

# O pensamento mágico na constituição do psiquismo<sup>1</sup>

Cristina Lindenmeyer  
Paulo Roberto Ceccarelli

## Resumo

Os autores desenvolvem a ideia segundo a qual o pensamento mágico encontra sua expressão em outras culturas. A partir dos exemplos citados por antropólogos, os autores discutem o resíduo “da mentalidade primitiva”, que ainda existe em forma latente na psique de todo ser humano. Os autores sustentam suas hipóteses a partir da ideia de que o pensamento mágico é uma tentativa de escapar das ansiedades e dos conflitos tanto do mundo externo quanto do interno; como se o ato de pensar pudesse controlar, explicar e até mesmo mudar a realidade.

## Palavras-chave

Pensamento mágico, Desamparo, Entranho, Desenvolvimento psíquico.

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

LÉVI-STRAUSS

Este artigo propõe um diálogo entre a psicanálise e a antropologia sobre o que podemos chamar de *pensamento mágico*, tal como observado em alguns relatos míticos de povos indígenas do norte do Brasil. Antes de mais nada, uma primeira pergunta se nos coloca: qual é a possibilidade de diálogo entre dois movimentos de pensamento ao mesmo tempo opostos e próximos?

A expressão *pensamento mágico* é utilizada para descrever a crença segundo a qual certos pensamentos levariam não apenas à realização de desejos, mas também à prevenção de eventos problemáticos ou desagradáveis. Nos adultos, a persistência deste tipo de pensamento, típico da infância, sugeriria um sintoma

de imaturidade, ou de desequilíbrio psicológico.

No entanto, esse “relicário de mentalidade primitiva”<sup>2</sup> existe, ainda que em forma latente, na psique de todo ser humano. O pensamento mágico é uma tentativa de escapar às ansiedades e conflitos, enfim, aos desprazeres tanto do mundo externo quanto do interno. Como se o ato de pensar pudesse controlar, explicar e até mesmo modificar a realidade, além de oferecer a impressão de estabelecer uma relação causal entre dois eventos isolados. O pensamento mágico não se limita às palavras: ele participa ativamente na atribuição de qualidades que damos, por exemplo, a objetos com poderes supostamente capazes de concentrar a energia, e

1. Este texto faz parte do projeto Perdas Mitológica e Sofrimento Psíquico (Processo n. 309881/2010-2), que conta com o apoio de uma Bolsa de Produtividade do CNPq, e do intercâmbio entre a Univ. Paris 7 e a UFPA.

2. LEVY-BRUHL, L. (1922). *La Mentalité primitive*. Paris: PUF, 15<sup>ème</sup> Edition, 1960.

que produzem efeitos de cura específicos; a substâncias associadas a partes do corpo, e assim por diante. Essa crença tão antiga quanto o homem de poder mudar o mundo através do pensamento ou da fala não é uma atitude única das crianças, sendo também encontrada em certas crenças – por exemplo, os cantos sagrados para produzir a chuva – e em certas formas de neuroses, em particular na obsessiva. Ela está presente na Bíblia, pois Deus para criar o mundo se fez “verbo”: “Que haja luz, e a luz se fez”.

Freud (1913) dedica todo um capítulo em *Totem e Tabu* à origem e à importância do pensamento mágico no desenvolvimento da história libidinal da humanidade, e mostra como grande parte dessa forma de pensamento persiste na vida moderna, seja sob a forma degradada da superstição, seja como a base viva de nossa fala, nossas crenças e nossas filosofias<sup>3</sup>.

Para Freud (1913), o processo de pensar no primitivo foi, em grande parte, sexualizado. (Em certa medida, todos guardamos traços desta forma “primitiva” de pensar) Nos neuróticos, por um lado, uma parte importante desta atitude primitiva sobreviveu; por outro, “o recalque sexual que neles ocorreu ocasionou uma maior sexualização de seus processos de pensamento”<sup>4</sup>. A “hipercatexia libidinal do pensamento”, que ocorre quando este se transforma em uma grande fonte de prazer, levaria a um “narcisismo intelectual”; e a regressão a ponto de fixação infantil, a “onipotência de pensamentos”.

As histórias dos povos originários da Amazônia são ricas em exemplos de pensamento mágico. Maués<sup>5</sup> e Min-

dlin<sup>6</sup> descrevem quão marcante é a presença do pensamento mágico nas comunidades indígenas, e sua importância no cotidiano destas culturas, particularmente no que diz respeito às origens das doenças. Maués<sup>7</sup> relata histórias sobre doenças e curas em uma vila de pescadores – Itapuã – localizada no município de Vigia, no Estado do Pará. Para esta população, existe uma grande diferença entre as doenças naturais e as não naturais. As últimas são causadas por vários fatores que podem ser humanos ou não humano: bruxaria, mau-olhado, força dos espíritos, e assim por diante. Maués<sup>8</sup> relata a “doença” de uma jovem de 17 anos que vivia com sua mãe viúva, e seus dois irmãos. A mãe começou a perceber que sua filha estava estranha, pálida e que, sem dúvida, escondia alguma coisa. Ela procurou o pajé da aldeia que, após uma longa conversa com a menina doente, disse à mãe que cuidasse bem da filha, pois um boto<sup>9</sup> se apaixonara por ela. Para pôr fim ao feitiço, o pajé instruiu os irmãos da menina que esperassem armados pelo boto na margem do rio. Após um certo tempo, eles viram um movimento na água, embora não houvesse nenhum barco por perto. Da água surgiu um belo rapaz vestido de branco. Os irmãos, sem hesitar, atiraram nele; ele caiu na água. No dia seguinte, o cadáver de um boto foi encontrado por pescadores.

Logo que a jovem soube do acontecido, começou a sentir-se melhor e, após algumas semanas, estava completamente restabelecida. Segundo Maués, o que a curou foram as palavras do pajé e o ato dos

3. FREUD, S. (1913). Totem e tabu. *ESB*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p.100.

4. *Ibid.*, p.113.

5. MAUÉS, R., H. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Editora da Universidade, 1990.

6. MINDLIN, B. *Moqueca de maridos: mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2.ed, 1998. *Mitos indígenas*. São Paulo: Ática, 2006. *Carnets sauvages: Chez les Surui du Rondônia*. Editions Métailié, 2008.

7. MAUÉS, R., H. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. *Ibid.*

8. MAUÉS, R., H. *Idem*, p.54.

9. O boto é um peixe típico da região norte do Brasil, ao qual se atribuem poderes mágicos como o de se transformar em um belo rapaz para seduzir as moças às margens dos rios.

irmãos terem matado (por magia) o boto. Neste caso, como em muitos outros,<sup>10</sup> o processo de cura ocorre pelo pensamento mágico: o pajé, que tem o poder de se comunicar com os espíritos responsáveis pela doença e pela saúde, pronuncia no momento certo as palavras adequadas que produzem a cura. O pajé, ou melhor, suas palavras funcionam como terceiro na relação mãe-filha, na qual não apenas a sexualidade feminina, mas a rivalidade entre mãe e filha está presente, mas, igualmente, a rivalidade entre os irmãos e o jovem, encarnado na figura do boto que seduziu a jovem. Em sua posição de terceiro, as palavras do pajé tiveram o mesmo estatuto de uma interpretação que permitiu a simbolização do sintoma<sup>11</sup>.

As origens do pensamento mágico se confundem com as dos mitos. Os mitos, por sua vez, representam o capital fantasmático da cultura, e asseguram a passagem do caos ao cosmos:

*“Os mitos de criação descrevem o início do mundo, da vida, do planeta, e da humanidade a partir de um ato deliberado de criação de um ser superior. Determinam as regras de conduta, os deveres e os direitos dos humanos em estreita relação com o projeto divino. Graças à cosmologia que propõem, um ponto de partida que permite fundar historicamente a origem do homem, dos animais e das coisas é criado, o que assegura a passagem do caos ao cosmos, do irrepresentável às representações da linguagem. Os mitos fundadores têm, para a cultura, a mesma função que a dos mitos individuais para o sujeito: uma maneira de atribuir representações aos afetos, permitindo (para o sujeito e para a cultura) situar-se no espaço e localizar-se no tempo. Eles*

*balizam o caminho, sempre imaginário, através da barra do recalque, ‘ligando’ o processo primário ao secundário”*.<sup>12</sup>

Na psicanálise, assim como em qualquer ciência, os mitos – o assassinato do tirano da horda, Édipo, Narciso... – participam ativamente nas teorias que sustentam nossa prática teórico-clínica: “as nossas teorias são uma espécie de mitologia”<sup>13</sup>.

O entrelaçamento do mito e do pensamento mágico ocupa um lugar central tanto na formação do psiquismo quanto na do sintoma. Para Freud<sup>14</sup>, a origem do pensamento mágico estaria em algum momento – mítico – do longo do caminho da evolução da humanidade (filogênese) que cada ser humano tem que refazer em sua história pessoal (ontogênese). No período pré-genital, ou seja, antes do complexo de Édipo [antes de *Totem e Tabu* na pré-história da humanidade], reproduzir-se-ia a concepção animista do mundo:

*“A linguagem era para ele [para o primitivo, mas também para as crianças nos primeiros anos de vida] magia; seus pensamentos pareciam-lhe onipotentes; compreendiam o mundo através do seu próprio eu. É a época da concepção anímica do mundo e de sua técnica mágica”*<sup>15</sup>.

Foi neste momento primeiro que as palavras adquiriram seus “poderes mágicos” tal como a função de nomear as coisas. Esse sentimento, denominado de *onipotência infantil do pensamento*, persiste ao longo de nossas vidas. A criança

12. CECCARELLI, P. R. Don Quixote e a transgressão do saber. In: *Revista Mal-estar na subjetividade*, 3, v.IX, p.917-937, set/2009, 922.

13. FREUD, S. (1933) Por que a guerra? *ESB*, v.XXII, 1974, p.17.

14. FREUD, S. (1928) *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

15. FREUD, S. (1928) *Neuroses de transferência: uma síntese*. Idem, p.76-77.

10. MINDLIN, B. Mitos indígenas. Idem.

11. LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.

acreditava, e a criança dentro do adulto continua a acreditar, que o simples fato de pronunciar uma palavra (por vezes sagrada) poderia engendrar uma ação que modificaria a realidade, podendo até ter o poder de vida e de morte. Na época dos “caprichos infantis”, a criança não entende por que seus desejos não se realizam imediatamente. Não será sem hostilidade e agressividade que ela resignar-se-á, gradualmente, ao princípio de realidade.

O pensamento mágico que transforma simples histórias em contos de fadas<sup>16</sup> ajuda a criança a crescer e cria, ao mesmo tempo, um reservatório fantasmático ao qual se pode voltar na esperança de ali reencontrar a idade de ouro: “o encantamento de nossa infância, que nos é apresentada por nossa memória não imparcial como uma época de ininterrupta felicidade”<sup>17</sup>.

Nos textos de Freud já citados, ele discute sobre a necessidade imperiosa dos seres humanos de construir teorias, uma espécie de pensamento mágico, tal como as teorias sexuais infantis. Trata-se de uma tendência irreprimível de buscar explicações que encontrariam forma nos pensamentos residuais dos tempos primitivos. Chegamos aqui, por outro caminho, à função dos mitos: fazer a ligação entre este outro desconhecido dentro de nós – o inconsciente regido pelos processos primários – e o Eu que necessita historicizar para tentar dar sentido àquilo que, caso contrário, permaneceria estranho (*Unheimlich*).

A posição antropológica original do humano é a de chegar ao mundo, após nove meses, não terminado, ou seja, na dependência total do Outro. É a partir da necessidade de alguém que cuide da criança que seu psiquismo será desenhado. Jean

Laplanche<sup>18</sup>, em seus desenvolvimentos teóricos sobre a *teoria da sedução generalizada*, insiste sobre esta situação antropológica fundamental que inaugura o psiquismo. Junta-se a isto a assimetria entre a criança que é cuidada e o adulto que lhe dá os cuidados necessários. Posição essencial em termos de sexualidade, que marcará para sempre a presença do sexual em todo o movimento psíquico: o pensamento mágico é um destino possível de tal movimento.

A situação primordial – a *sedução originária*<sup>19</sup> –, que participará tanto na formação do psiquismo do recém-nascido quanto nos destinos de sexualidade infantil, se dá pelo encontro entre, de um lado, um adulto que tem um inconsciente marcado pelo sexual constituído a partir dos resíduos de sua própria sexualidade infantil e, de outro lado, uma criança que ainda não tem os recursos internos necessários para compreender e elaborar o sexual (recalcado) do adulto.

Os desdobramentos advindos da teoria da sedução originária são múltiplos. O que nos parece relevante é que com a noção de assimetria no plano da sexualidade, introduz-se a questão do par atividade-passividade na dinâmica psíquica. Não se trata apenas de um adulto que a acompanha e que dispensa os cuidados necessários à criança, mas de uma “assistência alheia”<sup>20</sup> (*fremde Hilfe*: uma ajuda estrangeira, vinda de fora) que introduz o sexual independentemente de sua vontade.

O ato de alimentar, por exemplo, não se limita apenas a dar comida. Neste gesto, há um seio portador de uma história libidinal: o seio que alimenta é também erótico. Ao cuidar da criança, algo é introduzido produzindo, ao mesmo tempo, satisfação e excitação. Este vínculo do início da vida permanece contaminado pelas mensagens

16. BETTLHEIM, B (1976). *Psychanalyse des contes de fées*. Paris: Hachette, 2008.

17. FREUD, S. (1939) Moisés e o monoteísmo. *ESB*, v.XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.39.

18. LAPLANCHE, J., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris: PUF, 1987.

19. LAPLANCHE, J., *Ibid.*, p.103 e seg.

20. FREUD, S. (1950/1895) Projeto para uma psicologia científica. *ESB*, v.I. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p.422.

carregadas do sexual adulto: as “mensagens enigmáticas”<sup>21</sup>. Enigmáticas, pois sexual; enigmáticas, uma vez que o bebê não tem condições de elaborar psiquicamente a excitação libidinal que o invade. O termo “mensagem enigmática” torna-se importante, pois com ele um outro movimento é acrescentado: a necessidade de traduzir estas mensagens para integrá-las ao psiquismo em formação.

Num primeiro momento, essas mensagens são implantadas sem serem, no entanto, compreendidas. Somente em uma segunda etapa, constituída pelos efeitos *a posteriori* no desenvolvimento da criança, que essas mensagens voltarão a emergir para encontrar possíveis traduções. Os ideais culturais servem de suporte às traduções que darão sentido aos movimentos internos e externos que interpelam a criança.

Tais movimentos, que ocorrem em espaços potenciais indiferenciados, são inicialmente marcados pelo sentimento de onipotência. Em seguida, as fronteiras psíquicas começarão a se delimitar a partir das feridas narcísicas introduzidas pelo reconhecimento da alteridade, e pelo fato de o mundo não funcionar como a criança gostaria. Tais fronteiras são balizadas por relatos míticos, que permitem à criança dar sentido ao que lhe acontece (o mito individual do neurótico).

Entendemos por “universal” a posição primeira na qual o desamparo (*Hilflosigkeit*) inicial da criança a coloca em uma situação de dependência “com outro ser humano”<sup>22</sup> (*Nebenmensch*: o ser humano que está perto), e isto em qualquer que seja a cultura. O que vai diferenciar uma cultura de outra – e aqui o universal se singulariza – é o sistema de valores, os ideais, da cultura que acolhe a criança quando de sua chegada no mundo, e que oferecerão suportes identificatórios

para que os significantes enigmáticos recebam tradução.

André Green em seu texto sobre o negativo<sup>23</sup> retoma a reflexão sobre esta situação primitiva, própria a todo ser humano, centrando-a na experiência de negatividade presente no encontro com o objeto fonte de satisfação. O bebê, em face da experiência de falta de satisfação, terá como solução psíquica a sua alucinação por algum tempo. É a partir dessa primeira experiência de alucinação, que traduz um processo criativo, que as construções psíquicas, apoiadas nos elementos culturais, ocorrerão. Nesta perspectiva, podemos pensar que a potencialidade alucinatória terá destinos diferentes segundo a cultura na qual o sujeito se encontra inscrito. As construções individuais e coletivas daí advindas serão tributárias das formações de compromisso entre a realidade psíquica de cada um e os elementos próprios a cada contexto cultural.

Uma colega que trabalha em um hospital em Belém relatou-nos o caso de uma mulher de origem indígena que chegou ao hospital com uma tosse persistente. Os exames médicos revelaram um problema de pulmão e ela foi vivamente aconselhada a parar de fumar imediatamente. Em uma consulta posterior, alguns meses depois, ela disse que não podia parar de fumar, recusando revelar a razão de sua negativa. Após a insistência dos médicos, e apoiada pelo o marido e pelos filhos, ela finalmente concordou em falar com o pajé, o curandeiro da aldeia de onde ela veio. Após o encontro com o pajé, ela decidiu parar de fumar. A razão que a impedia de parar foi o medo que sentia de Matita Perê.

Matita Perê (ou Matita Pereira) é uma entidade mítica. Ela era um jovem alegre e feliz, cujo prazer era fumar. No entanto, ela tinha um problema: um marido muito nervoso e ciumento. Certo dia, quando

21. LAPLANCHE, J., *Ibid.*, p.125 e seg.

22. FREUD, S. (1950/1895) Projeto para uma psicologia científica. *Idem*, p.438.

23. GREEN, A. *Le travail du négatif*. Paris: Minuit, 1993.

Matita estava grávida, o marido chegou em casa bêbado e zangado. Os dois tiveram uma terrível discussão e o marido acabou matando a esposa. Mas, como Matita era protegida por forças sobrenaturais, ela recebeu um dom: seu espírito foi agraciado com a capacidade de se transformar em mulher durante o dia e em coruja à noite. Como ela gostava muito de fumar, de dia ela batia nas casas pedindo tabaco. Se alguém se recusasse a dar-lhe, Matita voltava à noite para colocar o feto de seu filho morto na soleira da porta da casa desta pessoa. Além disso, Matita também teria o poder de perceber quando alguém iria morrer em uma família e, assim, à noite transformava-se em uma coruja e ficava rondando a casa em questão.

No pensamento mágico da mulher que veio para o hospital, parar de fumar significava correr o risco de não ter tabaco para oferecer à Matita Perê e, assim, estar submetida à possibilidade da morte.

Voltando a nossa questão do início do texto – as relações entre dois movimentos psíquicos ao mesmo tempo tão opostos e tão próximos –, parece-nos que um primeiro esboço de resposta estaria nas relações profundas entre estes dois modos de pensamento (psicanalítico e antropológico) no que diz respeito ao pensamento mágico: sua função primária. Ambos são tentativas de lidar com o desamparo (*Hilflosigkeit*) constitucional. No início da vida, o recém-nascido é incapaz de lidar com as exigências pulsionais filogeneticamente herdadas<sup>24</sup> devido à ausência de um aparelho psíquico. Para lidar com o desamparo psíquico, investimentos libidinais (identificações) são feitos para dar representações às pulsões, o que conforta o Eu em constituição. Entre as identificações constitutivas do Eu, há associações sintagmáticas – incluindo o pensamento mágico – utilizadas pela cultura e pelo indivíduo para “ler o mundo”.

24. FREUD, S. (1928) *Neuroses de transferência*: uma síntese. Idem.

O mal-estar na civilização evidencia a insuficiência dos dispositivos que criamos para socorrer-nos em nosso desamparo. Freud<sup>25</sup> não esconde seu desapontamento com a inevitabilidade do desamparo: as “visões de mundo” (*Weltanschauung*) – animista, religiosa ou científica – apenas produzem verdades fragmentárias sempre prontas a transformarem-se em um sistema de crença popular, posto que todo discurso – religioso, científico, psicanalítico... – são impregnados de crenças infantis – logo míticos – tributários das teorias sexuais da infância<sup>26</sup>. O discurso sobre as paixões que animam o aparelho psíquico (a psico-pato-logia) são artefatos culturais criados para tentar compreender e lidar com a alteridade interna: a manifestação do inconsciente, cujas produções são muitas vezes sentidas pelo sujeito e pela cultura como estranhas (*Unheimlich*).

Ao falar do primitivo ou do selvagem, Freud nos demoveu a visão totalitária na qual o “civilizado” estaria em uma posição de superioridade vis-à-vis do primitivo, e toca na ferida narcísica primordial de sentir-se superior ao outro:

*“Tomar essa satisfação [narcísica] completa exige uma comparação com outras culturas que visaram a realizações diferentes e desenvolveram ideais distintos. É a partir da intensidade dessas diferenças que toda cultura reivindica o direito de olhar com desdém para o resto. Desse modo, os ideais culturais se tornam fonte de discórdia e inimizades entre unidades culturais diferentes”*<sup>27</sup>.

Em nossa reflexão com colegas que trabalham com povos indígenas, a ferida narcísica primordial reaparece com for-

25. FREUD, S. (1915b) Reflexões para os tempos de guerra e morte. *ESB*, v.XIV, 1976.

26. CECCARELLI, P. R. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. In: *Reverso*, Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, ano XXXI, n.58, p.33-41, 2009b.

27. FREUD, S. (1927) O futuro de uma ilusão. *ESB*, v.XXI, 1974, p.24.

ça, o que nos leva a dizer que qualquer tendência a caracterizar as construções culturais diz mais sobre “nós” do que sobre “eles”.

No trabalho de construção mítica dessas populações, suas construções psíquicas, que têm sua origem no pensamento mágico-onipotente infantil, parecem manter sua força intacta, ainda que apoiados em proibições que não correspondem às ocidentais. Este confronto simbólico, além de diferente, é por vezes uma fonte de resistências múltiplas, gerando pontos de vista normativos sobre estas populações.

A visão normativa que resulta da confrontação da diferença com o outro, uma diferença que também tem sua origem na experiência de onipotência primária, pode, às vezes, nos pegar de surpresa. Mas, e se o que vem a moldar o estrangeiro se encontrasse dentro de nós mesmos?

Em *O Estranho* Freud<sup>28</sup> nos lembra que o estrangeiro é definitivamente o mais familiar: na entrada de seu compartimento do trem, Freud deparou-se com a visão

de um rosto de um homem de idade. A surpresa desfez-se quando ele percebe que esse homem, que de início ele não reconheceu, era ele mesmo. ◻

## MAGICAL THINKING AND PSYCHE CONSTITUTION

### **Abstract**

*The authors develop the idea according to which expressions of magical thinking can also be found in other cultures. From examples described by anthropologists the authors try to identify this “primitive residual mentality” that still exists in latent form in the psyche of each human being. Magical thinking is an attempt to escape anxiety and conflict from both external and internal world, as if the act of thinking could control, explain, and even change reality.*

### **Keywords**

*Magical thinking, Helplessness, Uncanny, Psychic development.*

---

28. FREUD, S. (1919) *O estranho*. ESB, v.XVII, 1975.

## Bibliografia

BETTELHEIM, B. (1976) *A psicanálise dos contos de fadas*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

CECCARELLI, P. R. Don Quixote e a transgressão do saber. In: *Revista Mal-estar na subjetividade*, n.3, v.IX, p.917-937, set./2009.

CECCARELLI, P. R. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. In: *Reverso*, Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, ano XXXI, n.58, p.33-41, 2009b.

FREUD, S. (1913) Totem e tabu. *ESB*, v.XII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. (1915) *Neuroses de transferência*: uma síntese. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. (1915b) Reflexões para os tempos de guerra e morte. *ESB*, v.XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. (1919) O estranho. *ESB*, v.XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

FREUD, S. (1927) O futuro de uma ilusão. *ESB*, v.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. (1933) Por que a guerra? *ESB*, v.XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. (1939) Moisés e o monoteísmo. *ESB*, v.XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

FREUD, S. (1950[1895]) Projeto para uma psicologia científica. *ESB*, v.I. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

GREEN, A. *Le travail du négatif*. Paris: Minuit, 1993.

LAPLANCHE, J. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris: PUF, 1987.

LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.

LEVY-BRUHL, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: PUF, 15<sup>ème</sup> Edition, 1960.

MAUÉS, R. H. *A ilha encantada*: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Igarapé, 1990.

MINDLIN, B. & narradores Suruí. *Voices da origem*. São Paulo: Ática, 1996.

MINDLIN, B. *Moqueca de maridos*. *Mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 1998, 2.ed.

MINDLIN, B. & narradores indígenas. *Mitos indígenas*. São Paulo: Ática, 2006.

RECEBIDO EM: 30/03/2012

APROVADO EM: 30/04/2012

### SOBRE OS AUTORES

#### **Cristina Lindenmeyer**

Psicanalista. Doutora em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Univ. Paris 7. Maître de conférences na Univ. Paris7-Diderot. Membro da equipe de pesquisa "Cliniques du corps et anthropologie psychanalytique" au CRPMS. Membro fundador da Rede Internacional de Psicopatologia Transcultural. Diretora do Serviço de práticas clínicas e de profissionalização da UFR-SHC na Uni.Paris 7. Diretora do D.U. (Diplôme Universitaire) "Approche Psychanalytique du corps". Membro da Associação Universitária em Psicopatologia Fundamental. Membro do conselho científico da Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, Brasil. Membro do comitê de leitura da Revue Recherches en Psychanalyse, Paris.

#### **Paulo Roberto Ceccarelli**

Psicólogo. Psicanalista. Doutor em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Universidade de Paris 7. Pós-doutor por Paris 7. Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Sócio do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. Membro da Société de Psychanalyse Freudienne – Paris-França. Membro fundador da Rede Internacional de Psicopatologia Transcultural. Professor no Departamento de Psicologia da PUC-MG. Professor credenciado a dirigir pesquisas de pós-graduação, no Laboratório de Psicanálise e Psicopatologia Fundamental da Universidade Federal do Pará, em Belém. Professor na pós-graduação do mestrado profissionalizante da Faculdade de Medicina da UFMG. Pesquisador do CNPq.

#### **Endereço para correspondência:**

##### **Cristina Lindenmeyer**

44, rue de Sévigné - 75003 – Paris

Tel.: (33) 01 48 04 58 76

E-mail: cristina.lindenmeyer@wanadoo.fr

##### **Paulo Roberto Ceccarelli**

Rua Rio Grande do Norte, 355/501

30130-131 – BELO HORIZONTE/MG

Tel.: (31)9307-8808

E-mail: paulocbh@pq.cnpq.br

Site: www.ceccarelli.psc.br