ensino do Lacan.

A terceira ideia é que a eficácia simbólica se deve simplesmente ao fato de a paciente não duvidar do mito em questão. De fato, supõe-se como plenamente difundida na população indígena, a ideia de que o xamã combate um espírito animal causador das doenças, e portanto é verdadeiro que a eficácia simbólica se deve parcialmente ao fato de que este esquema já faz parte do universo da paciente. Mas conhecer tal esquema não significa ausência de dúvida, e inversamente, a eficácia do significativo como causa, tal como definimos acima, opera produzindo essa dúvida.

Ao acumular sobre sua própria imagem de locutor toda uma série de identidades contraditórias, mas não excludentes, a figura do xamã desperta e mantém a dúvida quanto à sua precisa transformação em outras identidades, ao mesmo tempo latentes e indecifráveis. À medida que a recitação prossegue, sua imagem se torna progressivamente uma figura

paradoxal. Como tal, essa figura do xamã suscita perguntas que permanecem impossíveis de responder: ele realmente se tornou um espírito vegetal ou animal? (Severi, p. 227-228).

Por outro lado, um outro artigo publicado na secção *Magia e Religião*, chamado “O feiticeiro e sua magia”, vai incorporar muito melhor essa dimensão da dúvida como motor da crença, provavelmente devido ao fato de conter uma das pistas que compõem a mensagem de Lévi-Strauss a Lacan. A convergência desse tema com a psicanálise se deve ao fato de que o problema da crença é tradicional no que diz respeito à neurose obsessiva, cujo discurso em relação às interpretações do psicanalista Lacan (2005b, p. 126) ilustra com a seguinte frase: “esse homem é mesmo muito bom, conta-me as coisas mais bonitas do mundo; o chato é que eu não acredito em nada disso”. A atitude do neurótico obsessivo é a de uma “dúvida radical que também faz com que as análises de obsessivos prossigam durante tanto tempo” (Lacan, 2005b, p. 126). Esta dúvida está presente nas próprias crenças patológicas do *homem dos ratos*, quando Freud (2013, p. 91) dizia: “de vez em quando me assegurava não crer naquelas bobagens. Portanto, ele era e ao mesmo tempo não era supersticioso”. Se aceitarmos que Lacan canonizou a neurose obsessiva como primeiro exemplo de *mito individual*, então tanto quanto nos exemplos de Lévi-Strauss estamos na fronteira entre o objeto social, que é o mito, e o objeto psicológico, que é a crença de um indivíduo neste mito.

A ideia aqui subjacente é a de que “o xamã se torna um locutor complexo, capaz de emprestar sua voz a uma série de diferentes seres invisíveis” (Severi, 2015, p. 222). Esse empréstimo da voz é o que possibilita a encarnação dos espíritos e a produção da dúvida. Entre os Guna ele é possível porque já é patente no imaginário do grupo que seres como a Onça-Celestial, causadora da loucura segundo o canto *Nia Igala* se manifestam em uma ausência de specularidade: “As únicas imagens capazes de representá-lo aparecem ou através da luz ofuscante do sol ou então como imagens oníricas que só podem ser vistas por olhos fechados” (Severi, 2015, p. 220). É através dos gritos de animais como a queixada e o macaco, aos quais o xamã empresta a voz, que ela se manifesta.

Nosso paralelo se traça diante do facto de que uma das faces do objeto *a* para Lacan (2005b, p. 299) é objeto *voz*. Ele procura destacar a voz da linguagem: “existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos”. Ele avança lembrando que o ouvido é “à maneira de um tubo” e que sua causa material, o “pote também é um tubo, e que pode ressoar” (Lacan, 2005b, p. 299). Além disso, a voz é destacável do corpo através do fenômeno moderno do gravador: “separada de nós, nossa voz soa com um som estranho” (Lacan, 2005b, p. 300). E finalmente confere à voz o status de uma coisa que é introduzida no tubo a partir do externo: “A voz, portanto, não é assimilada, mas incorporada. É

isso que pode conferir-lhe uma função que serve de modelo para nosso vazio” (Lacan, 2005b, p. 301).

No livro 1 do *Seminário*, Lacan (2009, p. 55) afirma que, durante uma análise, quando o paciente se entrega a livres associações, a simples realização da presença⁵³ do analista que o escuta é capaz de produzir uma dúvida: “já não acredita no seu discurso senão pela metade, porque sabe que está a todo instante sob o fogo cruzado da nossa interpretação. A questão torna-se portanto: *Qual é o sujeito do discurso?*”. Mais a frente ele dirá ainda sobre a tarefa do psicanalista, que “consiste em mostrar ao sujeito que ele diz mais do que ele pensa dizer” (2009, p. 77). Situação que parece, de fato, simétrica e invertida em relação à eficácia simbólica do xamanismo tal como concebida por Severi: a pergunta sobre *quem fala* e o excedente significante se deslocam do terapeuta para o paciente, e a função de compreender ativamente o significante em um outro sentido possível, passa para do lado do paciente para o do terapeuta.

Na intervenção de Lacan sobre análise de Lévi-Strauss do mito do menino grávido, ele considera que o temor, e não a convicção, é o motor das crenças neuróticas de seu paciente, e que isso se deve aos efeitos do significante:

(...) todos os meus pacientes podem dizer o mesmo: ou seja, é verdade mesmo que se teme estar grávido, mesmo não sendo homossexual; há muitos motivos para temê-lo; não tocamos aí em nada senão no estado movediço das relações desse ser singular jogado na existência sob o nome de homem; todos os temores possíveis fazem parte disso. Diria que os significantes são, de certo modo, feitos para seriá-los, para organizá-los, para escolher entre eles. (Lacan, 2008, p. 51)

Na mesma intervenção, Lacan (2008, p. 51) dirá que a função do mito é fornecer “o significante do impossível”. Ou ainda dito por ele de outro modo, este é “o equacionamento, sob uma forma significante, de uma problemática que tem por si só de deixar necessariamente algo em aberto” (Lacan, 2008, p. 51). Esse é o significante que reunirá todos os temores do mito individual que é a neurose. É o que vemos, por exemplo, nas considerações de João Felipe G.M.S. Domiciano que escreveu *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica* (2021), reconstruindo as elaborações de Lacan na conferência “O mito individual do neurótico”. Ele localiza esse significante do impossível da problemática neurótica em uma série de homofonias identificadas por Freud, que tinham por base o som da palavra alemã *Ratten* [ratos]: “todas as suas ideias correlacionadas com aquele assunto se reportaram, por intermédio da *ponte verbal* “*Raten-Ratten*” à sua vida obsessiva e caíam sob o domínio de seu inconsciente (Freud, 1909, apud Domiciano 2021, p. 241). Essa homofonia criava pontes entre termos como Heiraten (casamento) e Spielratte (rato de jogo) ligados aos temas de seu mito individual [pai e casamento], e chega mesmo a uma fantasia neurótica: “Em seus delírios

⁵³ “No momento em que ele parece pronto para formular alguma coisa de mais autêntico, de mais quente do que jamais pôde atingir até então, o sujeito, em certos casos, se interrompe e emite um enunciado que pode ser este: *Eu realizo de repente o fato da sua presença.*” (Lacan, 2009, p. 59).

obsessivos ele inventou uma espécie de dinheiro regular como moeda-rato” (Freud, 1909, apud Domiciano 2021, p. 241).

Para Freud (2013, p. 23), o temor obsessivo é mesmo aquilo que caracteriza o conflito obsessivo entre “um desejo (ainda não obsessivo) e um temor (já obsessivo) que a ele se opõe”. No texto freudiano, o temor obsessivo do neurótico, de que o seu pai passasse pelo suplício dos ratos, é uma reação defensiva contra as duas antigas teorias já expostas aqui e elaboradas pelo pensamento infantil antes do complexo de castração, ou seja, antes de diferenciar os sexos descobrindo que a mãe é castrada “a primeira diz que os bebês saem do ânus; a segunda acrescenta, logicamente, a possibilidade de que os homens sejam capazes de ter filhos” (2013, p. 82).). Sendo assim, para o *Homem dos ratos* o pensamento de penetrar no reto, evocado pelo temor de que o suplício dos ratos seja aplicado ao seu pai, ou sua amada, nada mais é do que uma inversão de “sair do reto”, sob a forma “entrar no reto”, e portanto, a possibilidade de gravidez masculina. No mito do menino grávido, já vimos que esse procedimento de inverter-se no seu contrário é típico dos mitos, e é por essa habilidade de inversão que, em *A oleira ciumenta* (1985) Lévi-Strauss (2023, p. 204) reconhecerá em Freud a habilidade de “pensar à maneira dos mitos”.

Retomamos a equivalência entre as fezes e o bebê nessas teorias da neurose infantil. As fezes em relação ao intestino, são um objeto retido em um tubo, como a voz em relação ao ouvido, e nomeadamente uma das manifestações do objeto *a* no livro 10 do Seminário de Lacan. Entretanto, esse objeto separável do corpo, está submetido ao processo educacional do Outro materno/parental/adulto, e quando separado/excretado é recebido com uma ambiguidade de valor atribuído por esta demanda do Outro:

No que o montinho em questão é obtido a pedidos, e é admirado: “que cocô bonito!” Mas o segundo tempo dessa demanda implica que ele seja, digamos, renegado, porque esse belo cocô, também se ensina à criança que ela não deve ter muitas relações com ele, a não ser pela via muito conhecida, igualmente identificada pela análise, das satisfações sublimatórias. Se a criança faz sujeira com ele - todos sabem que é com isso que a gente se suja -, prefere-se indicar-lhe que é melhor fazê-la com outra coisa, com as massinhas do psicanalista infantil ou com as cores certas, que têm um cheiro menos ruim. Nessa primeira relação com a demanda do Outro, portanto, vemo-nos no nível de um reconhecimento ambíguo. Ao mesmo tempo, o que está ali é a criança e não deve ser ela, e mais até, não é dela. (Lacan, 2005b, p. 329).

Gostaríamos de sugerir que esta dualidade de natureza, nada mais é do que a capacidade de um termo permutar valor, exatamente como se faz o *trickster*, ou como o significante do cavalo no caso do *pequeno Hans*. A própria onça-celeste do canto *nia-igala*, dos Guna, conforme a interpretação de Severi (2015, p. 220) possui um dualismo de natureza: “pode aparecer como um pássaro que ruge como uma onça ou como uma onça com a voz cantante de um pássaro”. Para Freud (2013, p. 101), estes valores eram o amor consciente e o ódio

inconsciente que o *homem dos ratos* possuía por seu pai, que se opôs ao seu casamento. Assim, quando seu pai morreu, ele precisou se defender do seguinte pensamento: “*Com a morte do pai ele talvez se tornasse rico, de forma a poder esposá-la*” (Freud, 2013, p. 39). Para Freud (2013, p. 101), “O amor não pôde extinguir o ódio, apenas empurrá-lo para o inconsciente”, e posteriormente, a dúvida causada por esses valores contrários produz os pensamentos obsessivos e as respectivas medidas protetoras que se deslocam para as diversas esferas da sua vida:

Durante a reza, quando ele quis dizer “*Deus a proteja*”, interpôs-se bruscamente um “não” hostil, vindo do inconsciente, e ele se deu conta de que estava para pronunciar uma maldição. Não aparecendo o “não”, ele se via em estado de incerteza e prolongava a oração; falando-o, ele finalmente parava de rezar. Antes de fazer isso, experimentava, como outros neuróticos obsessivos, todo tipo de método para impedir a intromissão do contrário, como o abreviamento da oração ou a aceleração do ritmo em que a falava (...).

Quando o neurótico obsessivo descobre o ponto fraco de nossa psique no tocante à certeza, isto é, a não confiabilidade da memória, pode então, com sua ajuda, estender a dúvida a todo resto, também a ações já cumpridas e ainda sem laços com o complexo amor-ódio, e a todo o passado. (Freud, 2013, p. 105).

Severi nos conta duas histórias que ele quer utilizar para exemplificar como a imagem ainda sem significado, tem um poder eficaz na crença do indivíduo, no que diz respeito à dúvida. *A primeira história* é sobre a lenda popular francesa do monstro/lobo, Besta de Gévaudan, que pode aparecer sempre em dois lugares, mas é composta por três espécimes que são imortais. A terceira besta excedente, é como uma reserva significativa, “sempre pode ser usado para explicar qualquer nova façanha, mesmo incompreensível, da lendária Besta” (Severi, 2015, p. 239-240). Assim, vemos que uma imagem ainda sem significação possui a capacidade de reservar-se para futuras combinações que vão determinar seu valor, como já argumentamos ser próprio da operação significativa.

A segunda história fala sobre as crenças dos feiticeiros Benandanti de que não se pode mover o corpo daquele que dorme, sob o risco que sua alma esteja em rituais secretos e não consiga retornar, sob a forma de animal, pelo buraco que saiu. Aqui, o corpo inerte é como uma imagem residual que deve despertar a dúvida e o temor de não movê-lo, ao estabelecer a dimensão de uma outra cena em outro lugar, “que não posso ver, mas que parece estar secretamente ligado ao que posso ver agora, como um de seus aspectos latentes” (Severi, 2015, p. 238-239). Esse resto da operação possui a **ambiguidade** necessária para tornar o sujeito incapaz de não acreditar:

Essa configuração particular dá origem à forma típica em que a crença se manifesta: a dúvida. Tipicamente, nunca é a certeza de que algo é verdadeiro que produz a força de uma crença. Exceto em casos extremos ou excepcionais, tal certeza nunca existe em um crente. O que quase sempre existe, porém, é uma ausência de certeza de que este ou aquele fenômeno ou estado de coisas declarado pela crença seja realmente falso. Esse estado ambíguo da imagem em que se acredita nunca pode ser descrito corretamente como uma decisão de acreditar; em vez disso, é uma reticência em não acreditar. O único vínculo com a imagem de uma bruxa é estabelecido por meio de uma recusa, ou melhor, uma incapacidade, de não acreditar em sua existência. Essa maneira “negativa” de fixar a crença

pode ser explicada do ponto de vista que propus acima. O facto é que o vínculo que se estabelece entre a pessoa e a representação (que sugeri chamar de aspecto psicológico da crença), um vínculo ao mesmo tempo angustiante e persistente do ponto de vista afetivo e frágil do ponto de vista lógico, é sempre gerado pela projeção. Esse vínculo, estabelecido pela dúvida, não tem nada da serenidade de uma profissão de fé. (Severi, 2015, p. 242)

Retomando nosso método, pretendemos iluminar mais uma vez a seção de *Magia e Religião*, desta vez com o artigo “O feiticeiro e sua magia” (1949), que satisfaz a condição de aplicar a dúvida como causa da crença, e tratou de situar esse problema na comparação entre psicanálise e xamanismo, que encerra esse texto. O artigo aborda três histórias de xamanismo.

A primeira conta que um feiticeiro Nambikwara desapareceu após ter sido raptado por um trovão, o que começou a gerar discussões em seu bando: os mais céticos, acreditavam que ele havia traído o bando com um grupo secessionista ao qual pertencia anteriormente e o “analisavam com tanto refinamento psicológico e senso político, para pôr em causa a boa-fé e a eficácia de seu feiticeiro”. O problema é que o grupo se divide em hipóteses “igualmente plausíveis” do ponto de vista da feitiçaria, mas sem colocar a sua eficácia em causa, uma vez que ele poderia “ter usado seus poderes como pretexto para encobrir uma atividade profana” (Lévi-Strauss, 2017, p. 171). A dúvida do grupo mantém a crença na feitiçaria porque admite que existem situações de charlatanismo sem colocar toda a feitiçaria em causa por isso.

A segunda história conta de um adolescente zuñi que foi acusado de feitiçaria, e como negar seus poderes se mostrou ineficaz, ele mudou de estratégia e passou a tentar justificar a feitiçaria com histórias inventadas. Depois, seu segundo método de defesa é curar, com uma raiz qualquer, a menina que ele supostamente havia enfeitiçado (Lévi-Strauss, 2017, p. 172). A situação se complica de tal modo que a cada história inquirida pelo júri, ele acaba se vendo na situação de provar mais ainda como funciona seu envolvimento com feitiçaria, chegando ao extremo de ter que demonstrar publicamente seus métodos: “E assim o vemos construir progressivamente o personagem que lhe é imposto”. Ele fez isso a tal ponto que começa a gozar das performances que faz para sua audiência, convencendo a todos de seus truques. Assim é possível perguntar: “em que medida ele não se transformou realmente num feiticeiro?” (Lévi-Strauss, 2017, p. 174-175). A situação aqui, avança um passo em relação à anterior, o grupo duvida do suposto feiticeiro também sem colocar a existência da magia em questão, mas agora essa dúvida impõe progressivamente o personagem de feiticeiro ao menino que à partida não era realmente um feiticeiro.

A terceira narrativa é sobre Quesalid, indivíduo de língua kwatiutl, que no intuito de desmascarar os feiticeiros, começou a frequentá-los e aprender suas técnicas. Entretanto, se torna um xamã muito bem sucedido ao longo de seu experimento, ainda que utilize uma técnica que é sabidamente um embuste: cospe uma penugem que escondeu previamente no canto da

boca junto com um pouco de sangue que obtém mordendo as gengivas, exibindo-a como um extração da causa da doença. Curando seus pacientes e desmascarando falsos xamãs, ele próprio ficou a meio caminho entre ser um verdadeiro xamã e não ser: “o negativismo radical dera lugar a sentimentos mais matizados. Existem xamãs de verdade. E ele próprio? Quando o relato termina, não se sabe” (Lévi-Strauss, 2017, p. 175). Se nos outros dois exemplos a dúvida é dirigida do grupo ao indivíduo, aqui é invertida a orientação, ela vai do indivíduo ao grupo, e termina com a crença do indivíduo realmente se estabelecendo. Seu motor é a imagem igualmente duvidosa do embuste que ele apresenta.

Observamos que os três relatos vão progredindo conforme um esquema onde o grupo torna o indivíduo um feiticeiro, mas na história de Quesalid a dúvida efetivamente inverteu seu sentido. O final do texto leva ao psicanalista como quarto caso, surgindo como o último de uma série de feiticeiros que “transforma seus tratamentos em conversões”, de modo que o tratamento apenas consiste na “reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas” (Lévi-Strauss, 2017, p. 185). A dúvida está completamente do lado do indivíduo neste caso também. Esse efeito de *conversão* é fruto da ideia de que é preciso se submeter a uma análise para testemunhar o inconsciente, e portanto todo analista tem ele próprio que passar por uma análise. Já abordamos no primeiro capítulo como Lacan está diretamente envolvido na problemática da formação analista em seu ensino, ao considerar que seu próprio seminário seguia os princípios de uma análise, o que contextualiza toda a teorização sobre os efeitos de seu ensino na audiência.

Para Lévi-Strauss (2017, p. 181), o que o xamã apresenta ao grupo, em cada história, “é sempre um repetição, por parte do xamã, do “chamado”, isto é, da crise inicial que lhe trouxe a revelação de sua condição”. Essa crise é fundamentalmente uma ab-reação: “o xamã não reproduz ou encena apenas determinados acontecimentos, ele os revive efetivamente, em toda a sua vivacidade, originalidade e violência” (2017, p. 181). Esse termo que a psicanálise utilizou para falar da cura de seus próprios pacientes, Lévi-Strauss (2017, p. 182) aplicará ao próprio xamã:

E é preciso que, tanto quanto o doente e o feiticeiro, o público participe, pelo menos em alguma medida, da ab-reação, essa experiência vivida de um universo de efusões simbólicas cujas “iluminações” o doente, porque doente, e o feiticeiro, porque psicopata (ambos dispondo, portanto de experiências não integráveis de outro modo), podem fazê-los entrever, de longe.

Deixando assim o xamã do lado do pensamento patológico que “dispõe de um excedente de significante”, e o público do lado do pensamento dito normal que “sempre sofre de uma deficiência de significado” (Lévi-Strauss, 2017, p. 182), ele continha já em seu texto a assimetria que abordamos no caso de Lacan e do ritual Guna. Isso permite a Lévi-Strauss ler esse processo de projeção como um processo baseado na demanda do coletivo de significações:

Graças à colaboração coletiva na cura xamânica, chega-se a um meio termo entre essas duas situações. Na doença, que o pensamento normal não compreende, o psicopata é

convidado pelo grupo a investir uma riqueza afetiva que não tem objeto de aplicação. Surge um equilíbrio entre o que é na verdade, no plano psíquico, a um tempo oferta e demanda (...). (Lévi-Strauss, 2017, p. 182).

De toda a seção *Magia e Religião*, esse é, sem dúvida, o artigo mais crítico à psicanálise, “que acaba reduzindo o tratamento a uma fabulação” (Lévi-Strauss, 2017, p. 185). O xamã “readapta o grupo a problemas predefinidos, por intermédio do doente, enquanto a psicanálise readapta o doente ao grupo, por intermédio de soluções novas”. Lévi-Strauss (2017, p. 183) dirá: “inquietante evolução que tende, há alguns anos, a transformar o sistema psicanalítico, de corpo de hipóteses científicas (...) em uma espécie de mitologia difusa que embebe a consciência do grupo”. Mais uma vez, o autor propõe inserir a psicanálise como uma variante de uma mitologia. Entretanto, sua leitura das relações de economia simbólica entre o xamã e sua audiência é compatível com o mecanismo que salientei, onde o orador xamânico/psicanalítico tenta mobilizar ativamente uma audiência que demanda seu excedente significante a participar da experiência de *ab-reação* simbólica, que nada mais é que economia de oferta e demanda entre a deficiência de significado e este mesmo excedente significante.

3. Tirésias, padroeiro dos psicanalistas

3.1. A regressão infinita dos mitos

Como compreender a noção de que o pensamento psicanalítico replica a dinâmica do pensamento mítico? Na abertura de seu *O cru e o cozido* (1964), Lévi-Strauss (2021, p. 32) nota que o mitólogo que traduz os mitos uns pelos outros se vê forçado a “imitar o movimento espontâneo do pensamento mítico (...) se curvar às suas exigências e respeitar seu ritmo”. Observa que o próprio pensamento do mitólogo adquire a dinâmica do mito: “constituindo dele uma imagem homóloga, mas sem jamais conseguir fundir-se com ele”. Assim, as próprias *Mythologiques* lévi-straussianas se transformam no mito da mitologia:

Como os mitos se fundam, eles próprios, em códigos de segunda ordem (sendo os de primeira ordem àqueles em que consiste a linguagem) este livro forneceria o esboço de um código de terceira ordem, destinado a garantir a tradutibilidade recíproca de vários mitos. Por essa razão, não é equivocado considerá-lo como um mito: de certo modo, o mito da mitologia. Mas, tanto quanto os outros códigos, este não é inventado ou recebido de fora. É imanente à própria mitologia, onde apenas o descobrimos” (Lévi-Strauss, 2021, p. 41)

Mas então que mito Lévi-Strauss replica? Francisco Vaz da Silva, em *Folklore into Theory: Freud and Lévi-Strauss on Incest and Marriage* (2007) e *Metamorphosis: The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales* (2002), demonstrou que Lévi-Strauss replica a lógica da psicanálise freudiana. A ideia de que o código de terceira ordem poderia esgotar o poder gerador do mito porque revela sua estrutura, seria de franca inspiração freudiana:

Além disso, é digno de nota que Lévi-Strauss reivindica o despojamento do mito de sua capacidade gerativa, ao trazer sua estrutura à consciência — assim como Freud propôs neutralizar o poder gerativo da libido reprimida, “transformando o que é inconsciente em consciente” (Vaz da Silva, 2002, p. 239).

Acrescentamos outra afirmação de Lévi-Strauss (2021, p. 32) sobre o mitólogo para reforçar essa comparação: “no esforço de interpretação, seu papel [do mitólogo] é dar ao mito uma forma sintética e impedir que se dissolva na confusão dos contrários”. Esta é a exata atitude da formação dos sintomas neuróticos: “dois impulsos antagonistas praticamente se conciliam em formações de compromisso” (Freud, 2013, p. 106). Com isso temos uma simetria entre os aspectos dinâmicos e econômicos da metapsicologia freudiana e da análise estrutural dos mitos. Ainda é preciso acrescentar a essa descrição uma simetria no que diz respeito aos aspectos topológicos das duas teorias. Essa aproximação acontece se tomarmos como exemplo a ideia freudiana de que o sujeito se relaciona com seus próprios processos psíquicos inconscientes como se fossem processos psíquicos de uma outra pessoa:

Além disso, a afirmação de Lévi-Strauss de que não importa se nas *Mitológicas* é o pensamento dos índios americanos que toma forma através da mente de Lévi-Strauss ou o pensamento de Lévi-Strauss que toma forma através da dos ameríndios, pois na verdade são os dois pensamentos operando um sobre o outro que contribuem para trazer à tona a estrutura da mente humana, na verdade desenvolve a ideia de Freud de que temos a mesma relação com nossos próprios processos psíquicos inconscientes “como temos com um

processo psíquico em outra pessoa, exceto que é de fato um dos nossos” (Vaz da Silva, 2002, p. 239-240).

Vaz da Silva está se referindo à tradutibilidade mútua dos sistemas mitológicos, onde Lévi-Strauss reconheceu um título de Paul Ricoeur sobre seu método: “kantismo sem sujeito”. As suas análises visam a que certos “sistemas de verdade se tornem mutuamente convertíveis, podendo, pois, ser simultaneamente admissíveis por vários sujeitos”, e na linguagem de Lévi-Strauss (2021, p. 40), dizer vários sujeitos é o mesmo que dizer: “independente de todo e qualquer sujeito”. Por isso, quando tenta decifrar o pensamento ameríndio é indiferente que “o pensamento dos indígenas tome forma sob a operação do meu [Lévi-Strauss], ou o contrário” (2021, p. 43).

Essa ideia de que o mito prescinde do sujeito vai gerar conhecidas colocações, aquela que diz “os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia”, e a outra que diz “os mitos se pensam entre si”. Ele reconhece nessa elaboração uma ideia indígena: conta a história de um Karajá que recebia confiantemente a transformação de um mito narrado de aldeia em aldeia sem se espantar com suas contradições, e em nota de rodapé conta que os Ojibwa consideravam os mitos seres pensantes (Lévi-Strauss, 2021, p. 41). Mas ele havia já formulado a ideia muito anteriormente em “L’art de déchiffrer les symboles en quatre leçons (à suivre ou à ne pas suivre)” (1954):

Na verdade, o mitólogo deve se entregar a um jogo muito perigoso, se não está consciente de quando terminá-lo: colocar seus próprios mecanismos intelectuais à disposição do esquema tradicional, deixá-lo viver e operar esta misteriosa alquimia que através dos continentes e dos milênios lhe valeu a solidez e a perenidade. (Lévi-Strauss, 2002, p. 11)

Um exemplo disso é a hipótese de que Freud, em *Totem e Tabu* [1912-1913], replica a estrutura narrativa de um antigo ciclo mítico, O Matador de Dragão, que descreve o ato pelo qual o herói, às vezes substituído por um grupo de irmãos, mata e incorpora o monstro que o gerara, tomando o seu lugar (Vaz da Silva, 2002, p. 163-165; 2007, p. 3). Em *Totem e Tabu* Freud pretende lançar um raio de luz no estado social primevo (Freud, 2012, p. 193, p. 195). Essa iluminação psicanalítica decorre da experiência psicanalítica com os neuróticos, e resulta no seguinte acontecimento:

Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem, eis aí o que se acha” (...) Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. (...)

No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriou-se de parte de sua força (...)

Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se de mulheres então liberadas. Assim criaram a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo (Freud, 2012, p. 216-217).

Se percebe a replicação involuntária de um padrão mítico aqui, e a causa disso é o efeito psicológico que Lévi-Strauss chamou de **ilusão arcaica**. Freud, no auge de seu preconceito eurocêntrico, se voltou para o que concebeu como as tribos “mais atrasadas e miseráveis, as dos aborígenes do mais novo continente, a Austrália”, ele teria descoberto que estes “estabeleceram por meta, com enorme cuidado e penosa severidade, o impedimento de relações sexuais incestuosas”, e assim começa a construir sua hipótese (Freud, 2012, p. 18-19). A equivalência entre o patológico, o infantil e o indígena, consiste naquela ilusão que em *As estruturas elementares do parentesco* (1949), doravante *Estruturas*, Lévi-Strauss (2012a, p. 127) chama de “uma imagem mais ou menos metafórica da infância da humanidade”. Assim, para Lévi-Strauss (2012a, p. 237), *Totem e Tabu* não passaria de um mito, e não uma verdadeira análise dos mitos: “Em um caso, remonta-se da experiência aos mitos, e dos mitos à estrutura [análise de mitos]. Em outro, inventa-se um mito para explicar os fatos [Totem e Tabu]⁵⁴”.

Mas a regressão infinita dos mitos prossegue, Vaz da Silva, (2002, p. 241-242; 2007, p. 12–13) faz notar que Lévi-Strauss defende que a vida social decorre do interdito do incesto, porém reconhece que as sociedades que instituíram a mais ousada fórmula de troca generalizada - o casamento matrilateral - permaneceram obcecadas por uma fórmula de troca com pendor incestuoso - o casamento parilateral. Isto é, “observa-se que o comprimento do ciclo [da troca generalizada] está na razão inversa de sua segurança”, desse modo, o casamento com a prima cruzada matrilateral, que é a forma simples da troca generalizada “a todo momento está ao bordo da falência, se falharem a unanimidade do consenso e observância coletiva das regras” (Lévi-Strauss, 2012a, p. 493-494). Como consequência, o casamento patrilateral, que em vez de gerar a troca em uma única direção - como vimos no capítulo 1.3. - inverte a direção da troca na geração seguinte devolvendo uma mulher ao grupo doador, “constitui o perigo sempre presente, mas também a irresistível tentação de um “incesto social”” (2012a, p. 496). Ora, Lévi-Strauss (2012a, p. 535-536) simplesmente replica aquilo que ele próprio disse de Totem e Tabu: “consegue explicar não por que o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado”.

Podemos perceber que o mito recebido por um intérprete pode se replicar involuntariamente, a despeito de sua interpretação, em um processo de regressão infinita. Acredito que Vaz da Silva (2002, p. 5-6) possui uma excelente hipótese sobre um dos motores de deformação desse processo, quando diz que um contador de histórias está diante do compromisso de traduzir uma história para sua audiência, nos termos desta, e de modo que esta possa compreendê-la em seus próprios eventos da vida cotidiana. Também é o que compreendo da afirmação do psicanalista Martin Mezza que analisou o fenômeno da *ilusão arcaica* em psicanálise no livro *Dos (pre)conceitos freudianos para uma psicanálise por vir* (2022):

⁵⁴ Colchetes inseridos por mim.

Freud opera, talvez melhor do que ninguém, com o preconceito eurocêntrico da modernidade: o eu adulto, racional e civilizado, não pode sofrer por esses insignificantes perigos. Não falam para vocês: já estão grandes para isso! Tem que crescer...? Em definitiva, Freud articula magistralmente, com uma incomparável potência heurística, o senso comum do século XIX e o torna um universal antropológico: a criança é o pai do homem (Mezza, 2022, p. 28).

Se pudermos considerar essa hipótese, estaremos na mesma relação de oferta e demanda com que Lévi-Strauss abordou o problema do xamã e sua audiência, e que vimos no capítulo passado. A demanda da audiência influencia o tradutor mesmo quando um teórico. Assim, entre a estrutura do mito recebido, e a demanda da audiência, há uma “formação de compromisso” que deforma o mito sem esgotá-lo, replicando sua estrutura. A isso se chama também “eficácia simbólica”, como bem observou Vaz da Silva em “Tradition without end” (2012, p. 45-46).

Retomando os problemas da transmissão hereditária da neurose que vimos no mito individual do “homem dos ratos”, poderíamos estar diante de um fenômeno de transmissão com uma cadeia de indivíduos muito mais longa do que aquela que nos liga exclusivamente a nossos pais ou a nossa infância. Isso afinal seria responder, fundamentado na ordem simbólica e não mais biológica, a interessante questão que Freud levantou em em *Totem e Tabu*:

Mas então podemos supor que nenhuma geração é capaz de esconder eventos psíquicos relevantes daquela que a sucede. Pois a psicanálise nos ensina que cada qual possui, em sua atividade mental inconsciente, um aparelho que lhe permite interpretar as reações das outras pessoas, isto é, desfazer as deformações que o outro realizou na expressão de seus sentimentos. Por essa via de compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e estatutos deixados pela relação original com o pai primevo, também as gerações posteriores podem ter assumido esta herança afetiva (Freud, 2012, p. 241).

Pretendo prosseguir com esse argumento ao longo do capítulo demonstrando que Lacan se apropria de um caso particular de troca generalizada estudado por Lévi-Strauss em seu *As estruturas elementares do parentesco* (1949), ao mesmo tempo que replica um outro esquema, também presente no “Matador de dragões”, que é aquele de Tirésias. Veremos que este personagem, que é o sábio enigmático da tragédia de Édipo, tornou-se mulher após ver duas serpentes acasalando e matar a fêmea, e sete anos depois, volta a ser homem após matar uma serpente macho na mesma cena, além disso, teve seus ouvidos limpos pela serpente Erictônio, adquirindo a capacidade de compreender a linguagem dos pássaros: “a cada vez ele se torna o herdeiro de um aspecto da natureza complexa e ambissexual da serpente” (Vaz da Silva, 2002, p. 75). Assim, veremos que Tirésias é um bom modelo para elucidar o que foi feito de Édipo em Lacan, e que ele surgirá já em sua apropriação dos sistemas de parentesco lévi-straussianos.

3.2. O esquema L e a fórmula canônica dos mitos

Em *A oleira ciumenta* (1985), Lévi-Strauss fará ressurgir a fórmula canônica das transformações míticas expressa pela primeira vez em “A estrutura dos mitos” (1955). Esta ressurgência dá-se a propósito de um ciclo de mitos Jivaro sobre a origem da olaria, que Lévi-Strauss considera uma antecipação indígena de *Totem e Tabu*: “foi o *Totem e Tabu* inteiro, que com um bom avanço os Índios jívaros anteciparam” (Lévi-Strauss, 2023, p. 199).

Retenha-se o seguinte: “Foi com o barro que o Criador formou Nantu, a lua, que se casará com o sol [Etsa]: foi com argila modelada que fabricou um filho que Noitibó destruiu quase em seguida.” (2023, p. 29). O cadáver do filho, Nuhí, dá origem à argila. A queda do céu de Nuhí vem a se completar em uma série de transformações em outras variantes: como quando o Noitibó é uma mulher, Aohô, que provoca uma disputa entre dois homens, o Sol e o Lua. O último, com ciúmes, soprou o Sol para cima e quando Aohô tentou subir ao seu encontro, “cortou o cipó que unia os dois mundos”, fazendo-a cair com “um cesto de argila de que servem as mulheres para fazer a loiça de barro” (2023, p. 21). Esse é o motivo pelo qual “os Jívaros não param de se combater mutuamente e de combater a propósito das mulheres” (2023, p. 22). Em outra versão, é uma das duas mulheres de Lua, que rejeitada por o alimentar mal, ao cair do cipó se transforma em argila (2023, p. 23), de modo que temos “a mulher Noitibó, criadora involuntária da argila de olaria” em uma ponta da transformação e na outra “Mika, o pote de barro” (2023, p. 87).

A fórmula canônica, $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa-1(y)$ explica esta transformação. A questão inicial é⁵⁵: Que relação pode haver entre a função de olaria, (Fy) a função de ciúme conjugal (Fx) e o Noitibó (a)? Lévi-Strauss nota que o Noitibó precisa desaparecer para a argila se torna um bem disponível na humanidade, é sua queda do céu, ou de algo que ele derruba, que permite o acesso à Olaria: “os humanos só podem ter o barro porque ela próprio o perde” (Lévi-Strauss, 2023, p. 66).

O resultado é que a conceção entre essas duas funções se faz com um termo que só pode possuir o dualismo de natureza próprio ao trickster: Para os Jívaros, uma entidade feminina, Mika, é a patrona da olaria, porque a argila tem uma alma feminina, que demonstra uma ternura ciumenta e intriguista com seus alunos (Lévi-Strauss 2023, p. 29, p. 33, p. 36). Podemos escrever essa transformação como $Fy(b) \gg Fx(b)$, que já vimos no início do nosso trabalho.

Mas a segunda transformação, $Fx(a) \gg Fa-1(y)$, exige mais explicações porque há uma inversão dos valores de termo e função, e um termo sofre uma negatização. Podemos afirmar que a transformação de uma função em termo decorre da função de olaria cumprida pela mulher, $Fy(b)$, não ter correspondente em nenhum termo avícola neste ciclo de mitos. Na ausência do termo que cumpriria essa função entre os Jívaros, este termo pode subsistir como

⁵⁵ “Que relação pode haver entre a olaria, o ciúme conjugal e o Noitibó?” (Lévi-Strauss, 2023, 30).

uma casa vazia, como é a função de outro pássaro, o João-de-Barro, em relação a sua posição de mestre oleiro, construtor de ninhos, que figura nos mitos de outros povos como ave alegre que salva os homens através da olaria (Lévi-Strauss, 2023, p. 59-64). Nos termos de Lévi-Strauss (2017, p. 67): “Quanto ao Forno, não pode ter o papel de termo, já que não figura como tal nos mitos do Noitibó”.

Que ao Noitibó seja permitido estar na origem da Olaria deduz-se do fato de que o João-de-barro é um mestre oleiro de vida conjugal estável e hábitos diurnos, hábitos que se opõem aos do Noitibó que não constrói ninhos, é solitário e possui hábitos noturnos (Lévi-Strauss, 2023, p. 21-29, p. 59-64). Tal como no caso do mito pawnee do menino grávido, a inversão simétrica constitui uma forma de identidade. Esse procedimento, “liga os mitos Jivaro relativos à cerâmica a outro grupo de mitos situados em sua vizinhança, mas provenientes de povos diferentes” (Scubla, 1998, p. 18, p. 100). Para Scubla (1998, p. 158-159), a fórmula revela “a impossibilidade de autopoisição” do sujeito, que precisa de um anti-sujeito para se pensar: “nenhum grupo humano pode fechar-se numa perfeita autossuficiência”.

Mas essa manobra que leva um mito ao seu inverso consiste no exato procedimento que Lévi-Strauss identifica na passagem que à grande escala *Mitológicas* fez com que pudesse saltar “da América do Sul para a América do Norte, graças a mitos *invertidos* cuja significação era *idêntica*”⁵⁶ (Lévi-Strauss, 2008, p. 609). O procedimento de inversão simétrica dos mitos de Lévi-Strauss, definido nesses termos, parece ser a exata mesma formulação lacaniana, segundo qual *o emissor recebe do receptor sua própria mensagem do Outro de forma invertida*: “por exemplo, quando por um ‘Tu és minha mulher’ um sujeito marca-se como sendo o homem do *conjugo*” (1998, p. 299).

Para compreender essa elaboração, evocamos o chamado esquema L (ver figura 1), de franca inspiração lévi-straussiana, e ao lado, o esquema de parentesco que o inspirou. Scubla

⁵⁶ Vemos isso no M130 de *O cru e o cozido* (1964), que figura um mito Kalina onde uma velha rouba um peixe da rede de seu genro, e este vinga-se instigando os peixes a devorarem a parte inferior de seu tronco, restando a superior que subiu aos céus para se tornar estrela [a constelação Cabeleira de Berenice], e para se vingar originou a estação seca que prejudica a pesca (2021, p. 308-309). Um mito Tukuna M354 de *A origem das maneiras à mesa* (1968) inverte inteiramente a situação, pois agora a mulher é uma excelente pescadora que se separa voluntariamente da metade inferior de seu corpo para pescar, sendo ela própria a nora de uma sogra [velha] que lhe impede de voltar à sua metade inferior do corpo, e por isso ela se agarra às costas do marido e agora impede-o de comer (2006, p. 19-20). Ambos utilizam o mesmo código, entretanto invertem a mensagem: “para ser interpretável é preciso que o mito tukuna do caçador Monmaneki (M354) transmita a mesma *mensagem* que os mitos sobre a origem de Orion e das Plêiades, utilizando o *léxico* por intermédio do qual o mito kalina sobre a origem da Cabeleira de Berenice transmite uma *mensagem oposta*. Consequentemente, quando se passa de um grupo para o outro, o código permanece idêntico, os termos diferem ou as mensagens se invertem. A fórmula só vale, entretanto, para a parte central de M354, dedicada, como vimos, à origem absoluta dos peixes e à abundância relativa da pesca”. (Lévi-Strauss, 2006, p. 45)

(2009, p. 47, p. 50) recorda que esse esquema foi contemporâneo do aparecimento da fórmula canônica em Lévi-Strauss, numa época em que os dois autores colaboraram com o matemático Georges Guilbaud de modo que “são de fato do mesmo fundo intelectual”, e que além disso, a fórmula canônica foi utilizada por Lacan em 1953, no “Mito individual do neurótico” (1953), antes mesmo da sua publicação em 1955, em “A estrutura dos mitos”.

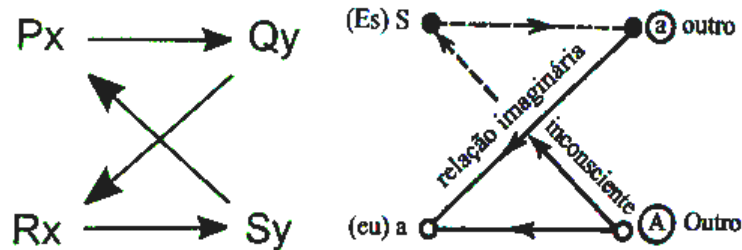


Figura 1 – Colagem de imagens das obras *As estruturas elementares do parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 220) e *Escritos* (LACAN, 1998, p. 58). *Composição do autor.*

Este esquema foi elaborado a propósito do sistema de parentesco Murngin, do povos Yonngu, pelo matemático André Weil. Representa quatro grupos (P, Q, R, S) organizados em metades (x, y), havendo um dualismo de troca recíproca, subjacente ao esquema quaternário de troca generalizada, de onde já vimos derivar a operação dos *tricksters* (Lévi-Strauss, 2012, p. 228). É assim que deve ser compreendido o esquema L: o sujeito (S) e seu eu (a) trocam de forma assimétrica com o Outro (A) e seu outro (a), porque muito mais vetores saem da alteridade do que do lado do sujeito.

Na aplicação que Lacan faz desse esquema ao caso Dora, atendido por Freud, o pai de Dora — estando em um relacionamento com uma Sra. K — permite que sua filha seja cortejada pelo marido desta, Sr. K.. Segundo Lacan, encontramos na dimensão imaginária (o eixo a-a'-A) a sua revolta: “meu pai me vende a um outro”, estando Dora na posição a (ego), o pai na posição (A) Outro absoluto, e o Sr. K na identificação imaginária a — com quem Dora se identifica — no seguinte circuito de objeto: “pode admitir que seu pai ame nela, e por ela, aquilo que está para além, a Sra. K”, mas apenas se em contrapartida o Sr. K ocupa a função inversa equilibradora, “que Dora seja amada por ele na medida em que sua mulher representa alguma coisa para ele” (1995, p. 41). Aqui, a Sra. K revela a verdadeira questão de Dora: “O que é uma mulher?”, e que ela interroga desde seu próprio pai como Outro: “O que é que meu pai ama na Sra. K?” (Lacan, 1995, p. 143-144). As reivindicações de Dora apenas iniciam quando o Sr. K lhe confessa não ter nada com a Sra. K, rompendo assim o circuito da troca social incestuosa.

Esse Outro é o “lugar de onde lhe pode ser formulada a questão de sua existência”, essa é a questão “concernente ao seu sexo e sua contigência no ser, isto é, a ele ser homem ou mulher, por um lado, e por outro, ao fato que poderia não sê-lo”, como se vê bem no processo de feminização e gravidez masculina tão presente nos mitos e na interpretação das neuroses.

Eis o papel do analista: “enquanto psicanalistas somos mesmo assim preparados para tentar esclarecer os infelizes que, eles sim, colocaram-se questões. Estamos certos de que os neuróticos se puseram uma questão” (Lacan, 1988, p. 236). O sujeito não é simplesmente o sujeito da cognição, mas de uma questão que se coloca “*no lugar* do sujeito, ou seja, nesse lugar, ele coloca a questão *com* o sujeito, tal como se enuncia o problema *com* uma caneta” (Lacan, 1998, p. 524).

No contexto da fórmula canônica do mito, Mauro Almeida define esse procedimento como uma abdução, a tentativa de encontrar uma pergunta para uma resposta:

Em outras palavras, o que a fórmula realmente pede não é uma resposta para uma pergunta como “Se sabemos que 2 está para 4, assim como 4 está para x , que número é x ?”. Em vez disso, trata-se de achar uma pergunta para uma resposta: “Se sabemos que 4 é o resultado de uma operação F aplicada a 2, qual é a operação F que satisfaz essa condição?”. (Almeida, 2021, p. 219-220)

Em um outro caso, popularmente referido como “O Homem dos Lobos”, Sergei Pankejeff recebeu este nome devido a um sonho de infância, analisado com Freud em vida adulta, tendo o seguinte conteúdo: despertou angustiado nas vésperas de seu quarto aniversário, quando sua janela se abre sozinha revelando estar sendo observado por seis ou sete lobos brancos com grandes caudas de raposa, sentados bem quietos no alto de uma nogueira (Freud, 2010c, p. 41-42). A interpretação do sonho se baseia em uma extensa inversão dos elementos mantendo a simetria do sonho: o branco dos lobos na verdade são ovelhas brancas que ele visitou no dia anterior, e suas longas caudas compridas na verdade remetem a uma história que o avô contava sobre um lobo que teve a cauda cortada por um alfaiate, o fato de os lobos estarem *em cima* da árvore na verdade remetem ao facto de que os lobos tentavam se vingar do alfaiate enquanto esse é que se refugiava *em cima* da árvore, portanto os lobos da história estavam *em baixo*, e estarem em número de seis ou sete remetia à história do “Lobo e os sete cabritinhos” onde os cabritinhos é que estão em número de sete, dos quais seis são devorados pelo lobo (Freud, 2010c, p. 43-49). A partir dessa memória concreta, Freud avança, reconstruindo o conteúdo do sonho:

E se outro elemento enfatizado pelo sonhador fosse também deformado por uma inversão ou transposição? Então, em vez de imobilidade (os lobos estão sentados quietos, olham para ele, mas não se mexem) seria: o mais forte movimento. Ou seja, ele acordou de repente e viu uma cena de forte movimentação à sua frente, a qual olhou tenso e com atenção. Num caso a deformação consistiria na troca de sujeito e objeto, atividade e passividade, ser olhado em vez de olhar, no outro caso numa transformação no contrário: repouso em vez de movimento. (Freud, 2010c, p. 49).

O procedimento resulta na seguinte reconstrução da cena traumática: quando tinha quatro anos, no dia em que viu as ovelhas, o menino teria também observado cães pastores no

coito, depois a cópula real dos cães foi transferida para uma cópula fantasiada, onde ele teria visto a relação sexual dos pais quando tinha um ano e meio e dormia no quarto destes por conta de uma malária⁵⁷: “Sendo tão jovem, foi no entanto capaz de substituir uma impressão dos quatro anos por um trauma fantasiado com um ano e meio” (Freud, 2010c, p. 81). A dinâmica mítica do desenvolvimento desse sonho é especialmente acentuada, Freud o publicou anteriormente em um título, “Sonhos com material de contos de fadas” (1913), sua fobia de lobos remetia à imagem de um livro de contos de fadas que a irmã mais velha utilizava para lhe assustar: “Nessa figura o lobo estava erguido, com uma pata à frente, as garras à mostra e as orelhas alertas. Ele acha que essa imagem serviu de ilustração à história da Chapeuzinho Vermelho” (2010d, p. 296). Esse evento traumático teria dado início a um processo de deslocamento “da postura passiva diante da mulher à mesma perante o pai”, de modo que “a posição do lobo nesta ilustração podia ter lhe lembrado a do pai na cena primária” (Freud, 2010c, p. 39, p. 55).

Assim, não só o paciente se identificou a uma postura feminina, reforçada por um sentimento de rivalidade com a irmã mais velha pela estima dos pais, mas também identificou o pai como exemplo de gravidez masculina por meio do tema da devoração do lobo, evocada pelo insulto afetivo da ameaça brincalhona onde o adulto diz à criança: “vou te comer” (2010c, p. 46). Com isso evocava na fantasia da criança a questão: “as crianças eram tiradas da barriga do lobo. Então o lobo era um ser feminino, ou os homens podiam também ter crianças no corpo?” (2010c, p. 36). Como resultado final: “Essa meta feminina sucumbiu agora à repressão e era obrigada a ser substituída pela angústia diante do lobo” (2010c, p. 65).

No livro 3 de seu *Seminário*, em um lição dada dois meses antes da conferência de Lévi-Strauss sobre o menino grávido, Lacan (1988, p. 201) discutia o problema da fantasia neurótica de gravidez masculina: “Observem que nós nos encontramos aí diante de alguma coisa de singular - a mulher se interroga sobre o que é ser uma mulher, da mesma forma que o sujeito macho se interroga sobre o que é ser uma mulher”. Curiosamente o problema da feminilidade parece ser posto tanto para o homem quanto para a mulher. Além disso, essa equivalência entre o aparelho excretor e o aparelho reprodutivo não está esquecida do comentário de Lévi-Strauss sobre o mito do menino grávido, por meio de uma oposição: o jovem, que em tudo se opõe ao velho, utiliza magias de origem animal para matá-lo com uma constrição abdominal, em oposição simétrica ao velho que o enfeitiçou por magia vegetal para deixá-lo grávido (1956, p. 703).

Se é mais difícil perceber as trocas incestuosas envolvidas no caso do “homem dos lobos”, podemos referenciar nosso esquema L ao modelo da castração. No livro 4 de seu

⁵⁷ Evidentemente, diversos detalhes da análise de Freud vem auxiliar suas interpretações, entretanto interessa aqui aquela dinâmica da inversão simétrica que auxilia a interpretação do sonho.

Seminário, ao analisar o caso de Freud “A jovem homossexual”, ele faz a castração funcionar no esquema L como um modelo de troca: a Mãe imaginária (S), troca seu pênis imaginário (a) por uma criança real (a’) do Pai simbólico (A) (Lacan, 1995, p. 126). Toda essa releitura implica uma tradução lacaniana do esquema de parentesco lévi-straussiano nos termos de sua teoria sobre o objeto *a* e o falo, que podemos identificar plenamente no livro 10 do *Seminário*, onde se diz que de uma maneira velada, quem circula nas trocas é o falo do homem, e não as mulheres:

Na troca social, o sujeito masculino circula, reduzido a ser portador do falo. É isso que torna a castração necessária numa sociedade socializada, onde há proibições, sem dúvida, mas também, e acima de tudo, preferências, como nos assinalou Claude Lévi-Strauss. O verdadeiro segredo, a verdade de tudo o que ele faz girar na estrutura em torno da troca das mulheres, é que, por trás da troca das mulheres, os falos vêm satisfazê-las. (2005b, p. 101)

A tradução lacaniana do esquema lévi-straussiano conduz à mesma mensagem invertida da fórmula canônica, e descreve seu funcionamento nos termos das trocas sociais, mas mobiliza alguns outros elementos míticos. O primeiro deles é o de que o circuito da troca não acontece de maneira completa: “Entre S e A, a fala fundamental que a análise deve revelar, temos a derivação do circuito imaginário, que resiste à passagem daquela. Os pólos imaginários do sujeito, *a* e *a’*, recobrem a relação dita especular” (Lacan, 1988, p. 189). Isso nos é dito justamente no livro 3 do *Seminário* quando ele aborda a questão da histeria como a questão que interroga para ambos os gêneros: o que é ser uma mulher? Ora, do ponto de vista masculino, temos um sujeito que precisa sair do campo visual/especular para aceder a um enigma sobre o feminino, e podemos ver mesmo uma transição identificatória para feminilidade decorrente de uma gravidez neurótica. Isso está em todos casos masculinos abordados: homem dos ratos, homem dos lobos, menino grávido Pawnee e inclua-se também o pequeno Hans, que tinha um filho imaginário, “Lodí” decorrente de sua teoria de concepção anal (Freud, 2015, p. 264). Veremos que este é o esquema implicado no mito de Tirésias, onde perder a visão é correlativo de um processo de feminização, e de um acesso à verdade do enigma do gozo feminino. Por outro lado, a fórmula canônica dos mitos, de onde partimos, implica que a mediação entre um sujeito e sua mensagem invertida se faça por um *trickster*, que inicialmente se opõe em valor de função (y) ao termo inicial (x), mas que deve absorver a função (x) em um dualismo funcional. Quero propor que para Lacan, quando este esquema de Tirésias é mobilizado, seu *trickster* é necessariamente um figura feminina ambígua.

3.3. A decapitação do sujeito, cegueira e feminização

Para seguir, podemos partir da leitura que Lacan faz do sonho de Freud (2012, p. 127-129), A injeção de Irma, publicado pelo próprio em *A interpretação dos sonhos* (1900).

Lacan (2010, p. 204-205) conta que esse sonho tratava do “desejo de descartar sua [de Freud] responsabilidade no fracasso do tratamento de Irma [sua paciente]⁵⁸”, não só diante “das chacotas da roda dos conhecidos e inclusive da oposição que ele encontrou a propósito desse tratamento”, mas também diante da paciente porque naquela altura acreditava que “quando o conflito fundamental da neurose é descoberto, basta propô-lo ao sujeito, que o aceita ou não. Se não aceita, a culpa é dele, é um feio, um malvado, um mau paciente”. Segundo a leitura que Lacan (2010, p. 208) faz de Freud este seria “o sonho dos sonhos, sonho inicial, típico”. No mesmo sentido em que falamos sobre mito da mitologia, esse sonho implica a própria verdade sobre o inconsciente enquanto uma fala que fala no sujeito para além dele. Assim diz Lacan (2010, p. 233) emprestando sua voz a Freud em seu seminário:

Sou aquele que quer ser perdoado por ter ousado começar a sarar esses doentes, que até agora não se queria compreender e que se proibia a si mesmo sarar (...) Quero não ser isto. Em lugar de mim há todos os outros. Sou apenas o representante deste vasto, vago movimento que é a *busca da verdade onde, eu, me apago*⁵⁹. (...) E justamente na medida em que eu desejei demais, em que participei desta ação, em que quis ser o criador, não sou o criador. O criador é alguém maior que eu. É o meu inconsciente, é esta *fala que fala em mim, para além de mim*.

Eis o sentido do sonho. (Lacan, 2010, p. 233)

Note-se duas coisas aqui. A primeira é que Lacan efetivamente replica um procedimento que já vimos nas observações de Severi a propósito do xamanismo Guna: ele empresta sua voz a outros seres, e neste caso, ao próprio Freud, já falecido. Tal procedimento estilístico não é uma exceção em seu estilo. Na conferência “A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise”, proferida em 1955, ele interpreta a própria verdade: “Sou para vós, portanto, o enigma daquela que se esquiva tão logo aparece (...) Homens, escutai, eu vos dou o segredo! Eu, a verdade, falo.” (1998, p. 412). Essa verdade que fala é precisamente aquela que Lacan diz que Freud procura em seu sonho, e é ela que responde a pergunta que a eficácia simbólica deve levantar ao final do procedimento, “a pergunta geral é: quem fala”, diz Lacan (1998, p. 412).

Este argumento poderia ser acusado de exagero se em seu estilo, o próprio Lacan não reconhecesse o interesse de seu procedimento estilístico. Mas ele o faz em “A ciência e a verdade” (1965), quando admite que esse recurso tinha por objetivo exprimir que não há o verdadeiro sobre o verdadeiro. Este é o mesmo movimento que faz com que Lacan inicie “O mito individual do neurótico” (1953) afirmando: “A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la — e isso de forma mítica” (Lacan, 2008, p. 8). Poderíamos acrescentar que se alguma verdade fala no sonho de Freud, que é o sonho dos sonhos no mesmo sentido que o mito da mitologia, então o que ela diz é: não há sonho dos sonhos. Nós diríamos: não há totalidade,

⁵⁸ Colchete meu.

⁵⁹ Destaque meu.

sentido último, ou pai da horda primordial que explica como o processo simbólico inicia. Faz-se notar que seu estilo desperta dúvidas no auditório:

Para dimensionar o mal-entendido lá onde importa, no nível do meu auditório de então, tomarei um dito que veio à tona mais ou menos nessa ocasião, e que poderíamos julgar tocante pelo entusiasmo que pressupõe: “Por quê”, apregoou alguém [D. Lagache], e esse tema continua em circulação, “por que ele não diz o verdadeiro sobre o verdadeiro?”

Isso prova o quanto ambos eram vãos, meu apólogo e sua prosopopéia.

Emprestar minha voz ao sustento dessas palavras intoleráveis, “Eu, a verdade, falo...” ultrapassa a alegoria. Isso quer dizer, muito simplesmente, tudo o que há por dizer da verdade, da única ou seja que não existe metalinguagem (afirmação feita para situar todo o registro lógico-positivismo), que nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo.

É por isso mesmo que o inconsciente que a diz, o verdadeiro sobre o verdadeiro, é estruturado como uma linguagem, e é por isso que eu, quando ensino isso, digo o verdadeiro sobre Freud, que soube deixar, sob o nome de inconsciente, que a verdade falasse. (Lacan, 1998, p. 882)

A segunda coisa a se notar quanto ao sonho da “Injeção de Irma” é que Lacan (2010, p. 233) interpreta ali uma disjunção, naquilo que ele chama de “busca da verdade onde, eu, me apago”, portanto: ou a verdade, ou o sujeito. O sonhador se apaga gradativamente ao longo do sonho porque tal como o xamã, ele passa a dar voz aos diferentes personagens que surgem dizendo coisas que o eximem da responsabilidade do tratamento, a culpa de Freud se faz eximir pelo “discurso dos múltiplos *egos*”, três colegas de Freud que justificam seus erros durante o sonho, diante de uma membrana diftérica que aparece na garganta da paciente. Diante dessa membrana cada um dos três dirá coisas que devem eximir Freud de sua própria culpa: (1) seu amigo Leopold confirma que o mal é orgânico, (2) um Doutor M. confirma que o mal é orgânico mas que sobrevirá uma disenteria que vai eliminar a toxina, e (3) a origem do mal revela a culpa de seu amigo Otto que lhe injetou trimetilamina com um seringa suja [e daí o sonho chamar-se a *Injeção de Irma*].

Todos estes discursos são variantes da mesma negação e contradizem-se uns aos outros: “Cada uma destas explicações, separadamente, seria perfeitamente válida, mas o conjunto não nos pode, de maneira alguma satisfazer” (Lacan, 2010, p. 207). No final desses múltiplos discursos, “não há mais Freud, não há mais ninguém que possa dizer [eu]”, enquanto emissor da mensagem do sonho, diz Lacan, (2010, p. 224). Por isso, ele chamará esse sujeito de policéfalo, para depois chamá-lo acéfalo. Ele tem tantas cabeças e isso é o mesmo que não ter nenhuma, exatamente no mesmo sentido que Lévi-Strauss dizia se o mito é admissível por tantos sujeitos, é que justamente prescinde deles:

O sujeito transformado nesta imagem policéfala parece ter a ver com o acéfalo. Se há uma

imagem que nos poderia representar a noção freudiana do inconsciente é justamente esta de um sujeito acéfalo, de um sujeito que não tem mais *ego*, que é extremo em relação ao *ego*, descentrado em relação ao *ego*, que não é do *ego*. E, no entanto, ele é o sujeito que fala, pois é ele quem faz proferir a todos os personagens que estão no sonho estas falas insensatas. (Lacan, 2010, p. 228-229)

Surgirá apenas, diante do sonhador, um esquema triádico figurado na fórmula da trimetilamina que aparecerá diante do sonhador [Freud], cuja estrutura básica é a de um átomo central de nitrogênio [N] ligado a três grupos metil [CH₃]. Para ele é isso que anuncia o sentido do sonho: “*Não há outro Deus senão Deus*. Não há outra palavra, outra solução ao problema de vocês, senão a palavra”, no mesmo sentido que disse antes: *não é possível dizer verdadeiro sobre o verdadeiro* (Lacan, 2010, p. 216). Lacan (2010, p. 217, 232) interpreta este átomo N como representativo do sujeito, o que ele chamou de “*Nemo*” [ninguém], e é metaforicamente a voz desse ninguém que anuncia a verdade no momento em que é o sujeito policéfalo é decapitado: “No ponto em que a hidra perdeu as cabeças, uma voz que não é senão a voz de ninguém faz surgir a fórmula da trimetilamina”. No já mencionado ciclo do *Matador de Dragão*, essa triplicidade, tanto do lado do herói quanto do lado do monstro, implicam uma identificação entre um e outro, à maneira de *Totem e Tabu*, quando os filhos incorporam o pai morto:

A formulação mais simples disso seria: nos contos de fadas, o terceiro de três irmãos mata um monstro múltiplo dotado de três cabeças. Contudo, pode-se igualmente encontrar um único herói agindo como uma persona tripla ao matar um inimigo com apenas uma cabeça (ou com um número de cabeças que triplica) em uma batalha de três estágios. Portanto, um herói triplo é equivalente a uma série de trigêmeos, assim como um dragão de três cabeças pode substituir uma série de três inimigos. Ora, se de fato tanto o assassino quanto sua vítima são triplos, certamente isso implica alguma forma de identidade entre eles. (Vaz da Silva, 2002, p. 171)

É aqui que podemos afirmar que o tal objeto parcial, separável do corpo, replica um antigo esquema mítico, não só como *ver é conhecer*, mas também com a equivalência entre *pensar e cabeça*. Já dissemos que, para Lacan, Édipo perdeu os olhos por causa de seu desejo de saber. E é lícito lembrar, que se a linhagem paterna de Édipo não anda direito, talvez se deva ao fato de que “Cadmio, o fundador de Tebas, era um matador de dragões e uma serpente” (Vaz da Silva, 2002, p. 187). No caso da mitologia nórdica, Vaz da Silva (2002, p. 67-70) observa que Mimir, o mais sábio dos homens, é decapitado e sua cabeça é enviada a Odin, que dela adquire clarividência. Enquanto em outra variante, Odin perdeu um olho para adquirir clarividência, da mesma maneira que Heimdall perdeu sua orelha para correlativamente ganhar uma audição extraordinária, e ambos escondem seus membros perdidos no poço de Mimir:

Segundo relatos, o poço de Mimir “contém sabedoria e inteligência”; Mimir, portanto, é “repleto de conhecimento porque bebe da água do poço”, e Odin não tinha permissão para beber a essência da fonte até que “oferecesse seu olho como garantia” (Sturluson 1995, 17 apud Vaz da Silva, 2002, 68). No entanto, está escrito em *Voluspa* (27–28 apud Vaz da Silva, 68) que as águas jorram da garantia de Odin e que Mimir bebe hidromel todas as manhãs dessa garantia. A implicação é, aparentemente, que o olho perdido de Odin é a fonte da omnisciência, a própria fonte de água que fornece conhecimento a Odin. (Vaz da Silva, 2002, p. 68).

Vê-se o tipo de ciclicidade que a decapitação de Mimir e o olho perdido de Odin implicam aqui. Neste momento é preciso conectar tais dados com o mito de Édipo: “Tirésias adquire poderes proféticos ao ficar cego, e tais poderes são descritos tanto como visão interior quanto a capacidade, devido a ouvidos puros, de compreender a linguagem dos pássaros” (Vaz da Silva, 2002, p. 74–75). Sua cegueira conjuga os poderes de Heimdall e Odin, entretanto, as variantes míticas que explicam essa cegueira se conectam sempre ao problema da feminilidade. Já foi dito aqui que Tirésias permaneceu mulher por sete anos por matar uma serpente. Após isso, ele interveio em um debate entre Zeus e Hera sobre quem tinha o maior prazer sexual, o homem ou a mulher, e como já havia possuído os dois sexos, revela o segredo de Hera: que afinal, a mulher obtinha mais prazer no sexo, e por isso mesmo foi punido pela deusa com a perda da visão (Vaz da Silva, 2002, p. 74).

Lacan (2010, p. 202) não ignora essa história: “Tirésias, aquele que deveria ser o padroeiro dos psicanalistas, Tirésias, o vidente, foi cegado pela deusa suprema, Juno”, diz no livro 10 do *Seminário*. Assim, escrevendo falta feminina do pênis com o símbolo (-φ), ele vai corroborar com a teoria de Tirésias. Dirá que o gozo masculino é inferior porque precisa ser marcado por esse objeto ausente que é o falo, enquanto a mulher se relacionaria primeiramente com o desejo do Outro, mais próxima ela própria do lugar de vaso, de causa:

A mulher revela-se superior no campo do gozo, uma vez que seu vínculo com o nó do desejo é bem mais frouxo. A falta, o sinal menos com que é marcada a função fálica no homem, e que faz com que sua ligação com o objeto tenha que passar pela negatificação do falo e pelo complexo de castração, o status (-φ) no centro do desejo do homem, é isso que não constitui para a mulher, um nó necessário.

Mas isso não quer dizer que ela deixe de ter relação com o desejo do Outro. Ao contrário, é justamente o desejo do Outro como tal que ela enfrenta, ainda mais que, nesse confronto, o objeto fállico só chega a ela em segundo lugar, e na medida em que desempenha uma papel no desejo do Outro. (Lacan, 2010, p. 202)

A mulher se apresenta com a aparência do vaso, é claro, e evidentemente é isso que engana o parceiro, o *Homo faber* em questão, o oleiro. Ele imagina que o vaso pode conter o objeto de seu desejo (Lacan, 2010, p. 224)

É essa atitude de “vaso” da mulher que a fará se comportar fundamentalmente como um *trompeur*, um *trickster*: “Feminino é radicalmente enganoso sob todas as formas nas quais se apresenta.”, dirá Lacan (2018, p. 172) no livro 13 do *Seminário*, lembrando o destino de Acteão, caçador que flagrou Diana ao banhar-se e tornou-se presa dos próprios cães de caça. O feminino não é um ponto de verdade, mas de engano porque simula a imagem de *a*, que afinal é não especular. Quando Lacan emprestou sua voz à verdade que fala, em “A coisa freudiana”, esta verdade não era senão a própria deusa Diana avistada por Acteão:

É que a verdade revela-se complexa por essência, humilde em seus préstimos e estranha à realidade, insubmissa à escolha do sexo, aparentada com a morte, e pensando bem,

basicamente desumana, Diana, talvez... Actáion, muito culpado que estás na perseguição à deusa, presa a que se prende, monteiro, a sombra em que te transformais, deixa ir-se a matilha sem que teu passo se apresse — Diana, pelo que eles valerem reconhecerá os cães... (1998, p. 437)

Segundo Cristina Álvares (2005, p. 112), que escreveu uma artigo sobre a diferença sexual na teoria de Lacan, este modelo destitui o mito da complementaridade entre os sexos, que vimos a propósito de Aristófanes:

Do lado feminino não há universalidade: se a mulher não existe é porque a função fálica não é limitada pela exceção do sujeito subtraído à castração. Isto não quer dizer que as mulheres nada tenham a ver com a função fálica mas apenas que não lhe estão totalmente -pas toutes - submetidas, o que lhes abre o acesso a um gozo suplementar para lá do gozo fálico.

Estas proposições lógicas formalizam também o aforismo a relação sexual é impossível, uma vez que, para haver relação sexual, seria preciso que o homem enquanto elemento duma universalidade entrasse em relação com a mulher enquanto elemento duma universalidade. O mito da complementaridade dos sexos é deste modo abatido e, com ele, a domesticação da mulher por redução a ou encaixe num modelo ou referência masculinos, como era ainda o Penisneid.

É por aqui que nosso argumento envereda agora: em seu procedimento estilístico, homólogo ao ritual xamânico tal como definimos na interpretação de Severi, Lacan manifesta a feminilidade que apareceu como enigma para Freud. Retomando o sonho da “Injeção de Irma”, devemos assinalar que Lacan (2010, p. 204-205) enfatiza a feminilidade da resistência de Irma em aceitar o tratamento: “Trata-se aí, na realidade, de resistência do tipo resistência feminina”. E chamará a membrana diftérica em sua garganta de “o abismo do órgão feminino, de onde sai toda vida” (2010, p. 223-224, p. 229). Na verdade, Lacan (2010, p. 210-211) diz mesmo que ao analisar a vida de vigília de Freud “por detrás de Irma se acha sua mulher”, isto é, Martha Bernays, “a mulher do próprio Freud que, naquele momento como se sabe por outros meios, está grávida”, e na interpretação de Lacan, “ela não deixou de causar, em determinados planos intuituais, uma certa decepção”. Mas uma outra figura feminina também subjaz, uma outra doente de Freud, “bastante bonita e certamente mais inteligente que Irma”; a peculiaridade desta doente se deve ao fato de ela ainda não ser sua paciente: “não estar clamando pelo auxílio de Freud, o que lhe permite almejar que, algum dia, ela o venha pedir” (Lacan, 2010, p. 211-212). A resistência feminina aparece através de uma tríade equivalente àquela dos três personagens masculinos, e cujo esquema triádico vai figurar na fórmula da trimetilamina.

Até aqui, podemos postular que o procedimento estilístico de Lacan é homólogo aos próprios mitos porque (1) utiliza esquemas analógicos para estabelecer paralelismo, (2) o orador se comporta como um mediador, emprestando sua voz aos seres e encarnando-os, (3) Exige a tradução de seu excedente significante em relação aos significado da audiência. Resta mencionar uma outra propriedade dos mitos, já mencionada a propósito de Lévi-Strauss, que seu estilo deveria replicar: a regressão infinita.

Severi (2015, p. 253) identifica essa propriedade no procedimento ritual Guna: “O Caminho de Muu inclui uma descrição de suas próprias condições de expressão”, onde o *nele* descreve a cena ritual em um canto a posteriori, mas sempre no tempo verbal presente:

Para compreender o paradoxo implícito em uma descrição desse tipo, precisamos ter em mente que, nessa passagem do canto, tudo o que o xamã descreve (o diálogo com a parteira, o encontro com a mulher e, finalmente, a preparação do braseiro, fundamental para o rito terapêutico) já ocorreu quando o cantor inicia seu canto. Em outras palavras, se mudarmos a perspectiva e passarmos de uma simples leitura do texto para uma descrição das condições em que ocorre a enunciação da recitação ritual, descobrimos que o xamã sempre usa a terceira pessoa do singular para se referir a si mesmo. Dessa forma, produz-se uma espécie de regressus ad infinitum: um xamã, sentado ao lado de seu braseiro sob a rede que contém a doente, fala de um xamã sentado ao lado de seu braseiro sob uma rede que contém a doente... e assim por diante. Antes de começar a cantar, o xamã descreve-se a si mesmo no ato de começar a cantar. (Severi, 2015, p. 213)

É somente ao fazer o tempo do canto coincidir de com o momento do canto na descrição do mito que o caminho de muu pode ser adentrado: “Uma vez que esta parte da canção tenha sido pronunciada corretamente, a jornada do xamã no mundo sobrenatural pode começar.” (2015, p. 214). Portanto o xamã precisa se incluir no esquema analógico, de modo que o xamã real que canta coincide com o xamã miticamente transposto. Pretendemos mostrar que este mesmo procedimento está presente na maneira como Lacan analisou um conto de Edgar Allan Poe, chamado *A carta roubada*.

3.4. Édipo e Allan Poe com Lacan

Na abertura dos *Escritos* (1966) de Jacques Lacan, encontramos uma análise do conto *A carta roubada*, de Edgar Allan Poe, que ele havia proferido no seu seminário 2, quando realizou a análise de *Édipo em Colono*. A história é a seguinte⁶⁰: o chefe de polícia vem pedir a ajuda do detetive Dupin para solucionar um roubo, dando a entender que se trata da Rainha. Esta recebe uma carta cujo conteúdo permanece oculto durante todo o conto; apenas sabemos que o Rei não pode ter conhecimento do que lá está escrito, pois isso deixaria a Rainha com a honra comprometida: “a revelação do documento a um terceiro, cujo nome omitirei, poria em questão a honra de um personagem de posição muito elevada” (Poe, 2014, p. 239).

A manobra do roubo é a seguinte: flagrada pelo ministro D. cujo “olho de lince detetou imediatamente a missiva, reconheceu a letra do endereço, observou a confusão da personagem a quem era dirigida e desvendou seu segredo”, a Rainha nada pode fazer senão ficar imóvel para não chamar a atenção do Rei, deixando a carta sobre a mesa, e enquanto isso, o ministro distraia

⁶⁰ Na exposição da história, o estilo de Lacan torna o texto ligeiramente inacessível, uma vez que Lacan não referencia e nem justifica tudo que fala. Desse modo, não seria possível expor o que queremos da história sem acrescentarmos detalhes presentes no texto original de Poe. Se o fazemos é para elucidar Lacan, e não para fazer Poe dizer de si mesmo, o que Lacan disse de Poe.

o mesmo Rei com assuntos políticos, para depois trocar a carta por um outra carta qualquer e sem importância (2014, 239). Naturalmente o objeto lhe confere o poder de chantagem sobre a Rainha.

Lacan sublinha algumas propriedades interessantes do conto, a primeira é que a restituição da carta mobiliza as exatas mesmas posições que seu roubo. Primeiro “um olhar que nada vê: é o Rei, é a polícia”, pois o chefe de polícia vai mobilizar todos os métodos, desmontando e esquadrihando todos os espaços possíveis da casa que serviriam de fundo falso (1998, p. 17). Ele dirá que procurou “*por todo o lado*”, com destaque em itálico na expressão denotando “um esgotamento do espaço, teórico, sem dúvida, mas cuja tomada ao pé da letra constitui a graça da história”, porque afinal a carta estava lá e o inspector de polícia apenas se baseava naquele tipo de teoria que Lacan chamou de “imbecilidade realista” (Lacan, 1998, p. 25, p. 28). Porque desconsidera que o outro sujeito antecipa seus movimentos.

A segunda posição é a de um olhar “que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta”, onde reconhecemos a Rainha na cena do roubo. Enquanto o terceiro é “o que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para esconder”, que na cena do roubo é o ministro D. (Lacan, 1998, p. 17). Na cena do roubo os personagens passam a deslizar pelas três posições, e quando a Rainha chama a polícia, “ela só faz conformar-se a seu deslocamento de um degrau nos patamares da tríade inicial ao confiar na própria cegueira exigida para ocupar esse lugar” (Lacan, 1998, p. 37).

Em contrapartida, o ministro D. descerá da terceira para a segunda posição: “é do papel da Rainha que ele tem que se revestir, inclusive nos atributos da mulher e da sombra, tão propícios ao ato de esconder”. Lacan dirá mesmo que ele passa por uma feminização própria à personagem da posição anterior: “sofre, a ponto de se metamorfosear, a maldição do signo de que a despojou. Porque esse signo é justamente o da mulher” (Lacan, 1998, p. 35). No texto de Poe (2014, p. 250), para esconder a carta, o ministro D. virou-a do avesso e mudou a cor do selo de vermelho para preto e endereçou a si próprio com uma letra feminina e deixou às vistas num porta-cartas de papelão ao pé da lareira. Sua manobra consiste em esconder a carta do mesmo modo que a Rainha, que a deixara em cima da mesa às vistas do Rei cego. Lacan (1998, p. 39) dirá desse facto que “é como se, por uma convenção natural do significante essa fosse uma fase pela qual ele tivesse que passar”.

Mas por que, em sua análise tão radical do significante como distinto do signo, Lacan faz justamente um signo retornar pela porta dos fundos? E justamente o signo da mulher? Se analisarmos as passagens pelas três posições: Olhar, Feminização e Cegueira, estamos tão simplesmente percorrendo o caminho de Tirésias. Em seu procedimento estilístico barroco e excessivo, Lacan insistirá mais um pouco nesse assunto: “a carta/letra roubada, qual um imenso corpo de mulher, se esparrama no espaço do gabinete do ministro” — talvez porque o inspetor da polícia mencione os pés da cama, as colunas da cabeceira e as pernas da mesa em sua busca,

como podemos ver no original de Poe (2014, p. 241). Depois Lacan brinca: “Vejam! entre as ombreiras da lareira, eis o objeto ao alcance de mão, que o arrebatador só precisa pegar...” (1998, p. 40) Então, a tradutora Vera Ribeiro deixa-nos uma nota para dizer que a palavra usada para ombreiras é *jambages*, essa palavra que se refere às peças que sustentam o vão de uma porta, janela ou lareira, e que também se traduziria por “pernas” em expressões como “as pernas da letra m.”. A isso acrescentamos ainda que *lettre*, é uma palavra francesa que denota simultaneamente *letra* e *carta*. Assim, Lacan parece brincar com o problema do pênis imaginário da mãe na teoria freudiana, fazendo-o equivaler à carta.

Por fim, a cena da restituição da carta se conclui com Dupin entrando como terceiro que percebe o truque do ladrão, substituindo a carta por um simulacro do mesmo modo. Ele tem agora a função do olhar de lince que antes pertenceu ao ministro. A carta, é chamada de “significante puro” (Lacan, 1998, p. 18), porque não temos, enquanto leitores, acesso ao seu significado ou conteúdo, apenas deduzimos devido aos seus efeitos dinâmicos sobre os personagens: “é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso, e sua sorte” (Lacan, 1998, p. 34). Em *O seminário sobre “A carta roubada”* (1956), tal como publicado na coletânea *Escritos* (1966) ele empresta sua voz à fala do significante:

Acreditas agir quando te agito ao sabor dos laços com que ato teus desejos. Assim, estes crescem como forças e se multiplicam em objetos que te reconduzem ao despedaçamento de tua infância dilacerada. Pois bem, é isso que será teu festim até o retorno do convidado de pedra que serei para ti, posto que me evocas. (Lacan, 1998, p. 45)

Após encerrar o raciocínio sobre a feminização do ministro, Lacan interroga: “Se a eficácia simbólica se detivesse aí, seria por ter-se extinguido também a dívida simbólica?” (1998, p. 40). Ele não define em que sentido ele emprega o termo *eficácia simbólica*, mas parece fazer o termo ser condicionado pelo que chama de *dívida simbólica*, e é aí que entra a posição do analista. Poderia haver um encerramento da dívida simbólica na medida em que em uma conversa com o inspetor de polícia, Dupin já está em posse da carta e já se encontra na posição feminina de escondê-la e de ludibriar o inspetor com outras conversas até extrair dele o que queria ouvir: “*eu* estou *perfeitamente* disposto a consultá-lo, e a pagar-lhe essa consulta” (2014, p. 244). É neste momento em que a consulta se torna paga que é possível retirar-se do circuito simbólico, porque se neutraliza a dívida típica dos sistemas de parentesco e aliança, e que vimos ser baseados na reciprocidade, diferente do sistema de precificação da sociedade moderna que “têm como função amortecer algo de infinitamente mais perigoso do que pagar em dinheiro, que consiste em dever algo a alguém” (Lacan, 2010, p. 276). Por isso, segundo Lacan (2010, p. 276), Dupin opera como um psicanalista: “nós também, que estamos o tempo todo

servindo de portadores de todas as cartas roubadas do paciente, nós também cobramos mais ou menos caro”.

Mas amortecer essa dívida não impede que o circuito das posições siga para uma terceira rodada, quando interrogado pelo inspetor de polícia, Dupin “do lugar onde está, não pode impedir-se de experimentar, contra aquele que o interroga dessa maneira, uma raiva de natureza manifestamente feminina”, diz Lacan (1998, p. 44). Isso porque Dupin se diz partidário da Rainha: “Conhece minhas inclinações políticas. Nesta questão, ajo como partidário da dama em causa” (Poe, 2014, p. 252). Assim, ele escolhe deixar o ministro D. sem saber que estava em posse de uma carta falsa, para que no momento de chantagear a Rainha ele seja obrigado a abrir a carta errada. A questão é que suas inclinações políticas a favor da Rainha se confundem com um ressentimento pessoal, que fará com que ele escreva algo na carta, para vingar-se do ministro D. por algum acontecimento em Viena, de modo que no momento exato de sua desgraça, quando puxar a carta errada na frente da Rainha, ele reconheça quem lhe tapeou: “Ele conhece bem minha letra”, diz (Poe, 2014, p. 252). Neste sentido, a eficácia simbólica parece ser a continuidade do circuito de metamorfoses: “O ministro que, mudado de lugar, se tornara a rainha, é ele agora que é o rei”, porque cego e porque agora ele é que está em dívida com Dupin, não mais a rainha, ou o inspetor (2010, p. 277). Lacan faz essa cegueira, típica do rei, se equivaler à posição do sujeito do significante:

Se ele conseguiu repor a carta/letra no caminho certo, resta fazê-la chegar a seu endereço. E esse endereço está no lugar anteriormente ocupado pelo Rei, pois é para lá que ela deveria voltar a entrar na ordem da Lei.

Como vimos, nem o Rei nem a Polícia, que o substituiu nesse lugar, foram capazes de lê-la, porque *esse lugar comportava a cegueira*.

Rex et augur [Rei e adivinho]: o lendário arcaísmo dessas palavras parece ressoar tão-somente para nos fazer sentir a derisão de para ali convocar um homem. E já faz algum tempo que as figuras da história não encorajam muito a isso. Não é natural para o homem suportar sozinho o peso do mais elevado dos significantes. E o lugar que ele vem a ocupar, ao se revestir dele, pode ser igualmente apropriado para se tornar o símbolo da mais enorme imbecilidade.

Digamos que o Rei, aqui, é investido, pela anfibologia natural ao sagrado, da imbecilidade que provém justamente do Sujeito. (Lacan, 1998, p. 42).

A ideia do Rei Adivinho pode ser iluminada pelas observações de Jean-Pierre Vernant (2014, p. 67), um dos nomes fortes da *belle époque* estruturalista, sobre o Rei Édipo: que este se encontra “instalado na sua personagem de rei divino, convencido de que os deuses o inspiram” e por isso mesmo não consegue perceber as pistas sobre seu destino, nem dos oráculos, nem de Jocasta, nem do sábio Tirésias, que tentam lhe advertir para não prosseguir a investigação sobre quem é o assassino de seu pai: “Infeliz, possas tu nunca saber *quem tu és!*”. E assim, “muito confiante de sua *gnome*, seu julgamento, ele não é levado a duvidar de sua interpretação dos fatos (...) se pretende sempre e em toda parte o senhor” — é exatamente como Tirésias que “ser-lhe-á preciso pagar a clarividência a preço de seus olhos”. Entretanto, posteriormente ele

encontrará sua redenção na desgraça, quando Édipo for alçado ao posto de herói ateniense simplesmente pelas dádivas que trará ao ser enterrado na cidade. Nos dizeres de Jean-Pierre Vernant (2014, p. 67-68): “Tornado sábio pela provação, ele subirá no *Édipo em Colono* o caminho inverso: no ponto extremo da desgraça e da miséria, o excesso de sua poluição qualificá-lo-á como herói tutelar de Atenas”.

De maneira convergente, no livro 2 do *Seminário* Lacan (2010, p. 312) dirá sobre Édipo que: “Ele aceita seu destino no momento em que se mutila” (arranca os próprios olhos). E depois, destacará do texto de *Édipo em Colono* a enunciação de Édipo: “*Será que é no momento que não sou nada que me torno um homem?* É o fim da psicanálise de Édipo” (Lacan, 2010, p. 312). É pela imagem de outro conto de Poe (2014, p. 113-121) que ele nos ilustra isso, *A Verdade sobre o Caso do Sr. Valdemar*, onde se propõe a um homem em estado terminal um experimento científico, que se caracteriza “pelo caráter imensamente importante das suas consequências”, e que consiste em hipnotizá-lo neste período de passagem para a morte, no intuito de verificar “se podia a intrusão da morte ser travada pelo procedimento” (2014, p. 113). Para Lacan (2010, p. 313), “se ele quisesse ser um herói da humanidade, bastava que acenasse ao hipnotizador”, e assim o faz, tornando-se primeiro um morto que fala, e quando finalmente despertou da hipnose “o sr. Valdemar não é senão uma liquefação nojenta”. Completando o raciocínio: “É disto que se trata no caso do Édipo. Édipo, tudo o denota, desde o início de sua tragédia, não é mais que o refugio da terra” — nos diz Lacan.

Quando lhes falei da *Carta roubada*, disse-lhes, de uma maneira que talvez possa ter sido enigmática, que esta carta, por um tempo, e nos limites do palquinho, da *Schauplatz*, como diz Freud, do teatrinho de marionetes que Poe nos mostra, era o inconsciente dos diversos sujeitos que se vão sucedendo como seus possuidores. (...)

Talvez isso não tenha dado para matar a fome de vocês. Mas não se esqueçam de que o inconsciente de Édipo é justamente este discurso fundamental que faz com que, há muito tempo, desde sempre, a história de Édipo aí esteja escrita, que nós a conheçamos e que Édipo a ignore totalmente, apesar de ele ser, desde o início, joguete dela. (Lacan, 2010, p. 283-284).

Ao falar sobre o sujeito dessa maneira, Lacan acopla uma história na outra, conforme o esquema da regressão infinita. Não obstante, esse efeito já está presente no conto de Poe, por meio do “duplo e até triplo filtro subjetivo que a história nos chega”, pois ela é narrada por um amigo íntimo de Dupin, e foi recebida do relato do Inspetor de polícia, e por sua vez, recebida da narrativa da Rainha (Lacan, 1998, p. 20). Lacan (1998, p. 21) dirá que “O fato de que a mensagem seja assim retransmitida nos assegura a respeito do que não é absolutamente evidente, ou seja, que ele com efeito pertence à dimensão da linguagem”. A cada história temos a mesma estrutura de metamorfoses, que leva Lacan a pensar que Poe também nos ludibria, através da narração desse amigo íntimo de Dupin: “Poe se diverte (...) Seria mesmo o cúmulo

do que poderia atingir o ilusionista fazer-nos *verdadeiramente enganar* por um ser de sua ficção” (1998, p. 23).

Assim como o Ministro D precisou distrair o Rei com assuntos políticos para furtar-lhe a carta, Poe precisou fazer para o leitor uma série de observações onde Dupin conta sobre um garoto que jogava par ou ímpar e utilizava uma tática que supostamente inspirou Dupin em sua estratégia de investigador. Entretanto, essa história não vai revelar nada, apenas replicar o mesmo esquema mais uma vez:

Que há de mais convincente, por outro lado, que o gesto de mostrar as cartas na mesa? Ele o é a tal ponto que nos convence, por um momento, de que o prestidigitador efetivamente demonstrou, como havia anunciado, o procedimento de seu número, embora o tenha apenas renovado sob uma forma mais pura: e esse momento nos faz dimensionar a supremacia do significante no sujeito.

Assim opera Dupin, quando parte da história do menino-prodígio que tapeava todos os seus colegas no jogo do par ou ímpar com seu truque de identificação com o adversário (...) (Lacan, 1998, p. 22).

Quando perguntado “como chegava à *total* identificação na qual seu êxito radicava”, era a identificação especular com o adversário que se acentuava, na medida em que é por uma imitação, “tão rigorosa quanto possível” da expressão facial do adversário que ele poderia em seu próprios pensamentos e sentimento saber se era ou não um simplório (Poe, 2014, p. 245). Este tipo de identificação dual com a imagem do outro é aquele “par da objetivação imaginária recíproca que destacamos no *estádio do espelho*”, diz Lacan (1998, p. 58). Aqui, o sujeito se relaciona apenas com sua própria imagem narcísica, e por isso: “ei-lo tolhido com aquele impasse que toda intersubjetividade puramente dual comporta, o de ficar sem recursos contra um Outro absoluto”, diz Lacan (1998, p. 63). Ele situa isso no eixo a-a’ do esquema L (Lacan, 1998, p. 58).

Este sujeito é cego porque não percebe que é objetivado pelo Outro, de olhar absoluto, enquanto está preso em sua imagem narcísica. É Édipo excessivamente confiante em sua gnose. Para se tornar um sujeito ativo, deverá avançar para uma identificação com o raciocínio do outro, e não com sua imagem, assim cada jogada consistirá em: “sugerir ao adversário a existência de uma lei que rege uma certa regularidade de meus lances, para através de sua ruptura, furta-lhe a apreensão dela o maior número de vezes”⁶¹ (Lacan, 1998, p. 65). Ou seja: para tornar-se ativo no jogo, o sujeito deverá fazê-lo na posição “feminina” de ludibriar seus adversários, como o Ministro. Novamente temos a mesma história acoplada ao circuito de narrativas.

⁶¹ Um exemplo da cultura popular: após a luta de MMA contra Anderson Silva, o nigeriani Israel Adesanya declarou em entrevista que tentava antecipar as esquivas de Anderson, enquanto em contrapartida este pausava as esquivas no meio do movimento: “I’m not trying to hit him where he is. I’m trying to hit him where he’s gonna be. But then, he knows that as well, so he anticipates that, and then pauses.” (acesso em: <https://youtube.com/shorts/4C72XRmUeco?si=yOaM9eV83aeXybrR>).

É na Abertura desta coletânea, primeiro texto de seus *Escritos* (1966), que Lacan poderá se transpor também para a cadeia de narrativas. Ele inicia com uma pergunta sobre o estilo: “O estilo é o homem; vamos aderir a essa fórmula somente ao estendê-la: o homem a quem nos endereçamos?” (1998, p. 9). A ideia de que o estilo é o homem é do naturalista conde de Buffon. A ideia de endereçamento precisa ser conjugada com o aforismo lacaniano de que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem do Outro de forma invertida. Ele mencionará, mas não nomeará o autor desse aforismo, que manteve em anonimato por 21 anos até admitir que a frase foi coletada da boca de Monique Lévi-Strauss, mulher de Claude Lévi-Strauss, a propósito de uma colocação do seu marido, quando finalmente compreendeu o que Lacan queria dizer sobre a linguagem (Zafiropoulos, 2018, p. 263). Vejamos:

Isso seria simplesmente satisfazer a este princípio por nós promovido: na linguagem nossa mensagem nos vem do Outro, e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida. (E lembremos que esse princípio se aplicou à sua própria enunciação, pois, tendo sido emitido por nós, foi de um outro interlocutor eminente que recebeu seu melhor cunho). (Lacan, 1998, p. 9)

Ou seja, para Lacan, Lévi-Strauss devolveu aquilo que ele formulava antes sobre a linguagem, em melhor cunho. Aqui, ele avança com uma segunda questão: “Mas se o homem se reduzisse a nada ser além do lugar de retorno de nosso discurso, não nos voltaria a questão de para que lho endereça?” (Lacan, 1998, p. 9). Ele responderá isso através do conto de Poe, e da noção de objeto *a*, que ele alega não só estar no princípio do análise do conto de Poe, como também no fim de sua própria coletânea:

Pois deciframos aqui na ficção de Poe, tão potente, no sentido matemático do termo, a divisão onde se verifica o sujeito pelo fato de um objeto o atravessar sem que eles em nada se penetrem, divisão que se encontra no princípio do que se destaca, no fim desta coletânea sob o nome de objeto *a* (a ser lido: pequeno *a*).

É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída. (...) Queremos, com o percurso de que estes textos são os marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si. (Lacan, 1998, p. 11)

Podemos perceber que ele responde a questão que abre: o objetivo do seu estilo é fazer o leitor se implicar no seu texto/transcrição: “Cabe a esse leitor devolver à carta/letra [*lettre*] em questão, para além daqueles que um dia foram seus endereçados” (Lacan, 1998, p. 10). Fazer o leitor colocar algo de si é o que cabe ao estatuto do objeto *a*: causa do desejo. E como ele bem anuncia, na última página de sua coletânea, é o objeto *a* quem aparece, transpondo o problema da falta de pênis imaginário para o da falta de saber:

De um lado extraímos o (nada-de) do (nada-de-pênis), a ser posto entre parênteses, para transferi-lo para o nada-de-saber, que é a não-hesitação da neurose.

Do outro, reconheçamos a eficácia do sujeito nesse gnômon que ele erige para lhe apontar a toda hora o ponto da verdade.

Revelando, do próprio falo, que ele nada é além desse ponto de falta que ele indica no sujeito. (1998, p. 892).

Ao se transpor simbolicamente para o cenário da Carta Roubada, Lacan replica justamente a equivalência entre o ladrão da carta e o signo feminino do ser que esconde o falo. Tal qual Tirésias, um intermediador sexualmente ambíguo, ele procura levar sua audiência do campo do imaginário/visual/especular ao simbólico, da operação significante, e do objeto *a* como resíduo da operação. Ou seja, levar os psicanalistas a acessar os conceitos que desde 1953 ele se perguntava como introduzir na coletividade psicanalítica, e isso se faz por meio da perda de seus suportes visuais/imaginários, tal qual Édipo em Colono tornado sábio após perder seus olhos. Igualmente o psicanalista precisa deixar cair a possibilidade de identidade do objeto após a incidência do significante:

Esse objeto, nós o designamos por uma letra. Tal notação algébrica tem sua função. Ela é como um fio destinado a nos permitir reconhecer a identidade do objeto nas diversas incidências em que ele nos aparece. A notação algébrica tem por fim, justamente, dar-nos um posicionamento puro da identidade já tendo sido afirmado por nós que o posicionamento através de uma palavra é sempre metafórico, ou seja, só pode deixar a função do próprio significante fora da significação induzida por sua introdução. Se a palavra *bom* gera a significação de bom, ela não é boa em si, longe disso, pois ao mesmo tempo gera o mau.” (Lacan, 2010, p. 98).

Caso contrário, o psicanalista permanecerá na posição de “imbecilidade realista”, do chefe de polícia procurando a carta com métodos excessivamente objetivos, ou da especularidade imaginária do menino do par ou ímpar que objetiva o outro sem se saber objetivado, ou do leitor que realmente acredita na história do par ou ímpar e é supostamente ludibriado por Poe. Resta ao leitor de Lacan a responsabilidade de reenviar a carta/letra para além de seu destinatário, e conseqüentemente, além do estilo de seu autor.

Isso implica, conforme a concepção de Lévi-Strauss, que o estilo deve ser ultrapassado para que a criação obtenha o pleno valor daquilo que ele chamou de “mitismo”:

Só sujeitos podem ser ditos falantes e todo mito deve, em última instância, ter origem na criação individual. Não há dúvida quanto a isso, mas, para passar para o estado de mito, é preciso, justamente, que uma criação deixe de ser individual e perca, no transcorrer dessa promoção, o essencial dos fatores ligados à probabilidade que a compenetravam de saída e que podiam ser atribuídos ao temperamento, ao talento, à imaginação, e às experiências pessoais de seu autor. Dado que a transmissão dos mitos é oral e sua tradição coletiva, os níveis probabilísticos que incluíam sofrerão constante erosão, em razão de sua resistência ao desgaste social ser menor do que a dos níveis mais rigidamente organizados, por responderem a necessidades compartilhadas. (Lévi-Strauss, 2017, p. 191)

Sendo assim, a implicação dos auditores no discurso de Lacan que é parcialmente mal-entendido, também implica uma parcela de mitismo. Ou seja, que o que se produz daí em diante seja uma série de transformações de sua teoria, algo a que toda criação individual está sujeita, e que a teoria de Lacan não só parece estar sujeita, mas parece mesmo afirmar. Seria fatal ocorrer, então, com o próprio Lacan, aquilo que ele próprio diagnosticou em Freud: que os psicanalistas falassem línguas muito diferentes, mas sempre se segurando em algum pedaço do

discurso freudiano. Que todo pai morto, de Totem e Tabu a Édipo em Colono fossem como um significante, um brinquedo na multiplicidade dos discursos. Este é o resultado da reformulação do inconsciente de Freud por Lacan (1998, p. 18): “Naturalmente, a pluralidade dos sujeitos não pode ser uma objeção para todos os que há muito são adestrados às perspectivas resumidas por nossa fórmula: *o inconsciente é o discurso do Outro*”.

4. Conclusão

Nesta pesquisa procurei decodificar a mensagem presente na seção “Magia e Religião” do *Antropologia Estrutural* (1958). Em “O feiticeiro e sua magia” (1949), identifiquei o mecanismo por meio do qual a eficácia simbólica do xamanismo depende da participação de uma audiência. Retomando “A eficácia simbólica” (1949) a partir dos contributos de Carlo Severi, ampliei as ideias de Lévi-Strauss sobre o funcionamento do ritual e estabeleci paralelos em relação à eficácia do ensino de Lacan. A discussão de “A estrutura dos mitos” (1955), que insere Freud junto com Sófocles dentro das variantes do mito de Édipo, foi ampliada à luz do mecanismo de regressão infinita por meio do qual se produzem novas variantes de um mito. E “Estrutura e dialética” (1956) tanto fornece um caso de transformação entre mitologia e ritual antecipando a fórmula canônica enquanto modo de eficácia simbólica, quanto fornece o tema da gravidez masculina, que lida em conjunto com a teoria lacaniana do objeto *a* no mito de Édipo, replica as metamorfoses de Tirésias.

Considero que a mensagem permanece clara desde a sua enunciação por Lévi-Strauss: *o psicanalista é como um xamã do mundo moderno, e sua cura segue os mesmos princípios do xamanismo*. O que a minha discussão mostra é a complexidade de fundamentos implicados nessa afirmação, furtando-se ao evolucionismo eurocêntrico de Totem e Tabu e considerando o pensamento mítico como um objeto de propriedades complexas cuja análise muito tem a ensinar para a Psicanálise e para a Psicologia.

Argumentei que a eficácia simbólica subjaz ao ensino de Lacan porque este estava sujeito aos mecanismos de transmissão dos mitos herdados pela psicanálise, mas não só como receptor, e nem só no conteúdo de seus enunciados. No seu ensino, Lacan incorporava ativamente as propriedades do simbólico implicando a audiência no seu discurso, regredindo infinitamente em mitos dentro de mitos enquanto se transpunha para as histórias, e também estabelecendo analogias entre grandezas diferentes — como a busca da verdade e a perda da visão, a multiplicidade dos sujeitos e a decapitação, o engano e a feminilidade. Seu estilo era homólogo ao próprio mito, tal como o ritual Guna, que levou Lévi-Strauss a expor paralelismos entre xamanismo e psicanálise.

As dificuldades de compreender o ensino de Lacan se devem ao fato de que ele próprio, pelo menos desde 1953, não é desprovido de efeitos analíticos, e se confirmamos o argumento de Lévi-Strauss, ele também é efetivamente um xamã se autorizando diante do consenso grupal. Seu discurso, não sendo desprovido de significado, comporta um excedente de significantes vazios que Lévi-Strauss associava ao pensamento patológico. A eficácia de tal discurso diante da audiência depende da escassez de significados do pensamento normal, que cria uma situação de oferta e demanda apropriada para a transferência e o investimento de significações.

Nesse sentido, a leitura de seus *Escritos* também possui um valor formativo interessante porque convoca o leitor a se implicar nos circuitos simbólicos que replica, como o da carta roubada, e lhe incumbe a responsabilidade de devolver a carta para além dos destinatários, ou seja: inclui o leitor no circuito de tradução, regressão infinita e analogias do pensamento mítico. E para Lacan, ir além do estilo. Primeiro estilo enquanto o homem, conforme a fórmula do naturalista Buffon, depois estilo enquanto o homem a quem se endereça e ao qual a própria mensagem retorna do Outro, conforme a fórmula de Lacan. E ao fim, o estilo da criação individual que se perde no “mitismo” da reprodução coletiva.

Se Freud fundamenta sua teoria da diferença sexual na diferença anatômica e nas fantasias daí decorrentes, Lacan se utiliza do seu “mitismo” para estabelecer correspondências entre a teoria freudiana e a teoria lévi-straussiana. O resultado dessas correspondências é a ênfase no signo da ambiguidade sexual, analisada apenas pelas vias do deslocamento do significante, que independe do determinismo anatômico. O que interessa realmente aqui não é o feminino, mas a ambiguidade sexual que este signo herdou no enigma freudiano em oposição ao falo como diferença sexual. Como diz Cristina Álvares, a impossibilidade do sujeito de coincidir com seu próprio sexo:

O advento do sujeito do desejo é irredutível a dados biológicos (daí o recurso de Freud ao Édipo) mas não é indiferente ao sexo anatômico: não é a mesma coisa um homem e uma mulher ocuparem a posição masculina (ou feminina). O que é importante em Lacan é que a assunção subjectiva da identidade sexual, inerente à introdução da sexualidade na esfera da significação, i.e., da relação lógica, se faz em referência ao significante fálico – que é o significante da dimensão sexual da pura diferença significativa, ou seja, da castração. Este conceito não legitima falocentrismos e patriarcalismos nem determina directamente regras, identidades, comportamentos e estilos de vida, porque ele não tem conteúdo positivo nem normativo, mas é pura negatividade que, como tal, desloca as identidades e impede que elas estabilizem e se fixem: \$ é o sujeito que não coincide consigo mesmo, que não encaixa completamente no seu género, um sujeito não-identitário. O significante fálico não é um símbolo da libido masculina; é um símbolo da diferença sexual. (Álvares, 2009, p. 5)

Sendo assim, Tirésias é a devolução da mensagem invertida que a feminilidade lança ao referencial masculino da psicanálise, e que Lacan, desde o caso do homem dos ratos, baseado na insuficiência masculina de assumir o merecimento dos frutos do seu trabalho sem conflito, gozar de maneira unívoca o objeto sexual escolhido, parece elaborar. Ele trabalha em cima do mitismo de Freud para devolver-lhe a mensagem, e portanto, ler Lacan para além de definições formulaicas, é um convite a se abrir ao “mitismo” do indivíduo ao coletivo:

Toda sabedoria é um gaio saber. Ela se abre, subverte, canta, instrui e ri. Ela é toda linguagem. Alimentem-se de sua tradição, desde Rabelais até Hegel. Abram também os ouvidos para as canções populares, para os maravilhosos diálogos de rua...

Neles vocês recolherão o estilo através do qual o ser humano se revela no homem, e o sentido da linguagem sem o qual vocês nunca libertarão a fala. (Lacan, 2003, p. 152)

Poderíamos encontrar e explorar em trabalhos futuros, esse mitismo como um verdadeiro ponto de encontro entre a psicologia individual e a elaboração coletiva, conforme Severi mencionou a propósito de Devereaux. Seria possível encontrar aí a base epistemológica para uma psicologia nem meramente cognitivista/biológica, nem meramente calcada nos efeitos de linguagem ou da elaboração coletiva. Acima de tudo, uma psicologia que não esteja cega diante das elaborações de causalidade que Lacan viu no detetive de polícia do conto de Poe: incapaz de acessar o simbólico, sem perceber que o ladrão também antecipa seus movimentos, ou tomando como óbvio o psiquismo do ladrão, ele esgota o espaço teórico da investigação, enquanto o objeto que ele procura resta fora das possibilidades. Assim se faz a metáfora da perda dos olhos de Édipo em Lacan. O objeto Real para Lacan é o objeto *a* (Álvares, 2009, p. 7).

A metáfora da decapitação implica que a identidade do sujeito com seu ego se dilui no discurso dos múltiplos sujeitos, e isto é, o inconsciente como discurso do Outro. Não se é nada porque no sujeito há todos os outros, a multiplicidade de discursos. A ideia lévi-straussiana do mito como objeto absoluto, de um discurso que comporta tantos sujeitos que não pertence a nenhum, pode nos levar a leituras mais interessantes dos autores que lemos. Ler um autor sob este prisma, assim como Lacan fez com Freud, é ler um autor com o máximo de respeito pelas nuances do seu texto, mas a despeito de suas intenções conscientes.

Como se confirma pelo sonho da “Injeção de Irma”, o indivíduo se dissolve na voz pluralidade, e a seguir, na voz de ninguém, de modo que de uma perspectiva lacaniana e lévi-straussiana, a descoberta do inconsciente por Freud é tão involuntária quanto a criação da argila pelo Noitibó ou o heroísmo de Édipo em Colono: *Hoje, que nada sou, volto então a ser homem?*

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B., 2021. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: UBU Editora. ISBN 978-85-7126-044-3.

ÁLVARES, Cristina, 2005. Lacan e o feminino. Em: MACEDO, Ana Gabriela ; AMARAL, Ana Luísa, orgs., 2005 – “Dicionário de crítica feminista.” Porto : Afrontamento,. ISBN 978-972-36-0758-1. p. 111-112.

ÁLVARES, Cristina, 2009. Do gozo interdito ao gozo não dito: lei e diferença sexual em Lacan [Em linha]. Em: COLÓQUIOS DE OUTONO, 7, Braga, 2009 – “Colóquios de Outono”. Braga : Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho Disponível em: <https://hdl.handle.net/1822/10421>.

ARISTÓTELES, 2023. *Física*. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Coimbra: Edições 70. ISBN 978-972-44-2618-1.

CHOMSKY, Noam, 1989. “Noam Chomsky: an interview” [Em linha]. *Radical Philosophy*, n.º 53 (Autumn) [consult. 2025-10-31]. Disponível em: https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp53_interview_chomsky.pdf

DOMICIANO, João Felipe G. M. S., 2021. *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV. ISBN 978-65-251-0989-3. DOI 10.24824/9786525109893.3.

DOSSE, François, 2018. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945–1966 – volume I* [Em linha]. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Márcia Mansor D’Alessio. São Paulo: Editora Unesp. ISBN 978-85-393-0758-6

FREUD, Sigmund, 2010a. “Novas conferências introdutórias à psicanálise” (1933). Em: *Obras completas*, vol. 18: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930–1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-1743-7.

FREUD, Sigmund, 2010b. “Além do princípio do prazer” (1920). Em: *Obras completas*, volume 14: *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917–1920)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, Sigmund, 2010c. “História de uma neurose infantil (‘O homem dos lobos’, 1918 [1914])”. Em: *Obras completas*, vol. 14: *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-1613-3.

FREUD, Sigmund, 2010d. “Sonhos com material de contos de fadas” (1913) . Em: *Obras completas*, vol. 10. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-1614-0.

FREUD, Sigmund, 2011. “A organização genital infantil” (1923). Em: *Obras completas*, vol. 16: *O eu e o id (1923): “autobiografia” e outros textos (1923–1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-1872-4.

FREUD, Sigmund, 2012. “Totem e tabu” (1912-1913). Em: *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912–1914)*. *Obras completas*, vol. 11.

Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-2174-8.

FREUD, Sigmund, 2013. “Observações sobre um caso de neurose obsessiva” (O homem dos ratos, 1909) [Em linha]. Em: *Obras completas*, volume 9: *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ('O homem dos ratos') e outros textos (1909–1910)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-2239-4

FREUD, Sigmund, 2015. “Análise da fobia de um garoto de cinco anos” (O pequeno Hans, 1909) [Em linha]. Em: *Obras completas*, volume 8: *O delírio e os sonhos na Gradiva e outros textos (1906–1909)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-2586-9

FREUD, Sigmund, 2016. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) Em: *Obras completas*, vol. 6: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905): análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-359-2783-2.

FREUD, Sigmund, 2018. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM. ISBN 978-85-254-3359-6.

LACAN, Jacques, 1988. *O Seminário, livro 3: As psicoses (1955–1956)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de Aluísio Menezes. 2.ª ed. rev. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-7110-389-4.

LACAN, Jacques, 1995. *O Seminário, livro 4: A relação de objeto (1956–1957)*. Tradução de Dulce Duque Estrada; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-7110-304-7.

LACAN, Jacques, 1998. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-7110-443-3.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro; versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto de André Telles. 1.ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. ISBN 978-85-7110-751-9.

LACAN, Jacques, 2005a. *Nomes-do-Pai*. Tradução de André Telles; revisão técnica de Vera Lopes Besset. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 85-7110-868-8.

LACAN, Jacques, 2005b *O Seminário, livro 10: A angústia (1962–1963)*. Tradução de Vera Ribeiro; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-7110-886-8.

LACAN, Jacques, 2006. *Meu ensino*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. ISBN 85-7110-928-1.

LACAN, Jacques, 2008. *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e a verdade na neurose*. Tradução de Claudia Berliner; revisão técnica de Ram Mandil. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-378-0060-7.

LACAN, Jacques, 2009. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953–1954*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de Betty Milan. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-7110-367-2.

LACAN, Jacques, 2010. *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954–1955)*. Tradução de Marie Christine Laznik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-7110-316-0.

LACAN, Jacques, 2018. *O objeto da psicanálise (1965–1966)*. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife. Recife..

LAKOFF, George, 1992. *The contemporary theory of metaphor*. Em: ORTONY, Andrew (ed.). *Metaphor and Thought*. 2.^a edição. Cambridge: Cambridge University Press pp. 202-251. DOI: 10.1017/CBO9781139173865.013

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1956. “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel” [Em linha]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n.º 1956/50(3), Édité par A. Colin. Disponível em: <https://www.sofrphilo.fr/sur-les-rapports-entre-la-mythologie-et-le-rituel/> [Consult. 2025-10-15]

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1990.; ERIBON, Didier. De perto e de longe. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2005. “L’art de déchiffrer les symboles en quatre leçons (à suivre ou à ne pas suivre)”. *Alceu*, [em linha]. v. 5, n.º 10, jan.–jun. [consult. 2025-10-15]. Disponível em: https://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu_n5_Strauss.pdf.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006. A origem dos modos à mesa (Mitológicas 3). Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. ISBN 978-85-7503-503-1.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2011. *O homem nu (Mitológicas, v. 4)*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. ISBN 978-85-405-0023-5.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2012a. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. 7.^a ed. Petrópolis: Vozes. ISBN 978-85-326-2858-9.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. 12.^a ed. Campinas: Papyrus, 2012b. ISBN 978-85-308-0083-3.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2021. *O cru e o cozido. Vol 1*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar. ISBN 978-85-378-9028-9.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2023. *A oleira ciumenta*. Tradução de José António Braga Fernandes Dias. Coimbra: Edições 70. ISBN 978-972-44-1539-0.

MEZZA, Martin (org.), 2022. *Dos (pre)conceitos freudianos para uma psicanálise por vir*. Curitiba: CRV. ISBN 978-65-251-3780-3. DOI 10.24824/9786525137803.

MORAVA, Jack, 2003. “On the canonical formula of C. Lévi-Strauss” [Em linha]. Cornell University. [consult. 2025-10-15]. Disponível em: <https://doi.org/10.48550/arXiv:math/0306174>.

MORAVA, Jack, , 2005. “From Lévi-Strauss to chaos and complexity” [Em linha]. Em: MOSKO, Mark; RUBENSTEIN, Richard E. (orgs.). *On the order of chaos: social anthropology and the science of chaos*. New York: Berghahn Books, p. 47–64. [consult. 2025-10-15]. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9781800735187-006>.

POE, Edgar Allan, 2014. “A carta roubada” em: *Todos os contos*. Tradução de J. Teixeira de Aguiar. Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores. ISBN 978-989-644-319-1.

SCUBLA, Lucien, 1998. *Lire Lévi-Strauss: le développement de sa méthode*. Paris: Odile Jacob. ISBN 978-2-7381-4239-9.

SCUBLA, Lucien, 2009. “Le symbolique et le religieux: analyse comparée de la formule canonique de Lévi-Strauss et du schéma L de Lacan”. *Diacrítica*, vol. 23, n.º 2, p. 27–55.

SEVERI, Carlo, 2015. *The chimera principle: An anthropology of memory and imagination*. Chicago: HAU Books / The University of Chicago Press. ISBN 978-0-9905050-5-1.

SQUILLACCIOTTI, Massimo, 1998.. *I Cuna di Panamá: Identità di popolo tra storia ed antropologia*. Torino: L’Harmattan Italia. ISBN 88-7135-104-2.

VAZ DA SILVA, Francisco, 2002. *Metamorphosis: the dynamics of symbolism in European fairy tales*. New York: Peter Lang. ISBN 978-0-8204-5808-3.

VAZ DA SILVA, Francisco, 2007. “Folklore into theory: Freud and Lévi-Strauss on incest and marriage” [Em linha]. *Journal of Folklore Research*, vol. 44, n.º 1, p. 1–19 [consult. 2025-10-15]. Disponível em: <https://doi.org/10.2979/jfr.2007.44.1.1>.

VAZ DA SILVA, Francisco, 2012. “Tradition without end” [Em linha]. Em: BENDIX, Regina; HASSELO, Galit (orgs.). *A companion to folklore*. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 40–54 [consult. 2025-10-15]. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch2>.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre, 2014. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2.^a ed. São Paulo: Perspectiva. (Estudos; 163). ISBN 978-85-273-0189-3.

ZAFIROPOULOS, Markos, 2018. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951–1957)* [Em linha]. Tradução de Clóvis Marques. 1.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. ISBN 978-85-200-1262-8