

Do Complexo de Édipo à Mitologia Iorubá: perspectivas de uma psicanálise decolonial

*From the Oedipus Complex to Yoruba Mythology:
perspectives of a decolonial psychoanalysis*

João Pedro Fraga Bassan¹ e Luciana Balestrin Redivo Drehmer²

Resumo: Ao formular a teoria psicanalítica desde a Europa, Sigmund Freud, um homem branco, pertencente a uma classe elitista da época (1856-1939), utilizou da mitologia grega como sustentação de sua formulação teórica, além da escuta clínica. Foi no enlace da sua escuta curiosa com a mitologia – Édipo-Rei, Narciso, Eros, Thanatos, por exemplo – que Freud produziu um dos alicerces para sua teoria. Partindo desses aspectos, o presente artigo inicia por uma revisão da importância dos mitos para a psicanálise, especialmente o mito Édipo-Rei e avança para uma discussão com a temática da decolonialidade. Através de um olhar decolonial da psicanálise, foi possível pensar outras produções mitológicas, e assim apresentar ao leitor, num recorte brasileiro, o diálogo com a mitologia iorubá, tão presente nesta sociedade. Partindo do mito de Ogum, e com o objetivo de apresentar uma possibilidade de interseccionalidade entre a pluralidade de produções mitológicas e a psicanálise, observou-se a evidente necessidade da inserção de produções locais/regionais para a compreensão dos modos de subjetivação da população brasileira além da construção e revisão de bases epistemológicas na psicanálise brasileira.

Palavras-chave: Psicanálise; Decolonialidade; Mitologia; Iorubá.

Abstract: In his formulation of the psychoanalytic theory, Sigmund Freud, a white man, belonging to the elitist class of his time (1856-1939), used Greek mythology as a way to support his theories, besides his therapeutic listening. It was in the combination of his curious listening with mythology – Oedipus Rex, Narcissus, Eros and Thanatos, for instance – that Freud created the basis for his theory. Considering these aspects, this article begins by reviewing the importance of myths for psychoanalysis, especially the myth of Oedipus Rex, and proceeds towards a discussion around the theme of decoloniality. Through a decolonial psychoanalytical perspective, it has been possible to consider a range of other mythological productions and, this way, offer the reader, in a Brazilian context, the dialogue with 'Ioruba' mythology so present in our society. Through the myth of 'Ogum', and with the aim to present a possibility of intersectionality between the pluralism of mythological and psychoanalytical productions, I have observed the evident need of insertion of local and regional productions for the comprehension of the subjectivity of the Brazilian population besides the construction and review of the epistemological fundamentals in Brazilian psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis; Decoloniality; Mythology; Yoruba.

¹ Psicólogo pela PUC-RS. E-mail: joaopedrofragabassan@gmail.com

² Psicóloga, mestre em Psicologia Clínica pelo PRPPG da PUC-RS e psicanalista pelo CEP de PA. E-mail: luciana.redivo@puccrs.br

Introdução

Dentre as várias bases de conhecimento utilizadas para compor a psicanálise, o mito possui um papel de suporte para a construção da teoria psicanalítica. Freud sustentou a ideia estruturante da homossexualidade no mito do Édipo-Rei, além de Narciso, para a ideia de identidade e autoestima. Os mitos foram entendidos como uma forma de universalizar e compreender o humano, sendo assim, perduram com o tempo e as tramas simbólicas e emocionais contidas nos diferentes mitos parecem ainda fazer sentido nos dias atuais. Ao se debruçar sobre os conhecimentos mitológicos, partindo de uma análise decolonial, já nos é mais claro, que assim como toda construção humana, a mitologia também está calcada em um determinado período de tempo, difundido por uma determinada cultura e sustentada por um povo. A escolha do panteão grego como auxílio na construção da psicanálise também diz sobre sua origem e para quem foi desenvolvida.

O presente artigo tem como horizonte de pesquisa a construção de um olhar decolonial sobre a teoria da psicanálise. Na primeira parte foi elaborada uma análise sobre as formações mitológicas, a importância do mito no imaginário humano e o seu papel na cultura. A partir dessa ideia, trabalhou-se especialmente com o mito Édipo-Rei. Sendo um mito construído através de tramas sociais e familiares, este se tornou constituinte para a teoria psicanalítica e para o processo de sexualização, eu ideal/ideal do eu, angústia de castração, superego, entre outros. Visando propor reflexões sobre o impacto dessas escolhas constitutivas para a psicanálise, discute-se o olhar decolonial, tomando, como ponto de partida, uma mitologia muito presente na sociedade brasileira, a mitologia iorubá.

A origem epistemológica da psicanálise pertence a um contexto histórico, este contexto é orientado por uma época — e nela suas discussões, obras e enfoques. A constituição da psicanálise se estrutura por dois pontos, no primeiro, o desenvolvimento de uma teoria geral do psiquismo, abrangendo seu aperfeiçoamento, funcionamento normal e patológico e intervenções para alguns ditos funcionamentos. E no segundo, a prática clínica orientada por essa teoria. “Portanto, a epistemologia da Psicanálise tem por objeto tanto a dimensão teórica quanto a dimensão prática, e uma das suas tarefas é estudar a relação entre ambas, por si mesma, como sabemos, bastante complexa, porque envolve diversos fatores que se sobredeterminam uns aos outros”. (Mezan, 2020). Sendo assim, como entendimento teórico e clínico, a psicanálise nos apresenta as marcas do ideário moderno na teoria.

O objetivo geral definido para este estudo foi analisar, a partir de uma leitura decolonial, como a mitologia grega e iorubá produzem atravessamentos no pensamento psicanalítico. Se desdobrando em quatro objetivos específicos, sendo eles, compreender a construção do pensamento psicanalítico através da mitologia, refletir sobre o mito do Édipo e sua influência na teoria psicanalítica, propor uma possível relação entre mitologia iorubá e os constructos psicanalíticos e entender possíveis aspectos coloniais e decoloniais do pensamento psicanalítico à luz dos estudos mitológicos.

Método

Trata-se de um estudo descritivo, qualitativo e exploratório, construído a partir de uma revisão narrativa (Bento, 2012). Foram utilizados como descritores de busca de literatura, a Psicanálise, a Mitologia, o Édipo, a Colonialidade e Iorubá. Como escolha de pesquisa, não foram utilizados recortes temporais

entendendo que a temática abrange aspectos históricos fundamentais no campo da psicanálise e da mitologia. Foram excluídos materiais de cunho teológico e psicanalíticos com direcionamento clínico/técnico.

Resultados e discussão

Para uma melhor compreensão dos resultados e discussão apresentados pelo artigo, o mesmo foi dividido nas seguintes partes: Mito e Psicanálise, Édipo-Rei, Decolonização do Suposto Saber e Mitologia Iorubá: elucidações sobre outro panteão.

Mito e psicanálise

O estudo dos mitos antecede em muito o surgimento da psicanálise e, segundo Pastore (2012), o princípio dessa estrutura simbólica que conhecemos hoje como mito tem origem na Grécia arcaica, meados do século VIII ao século VI a. C. O termo *Mythos* pode ser traduzido como palavra ou discurso, quase sempre ocorrendo a ligação entre histórias de deuses e heróis com narrativas do cotidiano. Como forma inicial de transmissão pela oralidade, o mito em sua origem foi construído para ser parte de uma narrativa apresentada por seu narrador que possui a “palavra sagrada”, originária de sua relação divina com o conhecimento e a palavra sustentada pela verdade, sendo a mesma repetida pelos ouvintes. E, segundo Oliveira (2018, p. 256), o mito:

(...) procura explicar a origem e o significado do mundo — trata-se de um sistema de pensamento de uma determinada cultura, de uma forma de sistematização de questões relativas às angústias do ser humano, em busca de uma forma de conhecimento, seja ela sobre a origem do universo e do homem, sobre o nascimento, a morte, ou sobre outras temáticas essenciais.

O mito então possui uma percepção diferente da lógica científica, situando-se em outro plano, não de valor inferior, mas sim permeado por um modelo autônomo de compreensão, “e possui uma lógica própria, podendo, assim, ser considerado uma forma de fazer filosófico” (Souza & Rocha, 2009, p. 200). Freud, em seus primeiros trabalhos, já redigia sobre o tema do mito. Na *Interpretação dos Sonhos* (1900, p. 364) ao elaborar sobre o simbolismo do conteúdo dos sonhos, ele compreende que:

(...) cabe observar que esse simbolismo não é próprio dos sonhos, mas da imaginação inconsciente, especialmente do povo, e pode ser encontrado no folclore, nos mitos, lendas, provérbios, expressões idiomáticas e chistes de um povo, mais do que nos sonhos.

Portanto, podemos perceber a presença do enlace da mitologia com a psicanálise desde sua fundação, ambas se relacionam pela palavra, pelo uso da linguagem e por discutirem os caminhos na resolução de angústias constitutivas, relativas a tragédia da condição humana pela via inconsciente (Oliveira, 2018). Azoubel Neto (1993, p.15) complementa: “a psicanálise redescobriu o mito, retomou o seu estudo e fez-lo através de um método de trabalho próprio, um método que constitui em si um processo de resgate”.

Freud recorreu aos mitos de origem e às referências e metáforas mitológicas tanto para abordar e explicar as características do que ele observava no presente, quanto para preencher lacunas teóricas que surgiam, isto é, quando tentava pensar para além do que parecia formalizável conceitualmente (Winograd 2012). E para Cavalcanti (2018): Freud extraiu desse corpus mítico as bases para a fundação da psicanálise, nos primórdios do século XX. O mito põe em cena a palavra, a linguagem, a repetição e a contradição que atraíram a psicanálise ao discurso mítico, a partir da lógica do inconsciente.

Édipo-Rei

Para compreender a contribuição dos mitos gregos para a psicanálise, foi escolhido o mito do Édipo-Rei por ser um dos principais mitos escolhidos por Freud para a formulação de sua teoria. O mito tem sua origem vinculada a Laio, rei de Tebas, pai de Édipo. Foi advertido pelo oráculo de Delfos que em sua vida, no futuro, morreria de forma brutal pelas mãos de seu filho recém nascido, e que ainda, este mesmo roubaria seu trono e de forma precoce se tornaria rei. Com medo que a profecia fosse verdade, Laio entrega seu filho a um pastor da cidade com a ordem que a criança fosse morta. O pastor, porém, levado pela piedade, e, ao mesmo tempo, não se atrevendo a desobedecer inteiramente à ordem recebida, amarrou a criança pelos pés e deixou-a pendurada no ramo de uma árvore. O menino foi encontrado por um camponês, que o levou aos seus patrões na cidade de Corinto. O casal adotou a criança, que recebeu o nome de Édipo, ou Pés-Distendidos. Édipo cresce sem saber sua origem, e agora jovem adulto, decide ir à cidade de Tebas, no caminho encontra uma carruagem e seu proprietário o ordena que se afaste, Édipo nega e após receber a punição física pelo desacato, mata o dono da carruagem e seus súditos, o dono era Laio, seu pai (Bulfinch, 2002).

Ao elucidar sobre os processos transgeracionais do mito de Édipo, Quinet (2015, p. 10) propõe a retomada a origem da punição no mito:

A falta trágica é antiga e herdada pelo herói. Ela é anterior ao nascimento de Édipo. E a punição é transgeracional. O crime cometido por Laio, quando jovem, omitido na peça, determina a maldição do clã familiar, os Labdácidas (de Labdaco, pai de Laio). Essa maldição atravessa três gerações das quais Édipo é o elo entre a primeira, a de Laio e Jocasta, e a terceira e última, composta por seus filhos, Etéocles, Polínice, Antígona e Ismênia. A punição do crime de Laio leva à desgraça e à extinção de toda a família. A condenação de Laio pelos deuses, efetuada ao ser assassinado pelo filho, não para aí. Ela se estende até o término de sua raça. [...]

Após o ocorrido, ao se aproximar da cidade de Tebas, Édipo percebe que a cidade era atormentada e ameaçada por um monstro, a Esfinge, um ser mitológico constituído pelo corpo de um leão e a cabeça de uma mulher. O monstro que vivia na única ponte que dava acesso à cidade de Tebas, se tornou o dono do caminho. Assim, ele propunha aos viajantes um enigma, com a condição de que passariam sãos e salvos aqueles que o decifrasse, e mortos aqueles que falhassem em encontrar a solução. Édipo, sem se deixar intimidar pelas assustadoras narrativas, aceitou, ousadamente, o desafio. O enigma que por Édipo foi resolvido acarretou no suicídio do monstro, ao se ver humilhada pela primeira vez, a Esfinge se atira do alto do rochedo que

guardava. Sendo assim, o povo em festa pela libertação da cidade, coroa Édipo como o novo rei, dando-lhe a rainha Jocasta, sua mãe biológica, em casamento (Bulfinch, 2002).

Goldhill (2007, p. 83) sobre a ação em Édipo-Rei:

É um processo que pode ser comparado ao trabalho da psicanálise. A dolorosa e obstinada busca de Édipo por si mesmo, que passa pelo questionamento do passado até o momento em que foi concebido, lembra a Freud o trabalho da análise. As repetidas imagens de “solucionar charadas”, “rastrear pegadas”, “caçar a verdade”, por meio das quais a busca de Édipo é descrita, foi também, obviamente, atrativo.

Quinet e Horvat (2013) descrevem uma hipótese do porquê Freud pode ter se interessado na tragédia de Édipo, já que da mesma forma que os ouvintes/leitores do mito se mostram mobilizados pela história, isso também era a expressão do desejo que Freud encontrou, no seu inconsciente e de seus pacientes. Além disso, assim como no método psicanalítico, Édipo atua em uma incansável investigação pela verdade, que o sujeito, tal como o personagem, conscientemente reluta em ver.

Para Oliveira (2016, p. 149), “o complexo de Édipo constitui uma das problemáticas fundamentais da teoria e da clínica psicanalítica, não sendo somente o complexo nuclear das neuroses, mas também o ponto decisivo da sexualidade humana, ou melhor, do processo de produção da sexualidade”. A maldição herdada por Édipo é essencial para o entendimento do mito, e de sua interpretação por Freud. A maldição já estava recalcada no inconsciente através do discurso do Outro, sendo esse Outro, que na psicanálise é constituído pela herança simbólica que todos recebemos desde o nascimento, nos constitui e age sem sabermos (Quinet, 2015).

Cavalcanti (2018, p. 133) descreve, “esse é um ponto importante para a psicanálise: o do saber inconsciente, cuja dimensão da história é censurada, esquecida, recalcada e excluída da consciência do sujeito, mas que é determinante em seus atos”. E complementa: “Há uma falta ética do herói que, embora exista uma determinação dos deuses, o herói não é desresponsabilizado pelos seus atos. Freud leva para a psicanálise este sentido trágico do ato humano: mesmo determinado pelo inconsciente, o sujeito é por ele responsável”.

De forma introdutória Laplanche (1991, p. 77), conceitua que o Complexo de Édipo é:

O conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Sob a sua forma dita positiva, o complexo apresenta-se como na história de Édipo-Rei: desejo da morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. Sob a sua forma negativa, apresenta-se de modo inverso: amor pelo progenitor do mesmo sexo e ódio ciumento ao progenitor do sexo oposto.

Freud (1905, p. 149) ao trabalhar a noção do Complexo de Édipo no texto, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Afirma que:

[...] é no Complexo de Édipo que “culmina a sexualidade infantil, que, por seus efeitos ulteriores, influi decisivamente na sexualidade do adulto. Cada novo ser humano enfrenta a tarefa de lidar com o complexo de Édipo; quem não consegue fazê-lo, sucumbe à neurose. E complementa que, a inclinação infantil pelos pais é provavelmente o mais relevante, mas não o único traço que, revivendo na puberdade, depois aponta o caminho para a escolha do objeto. Outros fatores de mesma procedência permitem ao homem, sempre se apoiando em sua infância, desenvolver mais que uma única série sexual, formando precondições muito diversas para a escolha do objeto.

E no texto “Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos”, de 1925, Freud expõe a importância constitutiva do complexo de Édipo, e que o inconsciente apresentará consequências e registros sobre a forma como o sujeito nele entrou e dele saiu. Ele então se divide em dois processos diferenciados, o Complexo de Édipo para o gênero masculino e para o feminino. Sobre o menino ele diz:

É facilmente compreensível para nós, pois a criança se atém ao mesmo objeto que, no precedente período de amamentação, já tinha investido com sua libido ainda não genital. Também o fato de perceber o pai como um rival importuno, do qual gostaria de se livrar e assumir o lugar, é claramente deduzido das circunstâncias objetivas (p. 259).

E para o gênero feminino:

E que, para as meninas: falta o motivo para a destruição do complexo de Édipo. A castração já produziu antes o seu efeito, que consistiu em impelir a criança para a situação do complexo de Édipo. Por isso este escapa ao destino que o aguarda no menino, pode ser lentamente abandonado, liquidado mediante repressão ou seus efeitos podem prosseguir até bem longe na vida psíquica normal da mulher. [...] O complexo de Édipo da garota pequena traz em si um problema a mais que o do garoto já que inicialmente a mãe foi para ambos o primeiro objeto” (p. 267).

E retornando ao texto de 1905, Freud resume que “A diferença, neste trecho do desenvolvimento sexual do homem e da mulher, é uma consequência compreensível da diversidade anatômica dos genitais e da situação psíquica a ela relacionada; corresponde à diferença entre a castração realizada e aquela apenas ameaçada” (p. 266).

É possível, portanto, entender que a produção da teoria psicanalítica foi marcada pelo caldo cultural da modernidade, qual seja, o patriarcado, a heteronormatividade e o fático-centrismo. Chega-se à conclusão de que, embora relacionada com o conceito de inconsciente atemporal e pulsão,

a sexualidade tem uma concepção histórica e contingente. Torna-se então importante o repensar do sexual em psicanálise, sendo não apenas uma necessidade ética e política, mas também uma tarefa teórica da maior importância. Assim, para considerarmos a atualidade da psicanálise temos de levar em conta as mudanças ocorridas no território das sexualidades nos últimos anos (Áran, 2009).

E Áran (2009, p. 669) complementa:

[...] seria importante que a psicanálise pudesse estabelecer uma relação mais produtiva com as novas formas de construções de gêneros na cultura contemporânea, em que as diferenças, singularidades e alteridades estendem e subvertem os limites do simbólico e da própria teoria psicanalítica. Isso significa problematizar determinados temas, considerados uma espécie de tabu na teoria psicanalítica, e promover uma abertura para o diálogo com a filosofia pós-metafísica, o que permitiria a efetivação de uma crítica ao conceito de sujeito, ao lugar transcendente da lei e da figura paterna, como também o redimensionamento do corpo e dos afetos diante da primazia da linguagem

Lévi-Strauss (1958), propõe que essas formulações míticas, como Édipo-Rei, são permeadas de cultura — essas construções expressas pelos grupos sociais se tornaram constituintes atemporais — e serviram de base e consulta para a resolução de problema cotidianos. Assim, “os mitos representam o patrimônio fantasmático de uma cultura, seus hábitos e costumes, e possuem uma localização num tempo indeterminado”. E para Gondar (1995), o recurso ao mito apontaria para um limite na teoria — que impediria a construção de um sistema totalizante — e afirmava serem todas as ciências mitologias científicas, isto é, forjadas para dar conta de uma determinada questão.

Decolonização do suposto saber

Sendo a construção e a manutenção dos mitos um processo cultural de um determinado povo, situado em um tempo específico e, tomando os alicerces específicos utilizados pela teoria psicanalítica, pergunta-se, é possível esta utilização teórica mitológica servir como base para a compreensão de outro povo? Podemos observar os enredos míticos gregos como constituintes universais? Ou chegaremos à conclusão de que estamos falando de uma imposição de saber de um povo sobre outro?

Como forma de dar alguma sustentação para esses questionamentos, tomamos Marino (2020) como ponto de partida já que compreende que “a psicanálise foi desenvolvida no âmago de uma cultura ocidental, europeia, e a partir da prevalência de analistas homens e brancos”. A partir desse recorte, Silva, Baltar e Lourenço (2018) sustentam a ideia de que foi essa a lógica construída no imaginário dos colonizados ao longo do tempo. A visão, a partir disso, se naturalizou na forma de uma colonização internalizada. E citam como exemplo a manutenção da colonialidade do poder e de uma dependência cultural (não apenas social e econômica), mas que implicam na hegemonia eurocêntrica como perspectiva de conhecimento.

Sobre esse processo Ayouch (2019, p. 66) nos diz que:

Essas interrogações suscitam, aliás, a questão da universalização: partindo do postulado psicanalítico que o inconsciente é universal e constitutivo de todo sujeito, cabe perguntar se é possível universalizar suas modalidades de constituição *hic et nunc*, e sua teorização. O que questionamos é a possibilidade de estarmos diante de uma não universalidade daquilo que seria um universal para a psicanálise e, nesse sentido, se encontramos possíveis impasses à escuta de um psicanalista. Ao invés da anatomia dos sexos, conforme esparsa alusão freudiana, seria a cor da pele (branco/não branco) também um possível destino?

Para Silva, Baltar e Lourenço (2018), a ideia de conhecimento universal legitima o pensamento eurocêntrico como único, da mesma forma que se deriva dele. O estabelecimento dessa proposição opera de forma silenciosa a calar formas de pensar à margem do padrão. Esta forma de genocídio intelectual pode ser considerada uma violência epistêmica. Esta atinge a episteme de um indivíduo/povo e está principalmente ligada ao contexto histórico da modernidade e do colonialismo.

E Ayouch (2019) complementa: sendo a singularidade o alvo da psicanálise, trata-se então de defini-la fora da nostalgia da unidade, para ressaltar a multiplicidade que a constitui. As singularidades de gênero, cultura e raça vêm contestar a imposição de um modelo único para dar conta da diversidade psíquica. As ciências sociais se constroem neste espaço de dominação e são atravessadas por essas relações de poder. O conhecimento se desenvolve dentro do espaço que lhe é “disponibilizado”, e a partir da episteme “oferecida”. Essa episteme está sustentada numa estrutura de poder que garante a hegemonia dos dominantes, ao mesmo tempo em que deslegitima as manifestações contra-hegemônicas.

A fim de mobilizar o decolonizar das percepções de mundo, é fundamental se desprender da ótica colonial e promover outros sentidos sobre as concepções de racionalidade e de ciências. Assim, o pensamento decolonial inaugura uma alternativa contra a hegemonia do eurocentrismo ao abrir condições de possibilidades para um pensamento que pressupõe a diferença e a pluriversidade do conhecimento (Mignolo, 2008). E Canavêz, F., e Verztman, J. S. (2021) manifesta que, “para prestar contas e não incorrer nesta falta de responsabilidade, precisamos nomear o sujeito supostamente universal que parece operar nos saberes produzidos pela psicanálise e situá-lo histórica e politicamente”.

Mitologia lorubá: elucidações sobre outro panteão

Para dar seguimento serão trazidas ao enredo deste artigo as contribuições míticas lorubás. Considerando que a utilização do mito foi constituinte para a psicanálise e esta produziu a perpetuação de um saber coletivo, é fundamental e imprescindível trazer uma mitologia que constituiu a sociedade brasileira. A mitologia lorubá é a formadora da identidade de um povo, através da perpetuação do culto aos orixás, suas histórias, batalhas e bagagem cultural que é possível resistir ao maior perigo: a colonialidade. Como projeto decorrente do colonialismo, a colonialidade subalterniza ou invisibiliza as histórias e identidades de povos colonizados em detrimento da geopolítica do conhecimento. (Assunção, 2016).

Segundo Verger (2018), “a presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas [...]”. Disso resultou, no Novo Mundo, uma multidão de cativos que não falavam a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe das suas terras de origem (Verger, 2018). E Prandi (2020) escreve que: na África, a maioria dos orixás merece culto limitado a determinada cidade ou região, enquanto uns poucos têm culto disseminado por toda ou quase toda a extensão das terras iorubás. Muitos orixás são esquecidos, outros surgem em novos cultos. O panteão iorubano na América é constituído de cerca de uma vintena de orixás e, tanto no Brasil como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo o país. E sobre o povo iorubá ele complementa: “Os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos” (p. 20).

Na África o culto aos orixás pelo povo lorubá possui um caráter local e familiar, o culto de um determinado orixá é realizado por regiões geográficas, ou até mesmo países inteiros, como exemplo — Sàngó em Oyó, Yemoja na região de Egbá e Iyewa em Egbado. A partir de migrações africanas os cultos começaram a se misturar, mas mantendo sempre sua base familiar, assim, o sacerdote da família assegura o culto para todo o grupo. Quando escravizado e separado de seu grupo familiar de origem, o culto se tornava individual, o que trouxe uma característica importante para os cultos no Brasil — a procura de um terreiro para a realização de seus rituais, cantos, danças e festas, e para isso uma mãe de santo ou pai de santo responsável pelo local. “Existem, assim, em cada terreiro de candomblé múltiplos orixás pessoais, reunidos em torno do orixá do terreiro, símbolo do reagrupamento, do que foi disperso pelo tráfico” (Verger, 2018).

Para Prandi (2000, p. 24), “na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida”. Sendo assim, quais as possibilidades de diálogo entre a mitologia lorubá, com os constructos psicanalíticos? Lévi-Strauss (1949) nos ensinou que é possível localizar a estrutura edípica em diferentes comunidades e povos tradicionais. Além disso, pôde fundamentar a eficácia do simbólico em razão de um número limitado de leis de estrutura — não obstante a diversidade de conteúdos míticos — que funcionam como sistemas que organizam a subjetividade tanto individual quanto coletivamente. O inconsciente seria, aqui, o campo por excelência do simbólico, transmitido pela linguagem e, graças a essa fundamentação, equiparou à eficácia dos tratamentos de feiticeiros, xamãs, médicos e psicanalistas. Assim como Lévi-Strauss sugeriu, ao tentar localizar uma estrutura edípica instaurada na mitologia de outros povos, neste caso a mitologia iorubá, é possível observar notoriamente que o conflito se apresenta em um dos mitos de Ogum — Ogum trai o pai e deita-se com a mãe.

Um dia Obatalá se ausentou
e seu filho Ogum aproveitou-se da ausência do pai
e deitou-se com sua mãe lemu. [...]
Obatalá entrou em casa e sentiu cada movimento,
leu nos olhos de lemu algo que o fez desconfiar.

Nesse mesmo dia pediu à mulher que fizesse provisões,
pois faria uma viagem muito longa.
Pela madrugada Obatalá saiu em caminhada,
mas se escondeu na mata próxima.
Ogum e Ilemu, satisfeitos com a ausência do velho,
novamente se relacionaram.
Obatalá esperou um pouco e escutou o galo gritar:
“Ogundadié! Ogundadié!”
Obatalá tomou o rumo de casa e bateu na porta.
Ogum ouviu a insistente batida e pôs-se a esbravejar.
Ilemu pediu-lhe que atendesse à porta.
Para seu espanto, Ogum viu seu pai diante de si
e, sem explicações, atirou-se ao chão pedindo perdão, dizendo:
“Perdoa-me, pai, castiga-me de dia e de noite”.
Obatalá ouviu o filho.
O próprio filho havia decretado sua pena:
enquanto o mundo fosse mundo,
Ogum não descansaria de dia nem de noite.
As estradas seriam sua morada.
Para sempre andaria por elas,
ajudando os viajantes que se perdem nos caminhos
e deles recebendo oferendas para sobreviver.
(Prandi, 2020, p. 123-124).

Se o mito de Ogum também reflete a realidade de uma construção social, pergunta-se, por que os deuses gregos parecem transitar na cultura mais abertamente como em filmes, livros, currículos escolares e em até provérbios? Seria por que deuses gregos estão mortos, não agem em favor dos humanos enquanto Orixás, dentro dos terreiros de Candomblé, continuam curando, abrindo portas de emprego, continuam abrindo caminhos, continuam sendo adorados nas encruzilhadas, ruas, cachoeiras, mares, montanhas, matas, etc? A suplantação do panteão africano pelo panteão grego transcende a atuação das divindades. Ela está relacionada ao conceito de colonialidade. (Assunção, 2016)

Achille Mbembe (2018) nos mostra como o pensamento europeu tende a abordar a identidade a partir de seu próprio espelho. Como se consolidou odiando, manejando o terror, praticando o austericídio, ou seja: inventando o “outro” não como semelhante de si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, que no limite da impossibilidade de controlá-lo, poderia ser exterminado (Mbembe, 2018, p. 27). Interessante observar, também, que através da invenção do “outro” a partir do seu “eu”, ou seja, de sua identidade e de sua significação, o colonizador, não só inventou o “outro”, como inventou a si mesmo. Ou seja, ao definir e dizer quem é o “outro”, o colonizador também anuncia, define e afirma quem ele é. Há aqui um evidente processo de “exterminio” da humanidade do “outro” e o processo de afirmação do ideal de ser humano pautado pelo “eu” colonizador (Dussel, 1993).

Ao analisar o sonho de seu paciente, um homem negro, Fanon (2008, p. 90) conclui que “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado.

E nos provoca dizendo:

O negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (p. 95)

E com isso, Fanon (2008, p. 84) alerta que, “quando se aborda um problema tão importante quanto o inventário das possibilidades de compreensão entre dois povos diferentes, deve-se tomar cuidados redobrados”. E como ressaltam Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018, p. 43):

[...] as práticas culturais da diáspora africana tendem a transgredir qualquer tentativa de ajuste em esquemas binários. A potência transgressiva dessas práticas se dá na perspectiva de que as mesmas se assentam em outras bases de conhecimento de mundo. Esses conhecimentos operam sob outras perspectivas de invenção da realidade e de relações com as diferenças.

A negação do passado científico e tecnológico dos povos africanos e a exacerbação do seu ‘caráter’ lúdico foi uma das principais façanhas do eurocentrismo e que ainda hoje abala fortemente a autoestima da população africana e da diáspora. (Cunha, 2006). Um exemplo que pode ser revelador desse processo, segundo Vagner Gonçalves da Silva (2015), é a associação entre o culto a Exu e o culto do diabo. Chamados de “ritos pagãos”, os praticantes eram condenados pela igreja católica na Europa e entre os povos colonizados, por incluírem nas cerimônias de fertilidade o uso de símbolos associados aos órgãos sexuais masculinos e femininos, sendo assim seus rituais comparados com práticas diabólicas até os dias de hoje. Para o pesquisador Luiz Rufino Rodrigues Junior (2016), Exu é o princípio explicativo de mundo iorubano, trazido e ressignificado pelo movimento contínuo diaspórico africano. Ele é um símbolo pós-colonial e em seus domínios e potências representa as bases de um projeto político, epistemológico, educativo, antirracista, decolonial, que ele chama de “a pedagogia das encruzilhadas”, através da qual, desatam-se nós para se lançar novas amarrações.

Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Iemanjá, transcrito por Costa (2015), nos fala sobre a importância dos terreiros no processo de entrada na dinâmica filosófica africana:

O candomblé é meu empoderamento. É minha posse. É minha vida. É a fonte a que eu bebo, a minha água a qualquer momento. É a luz dos meus olhos. É o canto dos pássaros. É o lamento das nossas crianças do morro, da periferia. Dos homossexuais. É a minha estrada. É a encruzilhada que eu nasci. É o rio do Recôncavo, de

Cachoeira, do Paraguassu. É a fome que eu passei quando criança. A boneca que eu não tive o direito de ter. O candomblé me deu oportunidade pra tudo isso. É a minha cultura. É a minha vida. O meu pai me tirou do colégio no 3º ano, disse que filha dele não aprenderia a escrever, pra não fazer bilhete pra chamar homem pra trás da casa. Eu aprendi a ler com papel do lixo. Então o candomblé pra mim é isso. É a minha cultura. É o sangue do meu povo.

Considerações finais

A subjetividade na psicanálise deve ser inquietante e hipersingular, o que pode ser caracterizado como uma desobediência epistêmica. O presente trabalho não pretende produzir uma nova psicanálise, entretanto, entende que é necessário produzir uma reflexão sobre como a Psicanálise pode ter se transformado, numa ciência colonizada e colonizadora. Cabe então à psicanálise e ao psicanalista uma maior revisão contratransferencial para que possa perceber a responsabilidade sobre sua posição nessas estruturas de poder.

Ao abordar, analisar e trabalhar criticamente temas que não são abrangidos pela teoria clássica, fica-se frente a frente com uma questão genuinamente freudiana, qual seja, como entender o sujeito e suas vicissitudes. Entretanto, a análise desse sujeito por um caminho não universalizante pode produzir certo desamparo no psicanalista por não poder contar com a estrutura psicanalítica desenvolvida até aqui. Neste artigo, analisou-se o mito de Édipo e de Ogum, não para tratar de substituir um panteão mítico por outro, mas para tensionar para que ambos saberes desfrutem de igual relevância na construção teórica e prática da teoria psicanalítica. Dessa forma, pretendeu-se promover uma conversa entre a diversidade de concepções culturais do ser humano e o impacto na construção teórica psicanalítica. Sendo assim, com a aproximação do negro na clínica, surge a sua mitologia, e essa produção mitológica pode assustar psicanalistas cujas estruturas de escuta tem como base uma psicanálise branca e europeia. Pode assustar porque revela uma lesão social, ao qual as sociedades, centros e escolas de psicanálise fazem parte. Colocar a mitologia negra na psicanálise dá ao negro a presencialidade na teoria, deixa de ser um corpo passivo de uma teoria branca elitista e quiçá, pode-se seguir se propondo ser múltipla e responsável por não perpetuar a opressão colonial.

Referências

- Arán, M. (2009). A psicanálise e o dispositivo diferença sexual. *Revista Estudos Feministas*, 17, 653-673.
- Assunção, J.M. (2016). *Exu e Hermes: um xirê intercultural?* (Dissertação para o Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares) — Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez: Gênero, colonialidade e subjetivações; Calligraphie*
- Azoubel Neto, D. (1993). *Mito e psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento*. Papyrus.
- Barreto, R. M., & Ceccarelli, P. R. (2019). Mitos e representatividades: a expressão da sexualidade em culturas africanas. *Reverso*, 41(78), 79-87.
- Bento, A. (2012). Como fazer uma revisão da literatura: Considerações teóricas e práticas. *Revista JA (Associação Acadêmica da Universidade da Madeira)*, 7(65), 42-44.
- Bulfinch, T. (2014). *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Agir Editora.
- Canavêz, F., & Verztman, J. S. (2021). Somos capazes de escutar os desmentidos sociais? *Ayyu: Revista de Psicologia*, 8.
- Cavalcanti, C. A. T., & Poli, M. C. (2018). Tragédia grega e psicanálise: a outra cena e o Édipo. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 34, 131-149.
- Costa, B.M — Mãe Beata de Iemanjá. A luta das religiões de matriz africana e dos direitos da mulher no Brasil. Entrevista concedida a Lázaro Ramos, no Rio de Janeiro/RJ, ao Programa Espelho, do Canal Brasil. Exibida em 21 de setembro de 2015.
- Cunha, L. (2005). *Contribuição dos povos africanos para o conhecimento científico e tecnológico universal*. http://www.capoeiravadiacao.org/attachments/254_Contribuicao-povos-africanos%20Para,20,20o.
- Dussel, E. (1993). 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da Modernidade: Conferência de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Fanon, F. (2012). *Pele Negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008
- Freud, S. (1925) *Obras completas, volume 16: Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos / Companhia das Letras; tradução Paulo César de Souza*. — 1ª ed.
- Freud, S. (1900) *Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos / Companhia das Letras; tradução Paulo César de Souza*. — 1ª ed.
- Freud, S. (1905) *Obras completas, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros textos / Companhia das Letras; tradução Paulo César de Souza*. — 1ª ed.
- Goldhill, S. (2007). *Amor, sexo e tragédia*. Zahar.
- Gondar, J. (1995) *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro, Revinter.
- Lévi-Strauss, C. (2015). *Antropologia estrutural* (Vol. 2). Editora Cosac Naify.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, Lisboa.
- Mezan, R. *Epistemologia da Psicanálise 140 Elementos para o debate*. São Paulo, Agosto. 2020
- Mignolo, W. D. (2008). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, (6), 10.
- Oliveira, A. M. N. D. (2018). Psicanálise e mitologia: Ifigênia (1977). *Jornal de Psicanálise*, 51(94), 255-260.
- Oliveira, J. (2016) O Complexo de Édipo e suas múltiplas interpretações. *Revista do CEPDePA*, 23, 147-169.
- Pastore, J. A. D. (2012). Psicanálise e linguagem mítica. *Ciência e Cultura*, 64(1), 20-23.
- Prandi, R. (2020). *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras.
- Quinet, A. (2015). *Édipo ao pé da letra: fragmentos de tragédia e psicanálise*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Quinet, A., & Horvat, P. (2013). Prometeu entre dois mitos: tragédia e psicanálise. *Phoënix*, 19(2), 85-106.
- Silva, F. P., Baltar, P., & Lourenço, B. (2018). Colonialidade do saber, dependência epistêmica e os limites do conceito de democracia na América Latina. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 12(1).
- Silva, V. G. (2015). *Exu: "o guardião da casa do futuro"*. Pallas.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2019). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula editorial.
- Souza, A. A. T., & Rocha, Z. J. B. (2009). No princípio era o mythos: articulações entre Mito, Psicanálise e Linguagem. *Estudos de Psicologia* (Natal), 14, 199-206.
- Verger, P. (1951). *Orixás*. Livraria turista..
- Winograd, M. (2012). Mitos e origens na psicanálise freudiana. *Cadernos de psicanálise* (Rio de Janeiro), 34(27), 225-243.