



Encontros e ruídos entre a psicanálise freudiana e a antropologia de Franz Boas: da Clark University a *Totem e Tabu*

Encounters and noises between Freudian Psychoanalysis and Franz Boas Anthropology: from Clark University to *Totem and Taboo*

João Felipe Guimarães de Macedo Sales Domiciano

Christian Ingo Lenz Dunker

Universidade de São Paulo

Brasil

Resumo

O presente artigo visa analisar criticamente ecos do encontro de Sigmund Freud com o antropólogo alemão Franz Boas na Clark University em 1909, cujos termos presentes em suas conferências são de relevância para o esclarecimento de trocas epistêmicas e metodológicas da psicanálise com as teorias sociais, em especial, a antropologia social. Busca-se demonstrar como o projeto de *Totem e Tabu* ressoa à convocatória de Boas realizada na conferência *Problemas psicológicos na antropologia*. Mas a desconsideração freudiana às críticas ao evolucionismo feitas pelo antropólogo, por sua vez, produziu importantes ruídos ao diálogo entre as disciplinas. Explicitamos como a obra de Boas, em sua leitura específica do totemismo e da noção de inconsciente, precursora da linguística estrutural, foi um elo essencial para a aproximação dos saberes psicanalíticos e antropológicos no escopo do plano lógico de formalização resgatado na interlocução entre Lévi-Strauss e Lacan a partir da década de 1950.

Palavras-chave: Psicanálise; Antropologia, Franz Boas, totemismo, *Totem e Tabu*.

Abstract

This paper aims to critically analyze echoes of Sigmund Freud's encounter with the German anthropologist Franz Boas at Clark University in 1909, whose terms present in his lectures are of relevance for clarifying epistemic and methodological exchanges among psychoanalysis and social theories, in particular, social anthropology. It seeks to demonstrate how the Totem and Taboo project resonates with Boas' call made at the conference *Psychological problems in Anthropology*. But Freud's disregard for the anthropologist's criticisms of evolutionism, in turn, produced important noises in the dialogue among disciplines. We explore how Boas' work, in his specific reading of totemism and the notion of unconscious, precursor of structural linguistics, was an essential link for the approximation of psychoanalytic and anthropological knowledge within the scope of the logical plan of formalization rescued in the interlocution between Lévi-Strauss and Lacan from the 1950s on.

Keywords: Psychoanalysis; Anthropology, Franz Boas, totemism, *Totem and Taboo*.



O início dos anos de 1910 marca para a psicanálise freudiana um momento de amplo esforço de expansão dos seus postulados teóricos, tanto no âmbito do objeto sobre qual recaem tais formulações, “cada vez distantes de um ambiente eminentemente clínico” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 756), como no escopo de suas interlocuções, com importantes repercussões ao latente reconhecimento da jovem teoria psicanalítica como um saber de valor para além do meio médico vienense (Freud, 1925/1982). É neste contexto que se encontram os primórdios da construção de uma obra como *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982), pautada na ousada tentativa de sistematização e ancoragem do valor universal das ideias psicanalíticas na gênese das instituições socioculturais, e que será posteriormente considerada pelo próprio Freud como “sua obra mais bem escrita” (Strachey, 1950/1982, p. 15).

Se a exegese dos termos internos a essa obra já está largamente consolidada na tradição dos intérpretes da psicanálise, o mesmo não podemos dizer acerca das trocas metodológicas e epistemológicas entre Freud e os teóricos das ciências sociais dos quais se vale. Essa disparidade, se não compromete o lugar seminal dos argumentos à clínica psicanalítica, certamente deixa de lado o potencial das críticas sofridas, especialmente aquelas advindas dos etnólogos desde suas primeiras recepções em torno dos anos 1920 (Pulman, 2004). Como analisamos em outro espaço (Domiciano, 2021), *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982) apenas terá um reconhecimento no debate com a antropologia social a partir da retomada de Claude Lévi-Strauss que, em seu projeto estrutural, considerará sua hipótese central não mais uma narrativa histórico-científica, mas um *mito*, em todo seu valor de formalização de aspectos sociais e políticos próprios à modernidade.

Entre o projeto de expansão da psicanálise e os ruídos de sua recepção fora dos meios clínicos, consideramos que o encontro de Freud com o antropólogo alemão Franz Boas seja de grande relevância para o esclarecimento de lacunas historicamente ignoradas, e cuja análise dos seus pormenores é um dos objetivos deste trabalho. Tal encontro data de setembro de 1909, quando ambos fizeram parte dos pensadores homenageados por ocasião da celebração dos 20 anos da Clark University, em Worcester (EUA). Além de Boas e Freud – este alçado ao grande nome do evento após a recusa de Wilhelm Wundt para o mesmo – Stanley Hall, diretor à época, convidou Edward Titchener, Adolf Meyer, William James, Carl Jung e William Stern, que também receberam honrarias por seus trabalhos enquanto *psicólogos*¹.

¹ Ainda que tal categoria não corresponda ao ofício principal de todos os laureados, importante notar que a divisão disciplinar das cátedras universitárias à época tinha fronteiras bem distintas das que encontramos atualmente.



Figura 1: Retrato oficial do evento na Clark University. Encontram-se aí Freud (ao centro) e Boas (à esquerda).

Para além do diálogo pouco explícito entre Freud e Boas, um gesto de generosidade marcou a primeira troca entre ambos (Evans e Koelsch, 1985). A cada um haviam sido destinadas quatro conferências, entretanto, o psicanalista por um descuido de cálculo precisou de mais um horário e este foi cedido por Boas. Ou seja, não fosse pelo antropólogo, um dos escritos mais difundidos da psicanálise seria intitulado *Quatro Lições de Psicanálise*, ao invés do título que hoje conhecemos. Boas, por sua vez, apresentou a seguintes conferências: *Alguns traços da cultura primitiva* (1904)², *As origens do totemismo* (1910/1940b) e *Problemas psicológicos para a antropologia* (1910/2004).

Para melhor contextualizar o que entendemos como os termos desta troca, tomemos inicialmente um dos pontos chaves de sua obra: a crítica ao pensamento evolucionista.

² Esta conferência já havia sido publicada anos antes, diferente das outras duas.



1. As bases do pensamento de Boas: causalidade e classificação

Considerado por Lévi-Strauss um dos precursores do pensamento estruturalista, Boas foi o “principal responsável por remodelar e definir as linhas paradigmáticas de desenvolvimento da antropologia americana até metade do século XX” (Stocking Jr., 1999/2004, p. 4). Nesta via, encontramos em sua obra desde o empirismo crítico de Robert Lowie, até as configurações culturais de Ruth Benedict e a atenção à psicologia individual em sua relação com a cultura de Margareth Mead (Lévi-Strauss, 1988/2005, p. 62), referências que em maior ou menor grau estabeleceram uma interlocução com a psicanálise (Micela, 1982). Entretanto, a relevância da obra de Boas ressoa em seu domínio da totalidade do campo etnológico, posto que sua “formação cobria o extenso espectro de áreas como a antropologia física, linguística, etnografia, mitologia, arqueologia, folclore” (Lévi-Strauss, 1988/2005, p. 63).

Em *Os princípios de classificação etnológica* (1887), Boas inaugurou uma série de críticas aos pressupostos do modelo hegemônico do fazer antropológico de então, de clara inspiração evolucionista. Ele travou aí um embate com Otis Mason sobre sua metodologia de pesquisa, particularmente em relação aos conceitos de causalidade e classificação. No que diz respeito à causalidade, ela sempre foi posta em questão quando antropólogos se depararam com a “ocorrência de criações similares em áreas muito distanciadas” (Boas, 1887/2004, p. 89). Mason, como representante da vertente evolucionista, explicava facilmente tal recorrência de criações como “invenções independentes”, ou a partir do seguinte princípio: “na cultura humana, como na natureza em toda parte, causas semelhantes produzem efeitos semelhantes. Sob o efeito da mesma pressão e dos mesmos recursos, surgirão as mesmas invenções” (Mason, s.d. citado por Boas, 1887/2004, p. 86). Contra tal argumento, Boas defendia que há um modelo de causalidade que derruba essa lógica, justamente a que pressupõe que efeitos semelhantes podem ser produzidos por causas díspares. Portanto, não haveria reciprocidade entre causas e efeitos: causas semelhantes podem produzir efeitos semelhantes, no entanto o inverso não é necessário – tópico no qual seguia o filósofo John Stuart Mill (Stocking Jr., 1999/2004, p. 16).

Stuart Mill, por sua vez, fora uma referência fundamental à formação inicial de Freud, a ponto de este ter passado grande parte do período em que esteve de licença obrigatória para o cumprimento do serviço militar, entre 1879-1880, traduzindo quatro ensaios de *A System of Logic* (1843) para o alemão (Gay, 1988/2005). A teoria da *pluralidade de causas* de Stuart Mill, aparece ainda em seu estudo sobre as afasias, quando o psicanalista postula que a representação de



objeto (complexo associativo formado por representações táteis, acústicas, sinestésicas), em relação à representação de palavra é dotada da possibilidade de uma grande sequência de “novas impressões na mesma cadeia associativa” (Freud, 1891/2013, p. 103). Ao que toca o escopo deste artigo, a teoria de Stuart Mill permitia pensar em um modelo lógico de causalidade múltipla, com consequências sobre a teoria da associação, sobre a caracterização da etiologia no campo psicopatológico, assim como sobre a possibilidade de se conceber um modelo de história destituído da tendência uniforme e teleológica pretendida pelo ideário evolucionista. Nos termos de Lévi-Strauss (1949/2009a), “Boas reconhecia a *infinita diversidade dos processos históricos* pelos quais o mundo subjetivo se constitui em cada caso” (p. 21, grifo nosso), passo essencial à antropologia boasiana.

No que concerne à temática da classificação, a lógica comparativa a que recorria Mason e seus colegas evolucionistas era a da sobreposição de categorias, comuns às coleções de museus, aos artefatos e dados coletados em campo. Ao considerar a unidade básica da análise antropológica análoga ao “espécimen biológico, ele introduz as abstrações rígidas de espécie, gênero e família na etnologia” (Boas, 1887/2004, p. 86). A crítica destrutiva de Boas à tipologia especulativa do fazer antropológico do fim do século XIX já mostrava em seu pensamento um apreço pelo relativismo cultural (Viveiros de Castro, 1996/2002), uma vez que considerava que “construções apressadas só conseguem fazer das populações estudadas reflexos de nossa própria sociedade” (1936 citado por Lévi-Strauss, 1949/2009a, p. 30). Pode-se resumir sua crítica da seguinte forma:

Temos que estudar cada espécimen etnológico individualmente na sua história e no seu meio (...). Não podemos compreender o significado de um artefacto singular se o considerarmos fora do seu ambiente, fora do contexto das outras invenções do povo a que pertence e fora do contexto dos outros fenômenos que afetam esse povo e suas produções. Uma coleção de instrumentos usados para o mesmo fim ou feitos do mesmo material ensina apenas que o homem em diferentes regiões da Terra tem feito invenções semelhantes. Por outro lado, uma coleção que representa a vida de uma tribo permite compreender muito melhor o espécimen singular. Nossa objeção à ideia de Mason é que classificar não é explicar (Boas, 1887/2004, p. 87).

A crítica, portanto, ia de encontro com a ideologia difundida desde Tylor, de que seria possível abstrair e isolar elementos do mesmo tipo em culturas diferentes, em outros termos, de que se poderiam estudar, por exemplo, um “arco e flecha” produzidos por inúmeras sociedades como se eles em si constituíssem uma espécie



(Boas, 1887/2004, p. 88).

Em resposta a tais problemas, Boas propôs uma dupla chave de leitura dos dados: (1) empreender uma análise ao mesmo tempo *sincrônica*, ou seja, um estudo detalhado dos costumes e de sua posição na cultura global da tribo, posto que cada elemento está inserido em um sistema de representação – assim instrumentos próximos na forma, não constituem *a priori* uma espécie (Boas, 1896/1940a); e (2) *diacrônica*, onde a reconstrução histórica – herdada do idealismo alemão, em especial da filosofia de Hegel (Viveiros de Castro, 1996/2002) – permitiria tratar o modo como os fatos chegaram a se constituir como tais. A história de um elemento, assim como as espécies classificatórias, seria, no método boasiano, apreendidas por indução, cuja configuração na ciência antropológica dava a base necessária para derivar “as leis e a história do desenvolvimento da especificidade fisiológica e psicológica da humanidade” (Boas, 1887/2004, p. 95), ou melhor, uma comparação das histórias do desenvolvimento poderia levar à descoberta de “leis gerais do desenvolvimento humano” (Boas, 1896/1940a, p. 907).

Tomando estes pontos como referência, pode-se introduzir os termos das contribuições de Boas na Clark University.

2. Worcester e as origens de *Totem e Tabu*: a convocação de Boas à psicanálise

Dentre as três conferências realizadas pelo antropólogo encontramos uma diferença de perspectiva: se *Alguns traços da cultura primitiva* e *As origens do totemismo* buscam dar as coordenadas para o avanço na investigação de fenômenos particulares, *Problemas psicológicos na antropologia*, por sua vez, assume um tom acima de tudo metodológico, com vistas a lançar um possível programa de mútua contribuição entre os dois campos. Analisemos seus argumentos.

Ao definir a antropologia como um ramo do saber destinado ao estudo das manifestações humanas em distintas configurações histórico-culturais, ele abre o rol de desafios a uma psicologia antropológica pela necessidade de “elucidar as leis psicológicas que controlam o homem em toda parte e que podem diferir em vários grupos sociais” (Boas, 1910/2004, p. 294). A busca de um universal, por sua vez, não estava condicionada a uma hierarquia entre diferentes culturas. A pesquisa a ser realizada em campo, importante salientar, precisaria avançar sobre as potenciais similaridades que não seriam deduzidas das semelhanças exteriores dos fenômenos étnicos. Por si só, tais dados padecem de uma falta de padrão, de



medida comum de comparação – fazendo necessária a busca do “comum na semelhança dos processos psicológicos, quer sejam observados ou inferidos” (Boas, 1910/2004, p. 298).

Entretanto, em que direção tais processos psicológicos deveriam ser procurados? Boas (1910/2004) aponta para a determinação das “categorias fundamentais em que os fenômenos são classificados pelo homem nos diferentes estágios da cultura” (p. 300). Em outros termos, um campo frutífero de investigação está no estabelecimento de como cada cultura em seu sistema linguístico ordena e classifica sua experiência. Como será observado, aqui está o princípio do conceito boasiano de *inconsciente*, enquanto um locus no qual tais conceitos se organizariam e que não estariam imediatamente à disposição do sujeito por ele determinado (Boas, 1911).

Entretanto, para além do esforço de reconstituição de cada conjunto semiológico, o antropólogo assinala uma série de temas de primeira ordem no seu campo, a saber: (1) o *animismo*, como forma particular de pensamento antropomorfizante dos elementos da natureza; (2) o *incesto*, por sua onipresença, e então sem nenhuma explicação psicológica satisfatória de seu sentido, mesmo com tanto material acumulado disponível; (3) o imperativo das *ações automáticas* no desenvolvimento de costumes e crenças, como os hábitos; (4) os *tabus*, como impedimentos aparentemente sem sentido, mas que seriam da mais alta importância pelo que sua investigação poderia desvelar de seu processo originário; (5) a *mitologia*, pela sua recorrência nos quais semelhantes tipos encontrariam usos dos mais variados. A todos esses fenômenos, seria necessário um método de acesso ao nível inconsciente, para além das racionalizações e explicações secundárias que possam acompanhá-los pelos seus agentes.

Todo este projeto, que Boas nomeia como uma “linha de pesquisa muito promissora” (Boas, 1910/2004, p. 307), não passa indiferente a um leitor da psicanálise. Em verdade, poderia ser considerado não somente como um esboço de uma parte significativa das problemáticas enfrentadas poucos anos depois por Freud nos quatro ensaios de *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982), como um apelo epistemológico por uma semiologia próxima à operada pela psicanálise. Antes de seguir pela via das particularidades da apropriação freudiana, tomemos os termos das outras duas falas do antropólogo.

Em *Alguns traços da cultura primitiva* (1904), Boas traça um breve quadro comparativo acerca das formas de pensamentos dos ditos primitivos e dos civilizados. Afastando a hipótese de uma diferença ontológica entre os dois modos de pensamento, o antropólogo enfatiza que a distinção fundamental na organização mental se dá pelos tipos de materiais sobre os quais a mente operou



no desenvolvimento histórico de cada sociedade, argumento replicado meio século depois por Lévi-Strauss (1955/2009).

Em linhas gerais, o autor argumenta que, dos aspectos marcantes do pensamento primitivo representados pelas teorias antropológicas, teríamos a presença de associações formalmente heterogêneas como entre fatos religiosos, estéticos e morais. Não obstante, a produção de comportamentos automáticos regulares e não imediatamente regulados pela consciência, como os *hábitos* e *costumes*, aproxima tal característica de nossa sociedade (Boas, 1904, p. 254). O que chama a atenção do antropólogo é o conjunto de reações emocionais díspares advindas de sua ruptura ou infração. Tal reação, presente em ambas as sociedades, demonstraria que o fundamento de tal afeto seria anterior às possíveis racionalizações dadas para o sentido de determinada conduta.

Entretanto, nesta via, haveria uma série de aspectos próprios ao pensamento primitivo como: (1) o desgosto pela transgressão de um costume é muito mais marcado, como próprio às injunções tabus; (2) as racionalizações tendem a vir ligadas à visão geral da constituição do mundo, sua mítica; (3) os rituais permeiam toda a vida concreta e tendem a ser mais estáveis que suas explicações. Boas compreende que tal fato auxilia no entendimento da origem e história dos traços mais inexplicáveis da vida primitiva, “dado que podem ser vistos como associações entre pensamentos heterogêneos e atividades” (Boas, 1904, p. 253); (4) grande número de associações heterogêneas e pouco consistentes, dado que os estados subjetivos serviriam como base da leitura de um fenômeno; (5) maior resistência à mudança, configurado por um conservadorismo de tradições, sustentada por uma regulação coletiva, “apenas abalada por eventos específicos que provocariam mudanças econômicas e políticas” (Boas, 1904, p. 254).

Para além dessa caracterização, há o entendimento do antropólogo que para a análise de cada fato cultural, seria preciso considerar uma multiplicidade de causas, questão maior para sua teoria, como vimos. Nesta trilha, enfatiza ao fim do texto:

Uma vez que reconhecemos a aplicabilidade geral da teoria da modificação histórica das associações, não podemos mais esperar estabelecer uma única linha de origem e desenvolvimento das instituições como totemismo, ou de sistemas religiosos, porque as teorias que sustentam tais sistemas são sem valor histórico e expressam apenas tipos de associação. Preferimos levar o problema de quais associações são típicas de várias formas de cultura, e como elas vão afetar os pensamentos e atividades do homem. Essas associações devem ser ordenadas, entretanto, não como formando um sistema geneticamente conectado, mas como uma série de fenômenos que emergem sempre renovados, de acordo com o tipo



de cultura de cada povo, e influenciado pela transmissão geográfica e histórica (Boas, 1904, p. 252).

A multiplicidade de fontes causais dos fenômenos etnológicos, será ainda e mais uma vez tematizada na última de suas conferências em Worcester, *A origem do totemismo*. A preeminência do tema era tal, que este foi o único ponto prontamente mencionado e rebatido por Freud. Na terceira das suas *Cinco lições*, encontra-se a seguinte passagem:

Notarão desde logo que o psicanalista se distingue pela rigorosa crença no determinismo da vida anímica. Para ele não existe nas exteriorizações psíquicas nada insignificante, nada arbitrário ou contingente. Antevê um motivo suficiente em toda a parte onde habitualmente ninguém pensa nisso. Está até disposto a descobrir motivações múltiplas do mesmo efeito anímico, enquanto nossa necessidade causal, que supomos inata, se satisfaz plenamente com uma única causalidade psíquica (Freud, 1910/1982, p. 33).

Se o argumento da variedade de fatores causais a delimitar o sentido de um fenômeno fora utilizado pelo psicanalista no princípio de suas investigações clínicas, a mudança de ênfase não deixa de ser notável aqui. Para melhor extrair o sentido, tomemos os argumentos presentes na conferência de Boas acerca do totemismo.

Sua fala começa com uma dura crítica às generalizações indevidas realizadas por James Frazer e Émile Durkheim, acerca da leitura boasiana do totemismo particular presente entre os Omaha e os Kwakiutl. Estes teóricos, centrais na empreitada freudiana de *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982), são entendidos por Boas como reféns de seu método de pesquisa, posto que “tomam seu objeto através de uma exaustiva interpretação do fenômeno étnico enquanto resultado de um processo psíquico singular” (Boas, 1910/1940b, p. 316).

Ao não reduzir a apreensão do totemismo a simples expressões de processos psicológicos, o antropólogo enfatiza que “uma análise cuidadosa dos dados mostra que a unidade do conceito é subjetiva” (Boas, 1910/1940b, p. 317), uma unidade artificial produzida pelo procedimento simplista próprio das epistemologias dos observadores ocidentais. O questionamento da linearidade de fatores psicológicos e históricos é o objetivo central desta fala. Ainda no campo das críticas, Boas é enfático ao recusar a ênfase de Wundt e Durkheim de que no rol dos traços essenciais do ponto de vista totêmico estaria uma identificação entre homens e animais, tese que não se sustentaria ante os dados de campo. Feitas tais considerações, o antropólogo, enfim, postula o que considera o cerne da instituição totêmica:



Sua característica essencial é a associação entre certos tipos de atividades étnicas e os grupos de parentesco (no sentido amplo do termo), em outros casos também uma associação similar com grupos que compreendem membros da mesma geração ou da mesma localidade. (...), portanto, ela pode ser entendida como a associação de tipos variáveis de atividades étnicas com exogamia e endogamia. O problema é como essas condições emergiram (Boas, 1910/1940b, p. 320).

Por esta via, Boas questiona a origem do totemismo, enquanto derivado do princípio de exogamia, que ao seu entender seria historicamente anterior. Ele reconhece, portanto, os grupos de parentesco como um fenômeno de extensão universal, enquanto o totemismo não o seria. A anterioridade histórica, para sua teoria fortemente influenciada pela filosofia da história alemã, seria a marca necessária para avaliar a predominância de um fato. O seguimento de seu argumento está na demonstração como entre os esquimós e outros povoados o totemismo não teria se instituído como força reguladora das trocas sociais. Então o antropólogo finaliza seu argumento com uma forte proposição acerca da lógica totêmica:

O princípio fundamental de classificação como manifestado na vida mental do homem mostra que a base de classificação deve sempre ser encontrada nos mesmos conceitos fundamentais. Concluimos, diferentemente, que a homologia de marcas de distinção das divisões sociais de uma tribo é a prova que elas são devidas a uma tendência classificatória (Boas, 1910/1940b, p. 323).

O tema da classificação retorna como ponto chave para o entendimento do totemismo, uma vez que, quando presente, seriam muito diversos os elementos pelos quais os grupos estabeleceriam uma homologia diferencial entre si. Este ponto, é também precursor do argumento central de *O Totemismo Hoje*, de Lévi-Strauss (1962/1973), que retomará, com o recurso à linguística estrutural, a classificação totêmica como um sistema de homologias diferenciais entre séries significantes sobrepostas.

Colhidos os termos de Boas, vejamos as repercussões sobre o momento da obra freudiana.

3. A recepção freudiana e os ruídos epistêmico-metodológicos

Do encontro em Worcester, a única menção mais ou menos direta à tensão entre ambos os pensadores, está na passagem freudiana acima mencionada. Como aponta Strachey (1950/1982), as falas de Freud foram improvisadas e



posteriormente estabelecidas em texto, o que justificaria a necessidade de uma quinta conferência, a mais sucinta de todas. O intuito freudiano, posto de partida, era o de apresentar a psicanálise enquanto um “novo processo semiológico e terapêutico” (Freud, 1910/1982, p. 7). Em verdade, sua semiologia apresentava inúmeras correlações com o procedimento que Boas postulava, e a partir do qual ansiava uma possível aproximação ao campo da psicologia.

Formalmente, a teoria de Freud parecia responder à convocatória do antropólogo para a elucidação das leis psicológicas de modo mais completo dos dados colhidos pela pesquisa etnológica. Derivada do contexto da clínica psicopatológica, a semiologia freudiana opera sobretudo a partir da hipótese do inconsciente – categoria comum a ambos os pensadores – no intuito de desvelar, por inferência, o sentido de um sintoma, ainda que não plenamente, com vistas à alteração de sua presença ao longo de um processo terapêutico.

A clínica psicanalítica se funda essencialmente na busca do determinismo e causalidade psíquica de fenômenos não inteligíveis de forma imediata, como pelo parco acesso da via consciente. Portanto, a explicação psicanalítica dos processos psíquicos envolve uma investigação acerca de sua origem (Dunker, 2011), dos elementos que configuram um fenômeno e que estariam nas lacunas da memória, esquecidos não apenas pelo sujeito que sofre, como por uma sociedade que já não tem acesso ao sentido histórico de seus monumentos, como exemplifica Freud (1910/1982) nas *Lições*. O psicanalista vienense neste momento, assim como Boas, entende que o passado a ser reconstruído é primordialmente constituído por experiências, eventos especiais que deixariam sua marca para a efetivação do presente.

Entretanto, a natureza destes eventos que marcariam o plano inconsciente seria de ordens distintas. Enquanto para Boas, o inconsciente estaria ligado à lógica classificatória própria à língua, cujos conceitos não estão imediatamente acessíveis como veremos adiante, para Freud, seus termos se dariam predominantemente no campo do sexual e da morte, enigmas nodais para o *homo psicanaliticus*. Justamente por esse ponto, poderíamos distinguir o fenômeno de base de cada perspectiva, enquanto a retórica do antropólogo enfatiza o *hábito* e suas racionalizações secundárias como modelo fundamental, o psicanalista toma como aporte inicial o sintoma neurótico – ponto questionado em seu valor universal por toda tradição antropológica da primeira metade do século XX (Domiciano, 2021).

Por esta trilha, podemos retomar a ressalva enfática de Freud acerca da causalidade psíquica como *particularizável, única*. Se no princípio de suas investigações clínicas ele se valeu da teoria da multiplicidade de causas para



questionar a etiologia organopatológica como única possível para os fenômenos psíquicos (Freud, 1888/1982), neste momento de ampliação de seus conceitos para meios além do ambiente terapêutico, parece precisar paradoxalmente de um *fio condutor unívoco* para tal salto. Não à toa, retomará a teoria da evolução darwiniana, especialmente, no entendimento da transmissão de traços psicológicos, assim como a teoria da recapitulação de Haeckel que priorizava a correlação estrito senso entre os passos da filogenia, estágios de desenvolvimento de uma espécie, e da ontogenia, etapas próprias a cada indivíduo, tornando desta forma um *continuum* entre cada sujeito e toda a história humana. Sobre este ponto, que torna a leitura psicológica de Frazer e Wundt ainda mais adequada aos seus propósitos, Freud insiste, em uma das lições, sobre a possibilidade de interpretar mitos e lendas pela chave dos sonhos de um sujeito – ponto com pouca expressão na sua obra, e mesmo controverso no meio analítico.

A multiplicidade de causas – históricas, políticas, econômicas e psicológicas – a que defende Boas, se por um lado dificultava a sistematização de interpretação unívoca sobre a origem de um dado fenômeno, por outro, tinha no seu cerne um pendor crítico que obstaculizava ao pesquisador fazer do *outro* do objeto de sua investigação um mero simulacro de seu pensamento e estereótipos. Esta é, justamente, uma das maiores críticas à incursão freudiana pela antropologia (Barros & Bairrão, 2010).

Sobre o encontro na Clark University, podemos ainda dizer que Freud responde ponto a ponto ao projeto boasiano de *Problemas psicológicos*, de modo a se inclinar às teorias sociais com vistas à possibilidade de inscrição universal de seus postulados. Tal convocatória, na leitura aqui proposta, precede em três anos à publicação do primeiro ensaio de *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982), em um momento em que tais interlocuções ainda não estavam nem perto de serem aprofundadas. Deste diálogo, entretanto, o mesmo não podemos dizer sobre as teses críticas presentes em *A origem do totemismo*. Tomemos brevemente a resposta freudiana antes de extrair as consequências deste desencontro pontual.

Uma das pretensões freudianas com a publicação dos quatro ensaios que futuramente viriam a compor *Totem e Tabu*, entre 1912 e 1913, foi a de aproximar e estimular uma cooperação entre os estudiosos da antropologia social, filologia, folclore, e aqueles que se dedicavam à psicanálise (Freud, 1912-13/1982, p. 7). Com tal meta em vista, Freud realizou aquilo que denominou como sua “primeira tentativa de aplicar o ponto de vista e as descobertas da psicanálise alguns



problemas não solucionados da psicologia social” (Freud, 1912-13/1982, p. 8). A menção à *Völkerpsychologie* – literalmente “psicologia dos povos”, cuja principal referência da época era Wundt – explicita a intenção de demonstrar o valor do método e dos postulados psicanalíticos à articulação categorial entre fenômenos individuais e de fatos sociais.

A noção de *psicanálise aplicada* encontrou nestes ensaios um novo patamar, haja vista, não apenas a grandiosidade do empreendimento, como o fato dos artigos terem sido publicados nos números iniciais da revista *Imago*, revista criada em 1912 por Freud, Hanns Sachs e Otto Rank, e que tinha como subtítulo: *Revista para a aplicação da psicanálise às ciências do espírito*.

Freud tem aí como objetivo primário dotar de estatuto universal o modelo presente no Édipo: eis onde entra a antropologia social enquanto um campo do saber que possibilita um “princípio de generalização a partir de levantamentos e inventários (de formas de expressão culturais) que procura tornar completos” (Lévi-Strauss, 1960/1968, p. 52). As fontes de Freud são vastas, embora suas referências sejam compostas basicamente por representantes da antropologia do fim do século XIX, permeada por uma ideologia evolucionista, como podemos observar pela estatística fornecida pelo índice alemão de nomes próprios citados: considerando a totalidade da obra, encontramos 2 citações a Lewis Morgan (1818-1881), 6 a Edward Tylor (1832-1917), 13 a William Robertson Smith (1846-1894) e 31 a James Frazer (1854-1941), sendo 27 apenas nos ensaios que ora tratamos (Delrieu, 2004).

A escrita de *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982) participa de um momento de virada na teoria freudiana, que passou a arriscar ir além da análise da “ciência do desenvolvimento psíquico pós-natal” (Ferenczi, 1920/2011, p. 205), em prol das especificações dos fatores considerados *inatos* ou constitucionais na etiologia da neurose. O cerne do texto se encontra na ancoragem histórica das condições para a emergência do complexo de Édipo enquanto contemporâneas, lógica e cronologicamente, da origem da própria cultura, nas palavras de Roudinesco e Plon (1998):

Freud ansiava dar uma explicação global da origem das sociedades e da religião a partir dos dados da psicanálise, ou, dito de outra maneira, dando um fundamento histórico ao mito de Édipo e à proibição do incesto e mostrando que a história individual de cada sujeito não é mais que a repetição da própria história humana (p. 757).

Com o subtítulo *Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos*, Freud deixa claro de partida sua aposta que a



“comparação entre a psicologia dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos está destinada a encontrar numerosos pontos de concordância e assim lançar nova luz sobre os fatos de ambas as disciplinas” (1912-13/1982, p. 20). A empreitada freudiana, no entanto, será deixada em segundo plano no interior das ciências sociais, até o advento do pensamento de Claude Lévi-Strauss e sua retomada das bases freudianas.

Totem e Tabu (Freud, 1912-13/1982) pode ser considerada a grande resposta da psicanálise à convocação boasiana, posto trazer uma leitura sistêmica da articulação entre o totemismo, a exogamia, os tabus correlatos, assim como uma visão da visão de mundo animista como organizadora central dos mais diversos fatos etnológicos. Entretanto, a despeito de tal amarração conceitual integrada à psicologia psicanalítica emergente, os saltos conceituais e os compromissos assumidos por Freud com os teóricos evolucionistas transformaram, para os antropólogos, sua conclusão em uma teoria que realizava uma “psicologização generalizada dos dados etnológicos para a composição de suas teses”, como bem resume Kroeber (1920, p. 55).

O desnível da leitura de Freud a Boas já podia ser vislumbrada desde o princípio da crítica do antropólogo em torno das noções de causalidade e classificação, assim como os encaminhamentos em seu método derivados desta problemática. Estas estarão também no centro de sua consideração posterior pela psicanálise, como veremos a seguir.

4. Os destinos do diálogo no campo da antropologia boasiana

Em *The methods of ethnology*, de 1920, Boas encerra seu escrito posicionando-se diante dos postulados de *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982). Para ele, o empreendimento freudiano na interlocução com os dados antropológicos promove uma interpretação da mitologia análoga à tradição simbolista de Stucken. Este tipo de atitude daria forma a uma aplicação desconectada de atitudes psicologizantes com teorias de transmissão do passado. A principal crítica é que Freud teria extrapolado seu escopo analítico ao transpor para o campo etnográfico os conceitos e dados formulados primeiramente em contato com seus pacientes pertencentes a culturas extremamente diversas das primeiras. A posição do antropólogo, a exemplo de seus pares, demonstra sua desconfiança pelas fontes através das quais Freud apreende fatos sociais e etnográficos em seu texto.

No entanto, a crítica à unilateralidade da análise psicanalítica não vem acompanhada de um fechamento das vias de comunicação. Muito pelo contrário,



Boas reconhece na psicanálise uma disciplina frutífera para certos problemas etnológicos, como o da constância de comportamentos em determinadas condições sociais, já indicada em *Problemas psicológicos*. Em suas palavras (1920/1940c):

É certamente verdade que a influência de impressões recebidas durante os primeiros anos de vida tem sido subestimadas e que o comportamento social do homem depende em larga medida dos primeiros hábitos que são estabelecidos antes do período em que a memória conectada começa, e que muitos traços ditos raciais ou hereditários seriam melhor considerados se tratados como um resultado à exposição precoce a certas formas de condição social (p. 289).

A psicanálise, como vimos, auxiliaria a realização do duplo projeto boasiano de “determinar, de um lado, as causas históricas da formação dos fatos etnográficos, e de outro, os processos psíquicos que os tornaram possíveis” (Lévi-Strauss, 1949/2009a, p. 19). Mais especificamente, ela poderia servir, reconhece Boas, à crítica às teorias racialistas ao propor um modelo histórico da origem dos comportamentos que assimilasse a incorporação individual da cultura fora dos limites da consciência, ou seja, de uma historicização dos dados que respondesse a um termo central na antropologia de Boas: o conceito de inconsciente. Todavia, sob a pena do antropólogo a noção de inconsciente antes de ter sua investigação centrada na observação da “relação entre a psicologia individual do neurótico e do pretensamente são, deveria se centrar em um fato de maior relevância: o fenômeno da linguagem” (1920/1940c, p. 289).

Como salienta Lévi-Strauss, Boas foi não apenas um antropólogo, como também um grande linguista. E isso não se refere tão somente ao impressionante estabelecimento de 12 gramáticas indígenas, cujas bases se encontram no *Handbook of American Indian Languages* (1911), mas ao fato de ter sido, nas palavras de Lévi-Strauss (1988/2005):

Um dos primeiros – e antes de Saussure – a insistir sobre um fato essencial para as ciências humanas: as leis da linguagem funcionam ao nível do inconsciente, fora do controle dos sujeitos que falam, podendo-se então estudá-las como fenômenos objetivos, representativos, como tal, de outros fatos sociais (p. 63)³.

³ De forma sintética, Dosse expressa da seguinte forma o legado de Boas para pensamento de Lévi-Strauss:

A mais importante contribuição de Boas e sua influência sobre Lévi-Strauss terão sido a ênfase que deu à natureza inconsciente dos fenômenos culturais e a colocação das leis da linguagem no centro da inteligibilidade



Ora, como já se presencia no canônico prefácio do *Handbook*, Boas defendia a linguística como uma disciplina produtora de um “modelo analógico para a interpretação de fenômenos socioculturais” (Viveiros de Castro, 1996/2002, p. 305). Uma das principais características do fato linguístico seria justamente a de que “seus conceitos gerais são inteiramente desconhecidos para a maioria das pessoas. Eles nunca emergem à consciência até que se introduza o estudo de uma gramática científica” (Boas, 1911, p. 67). Tais *conceitos gerais*, ainda segundo Boas, são determinantes na produção de pensamentos e categorias que têm um estatuto eficaz na vivência dos homens. Como uma atividade inconsciente do espírito (*Geist*), eles seriam os responsáveis pela elaboração e inteligibilidade dos fenômenos sociais de todas as espécies (linguagem, crenças, técnicas e costumes) (Lévi-Strauss, 1949/2009a). O valor metodológico da linguística, nos termos de Boas (1911):

Para desenhar um paralelo entre o fenômeno etnológico e o fenômeno linguístico, nos parece que a característica comum de ambas é o agrupamento de um número considerável de atividades sob a forma de uma simples ideia, sem a necessidade desta ideia entrar ela mesma na consciência. (...). Acredito que a formação inconsciente dessas categorias é um dos traços fundamentais da vida étnica (p. 70).

A pesquisa etnológica, a partir do modelo linguístico, poderia então operar uma análise de seus dados que abstraísse das racionalizações, elaborações secundárias e superficiais de suas categorias primordiais, sua infraestrutura inconsciente. Devemos, no entanto, nos acercar do fato de que não há ainda em Boas uma consideração pela linguagem como um modelo lógico de formalização em essência. Se ela aqui tem um papel central, seu valor operativo deve ser o de uma forma de expressão na qual as categorias etnológicas seriam realizadas e acessíveis de modo menos distorcido que pelos relatos coletados em campo, como podemos observar nesta passagem:

Então isso nos parece que de um ponto de vista prático e teórico, o estudo da linguagem deve ser considerado como um dos ramos mais importantes do estudo etnológico, porque, de um lado, uma compreensão global na etnologia não pode ser obtida sem um conhecimento prático da linguagem, e, de outro lado, os conceitos fundamentais ilustrados pelas linguagens humanas não são distintos em essencial do fenômeno etnológico; e porque, além do mais, as

dessa estrutura inconsciente. O impulso linguístico estava dado, oriundo do campo da antropologia, a partir de 1911, e iria favorecer a fecundidade do encontro de Lévi-Strauss e Jakobson (2007, p. 37).



características peculiares das linguagens são claramente refletidas nas visões e costumes dos povos no mundo (Boas, 1911, p. 73).

A questão da relação entre universais psicológicos e os determinismos culturais, até o modelo analógico da linguagem, a oposição entre natureza e cultura, e a dimensão inconsciente dos fenômenos sociais, levam a antropologia boasiana cada vez mais a valorizar a mitologia em suas pesquisas.

Encontramos em sua obra, o acúmulo de uma extensa massa de mitos, motivo de zombaria por seus pares (Lévi-Strauss, 1988/2005, p. 63), que não responde apenas por uma relativização do valor de cada fato etnológico – derivada tanto da crítica ao método de classificação *a priori*, quanto da noção de *atividade inconsciente do espírito* – ou, por uma consequência lógica da própria atividade etnográfica, ela responde primeiramente pela posição estratégica que o mito ocupa na economia de seu pensamento.

Ao formular a existência de uma atividade inconsciente que enformaria tais trocas, Boas reconhecia no “processo de construção do mito a constituição de um modelo de desenvolvimento da cultura em geral” (Stocking Jr., 1999/2004, p. 162). A bela citação pela qual Lévi-Strauss epigrafa seu artigo *A estrutura dos mitos*, extraída de Boas (1896/1940a), já demonstra o viés dinâmico pelo qual este se apropria da produção mítica: “Dir-se-ia que os universos mitológicos estão fadados a serem pulverizados assim que se formam, para que novos universos nasçam de seus destroços” (p. 54). Se os mitos vão gradativamente ganhando espaço no seu pensamento, não podemos dizer que se aproximem da *psicomitologia* freudiana, uma vez que seu interesse estava mais na pluralidade de suas produções, que na busca de mitos nucleares para a formalização de uma instância psíquica universal, como o sujeito freudiano.

Viveiros de Castro (1996/2002) ressalta que para a antropologia boasiana, o indivíduo opera como um locus real da integração cultural, ou seja, a cultura opera na mente dos indivíduos como uma “realidade extrassomática de tipo ideacional que conforma cada um aos seus padrões” (p. 303). Disto decorre, que a partir do início do século XX, Boas foi cada vez mais centrando suas pesquisas no que chamou de o “gênio de um povo” (Stocking Jr., 1999/2004, p. 23), ou seja, os condicionantes psicológicos formais que, mesmo pretensamente universais, configuram a maneira como cada grupo individualmente assimilam a cultura, especialmente na troca com populações vizinhas. Os mitos serviriam como um fenômeno privilegiado de observação dessas transformações culturais na assimilação.



O ponto principal era que a cultura humana se desenvolvia sempre em um contexto histórico específico, dado pelo modo como os homens numa situação cultural particular remodelavam e rearranjavam os materiais que recebiam por tradição ou de outros homens com quem tinha entrado em contato (Stocking Jr., 1999/2004, p. 162).

A antropologia de Boas, portanto, concebia o fenômeno mítico como uma via de acesso à atividade inconsciente do espírito, estrutura formalmente vazia, na qual se articulariam conceitos que poderiam servir de base para a análise de outros fatos etnológicos, como os modos à mesa ou receitas culinárias (Boas, 1911). O mito por tal visão – largamente seguida por Lévi-Strauss e próxima do que Mauss (1925/2003) conceberá como *fato social total* – e em especial, seu processo de construção, constitui um operador central para chegar à reconstrução histórica dos fatos etnológicos almejada por Boas.

Entretanto, o rigor do antropólogo para tal reconstrução impunha tantas condições que tornou praticamente estéril sua execução, lição apreendida por Malinowski e seu método de análise essencialmente sincrônico (Pulman, 2004). Por outro lado, se tal busca o fez referir-se à psicanálise como uma ciência auxiliar, não o fez levar tal diálogo adiante, como o fará Lévi-Strauss em sua articulação com a temática do mito e da linguagem, agora tomados em seu valor lógico e simbólico, a partir dos desdobramentos da linguística estrutural.

À guisa de conclusão

Pode-se dizer que se o contato de Freud com Boas foi muito restrito no campo das trocas textuais, o mesmo não podemos afirmar sobre seus pontos de convergência temáticos e conceituais. A investigação acerca dos detalhes dos trabalhos apresentados no congresso em Worcester, que aqui tomamos como eixo dos seus encontros e desencontros, trouxe como primeiro fruto o reconhecimento do trabalho de Boas, especialmente em *Problemas psicológicos*, como um possível disparador de um amplo projeto de intercomunicação entre os campos de pesquisa, que viria a ser consolidado, na obra freudiana, em *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982), como seu maior esforço neste meio.

Embora Freud aparentemente tenha respondido prontamente à convocatória boasiana tanto por sua imersão neste conjunto de leituras, como pelo recorte da problemática aí envolvida, o mesmo não podemos dizer acerca das críticas do antropólogo às limitações epistêmico-metodológicas do material disponível à época. A desconsideração deste ponto, fez com que as leituras freudianas fossem



duramente criticadas não pelas suas teses em si, ou o papel da sexualidade aí desempenhado – como tendem a responder os psicanalistas diante de seus opositores – mas especialmente pela baixa consideração do valor etnológico atribuído aos antropólogos evolucionistas, em sua maioria, sem experiência de campo. Temos clareza que a mesma poderíamos efetuar a um psicanalista que tentasse produzir suas teorias sem o acesso intrínseco à experiência analítica, quer seja como analisando, quer como analista. Entretanto, mesmo com tais críticas à disposição, Freud opta por uma via que fechou por mais de quatro décadas as possibilidades de uma franca interlocução com as ciências antropológicas.

De Marrett, a Malinowski, passando por Kroeber, Mauss, Rivers e o próprio Boas, a psicanálise só passou a ser entendida como uma verdadeira interlocutora deste campo do saber a partir da emergência do pensamento de Lévi-Strauss. Assim como assimila do projeto de Boas a complexa tensão entre um campo de formalização linguístico⁴ e uma teoria da história como campo de determinação fenomênica, esta mais tímida em sua obra, Lévi-Strauss retoma a leitura do totemismo em sua lógica classificatória no início dos anos 60, em *O Totemismo Hoje*. Com isto em vista, poderíamos questionar se o plano de *Totem e Tabu* (Freud, 1912-13/1982) não teria sido alterado, ou ao menos, se tornado muito mais modesto caso Freud tivesse intensificado sua via de interlocução com a obra boasiana.

Tensionar o totemismo com a referência ao modelo linguístico, poderia estender a questão acerca da ordem de formalização de suas estruturas. A universalidade do Édipo ancorado em um evento histórico descrito de tal maneira certamente seria questionada, mesmo que a reconstrução histórica pudesse abarcar uma mítica da modernidade aberta a outras míticas, como defende a leitura lacaniana do clássico freudiano (Lacan, 1955-56/2000) e que poderíamos depreender da intensificação da inscrição da pluralidade de causas, assim como de sociedades e seus laços fundantes. A obra freudiana poderia potencialmente ter avançado na temática da ordem simbólica e do lugar de nomeação próprio à

⁴ O lugar central da reformulação lógica da noção de inconsciente por Lévi-Strauss é um bom exemplo desta. Em *A eficácia simbólica* (1949/2009b), encontramos esta passagem seminal:

Em relação ao evento ou à anedota, essas estruturas – ou, mais exatamente, essas leis de estrutura – são realmente atemporais [...] O conjunto dessas estruturas formaria o que chamamos de inconsciente. [...] o inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz cada um de nós ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual designamos uma função, a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis. [...] o inconsciente é sempre vazio [...] e limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vem de fora (p. 219).



posição paterna a que a relativização dos fatos etnológicos tanto convoca a sistematizar.

Por fim, acreditamos que o seguimento desta chave de pesquisa crítica entre dados históricos e suas ressonâncias epistemológicas podem reabrir a teoria psicanalítica ao campo vivo dos possíveis inexplorados.

Referências

- Barros, M. L. & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, 11(1), 45-54. Recuperado em 3 de setembro, 2021, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rspagesp/v11n1/v11n1a06.pdf>.
- Boas, F. (1904). Some traits of primitive culture. *Journal of American Folk-Lore* 17(67), 243-254. Recuperado em 3 de setembro, 2021, de <https://www.jstor.org/stable/534224>.
- Boas, F. (1911). *Handbook of American Indian Languages – Part 1*. Washington: Government Printing Office.
- Boas, F. (1940a). The limitations of the comparative method of anthropology. Em F. Boas. *Race, Language and Culture* (pp. 270-280). New York: The MacMillan Company. (Original publicado em 1896).
- Boas, F. (1940b). The origin of totemism. Em F. Boas. *Race, Language and Culture* (pp. 316-323). New York: The MacMillan Company. (Original publicado em 1910).
- Boas, F. (1940c). The methods of ethnology. Em F. Boas. *Race, Language and Culture* (pp. 281-289). New York: The MacMillan Company. (Original publicado em 1920).
- Boas, F. (2004a). Os princípios da classificação etnológica (R. M. C. L. Einchberg, Trad.). Em G. Stocking Jr. (Org.). *A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911: Antologia* (pp. 85-92). Rio de Janeiro: UFRJ Editora. (Original publicado em 1887).
- Boas, F. (2004b). Problemas psicológicos na antropologia (R. M. C. L. Einchberg, Trad.). Em G. Stocking Jr. (Org.). *A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911: Antologia* (pp. 293-308). Rio de Janeiro: UFRJ Editora. (Original publicado em 1910).
- Delrieu, A. (2004). Le mythe dans le corpus freudien. Em M. Zafiropoulos, M. & M. Boccara. *Le mythe: pratiques, récits, théories – v. 4: Anthropologie et psychanalyse* (pp. 29-48). Paris: Economica.



- Domiciano, J. F. G. M. S. (2021). *A Anatomia Torcida dos Mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV.
- Dosse, F. *História do Estruturalismo* (M. D'Alessio, Trad.). Bauru: Edusc. (Original publicado em 1992).
- Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Evans, R. & Koelsh, W. (1985). Psychoanalysis arrives in America – The 1909 conference at Clark University. *American Psychologist*, 40(3), 942-48. Recuperado em 3 de setembro, 2021, de <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0003-066X.40.8.942>.
- Ferenczi, S. (2011). Matemática. Em S. Ferenczi. *Psicanálise IV* (pp. 177-189). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1920).
- Freud, S. (1982a). Histeria (J. L. Etcheverry, Trad.). Em J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 41-64). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1888).
- Freud, S. (1982b). Cinco conferencias sobre psicoanálisis (J. L. Etcheverry, Trad.). Em J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 25-35). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1910).
- Freud, S. (1982c). Totem y Tabú (J. L. Etcheverry, Trad.). Em J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1912-1913).
- Freud, S. (1982d). Presentación autobiográfica (J. L. Etcheverry, Trad.). Em J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 20, pp. 7-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1925).
- Freud, S. (2013). *Sobre a Conceção das Afasias – Um Estudo Crítico* (E. Rossi, Trad.). São Paulo: Autêntica. (Original publicado em 1891).
- Gay, P. (2005). *Freud – Uma Vida para nosso Tempo* (D. Bottmann, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1988).
- Kroeber, A. (1920). Totem and taboo: an ethnologic Psychoanalysis. Em *American Anthropologist*, 22(1), 48-55. Recuperado em 3 de setembro, 2021, de <https://www.jstor.org/stable/660103>.
- Lacan, J. (2000). *O Seminário – Livro III: As Psicoses* (A. Menezes, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original proferido em 1955-56).



- Lévi-Strauss, C. (1968). Aula inaugural. Em L.C. Lima. *O Estruturalismo de Lévi-Strauss* (L. Lima, Trad.). São Paulo: Vozes. (Original publicado em 1960).
- Lévi-Strauss, C. (1973). *Totemismo hoje* (M. Corrie, Trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1962).
- Lévi-Strauss, C. (2005). *De perto e de longe* (L. Mello, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1988).
- Lévi-Strauss, C. (2009a). Etnologia e história. Em C. Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural* (pp. 13-42) (B. Perrone-Moisés, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (2009b). A eficácia simbólica. Em C. Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural* (pp. 201-220) (B. Perrone-Moisés, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (2009c). A estrutura dos mitos. Em C. Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural* (pp. 221-248) (B. Perrone-Moisés, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1949).
- Mason, O. T. (1887). The occurrence of similar inventions in ares widely apart. *Science*, 9, 534-535.
- Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a dádiva. Em M. Mauss. *Sociologia e Antropologia* (P. Neves, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1925).
- Micela, R. (1968). *Antropologia e Psicanálise* (M. Nejm, Trad.). São Paulo: Brasiliense.
- Pulman, B. (2004). Malinowski and Ignorance of Physiological Paternity. Em *Revue Française de Sociologie*, 45, 145-66. Recuperado em 3 de setembro, 2021, de <https://doi.org/10.3917/rfs.455.0121>.
- Roudinesco, É. & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1997).
- Stocking Jr., G. (2004). Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. Em F. Boas. *A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911: Antologia* (pp. 15-39). (R. Eichenberg, Trad.). Rio de Janeiro: UFRJ Editora. (Original publicado em 1999).
- Strachey, J. (1982). Nota introdutória. Em J. Strachey (Ed). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 3-5). (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1950).
- Stuart Mill, J. (1843). *A system of Logic – ratiocinative and inductive*. London:



John Parker.

Viveiros de Castro, E. (2002). O conceito de sociedade em antropologia. Em E. Viveiros de Castro. *Inconstância da Alma Selvagem* (pp. 295-317). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1996).

Nota sobre os autores:

João Felipe Guimarães de Macedo Sales Domiciano é Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo. E-mail: joaofelipetc@hotmail.com.

Christian Ingo Lenz Dunker é professor do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo. E-mail: chrisdunker@usp.br.

Data de submissão: 23.02.2021

Data de aceite: 10.08.2021