

Mitos, segredos e rituais familiares: aspectos teóricos

MANUELA FAZENDA MARTINS / SOFIA COSTA

I — INTRODUÇÃO

1. O QUE É O MITO?

A caracterização do *mito*, num movimento de vai e vem em que as perspectivas permanentemente se cruzam ou mesmo se chocam, constitui desde já tarefa complexa mas imprescindível, parece-nos, para a compreensão dos *mitos familiares*.

No pensamento ocidental, até ao século XIX, a perspectiva era mais ou menos uniforme na caracterização do *mythos*, em oposição ao *logos*, como fábula, invenção, ficção, perspectiva que encontra as suas raízes no pensamento grego em Xenofonte, Píndaro, Tucídides, Platão; mais ainda, o discurso mítico não só era considerado fabuloso, como igualmente escandaloso e perigoso, dizia Platão, reafirmando assim a perspectiva de Anacreonte de Samos, ao designar o partido dos revoltosos contra a tirania de Policrates como *mythetal*, ou seja, dos causadores de perturbações (Detienne, 1979).

A partir do século XIX, várias ópticas se vão desenvolvendo na explicação do *mythos*,

caracterizado essencialmente pelos seus elementos, dir-se-ia então, de irracionalidade:

1. para a *escola de mitologia comparada*, orientada por Max Muller, o mito teria de ser explicado no quadro do sistema de língua e sua história, enquanto *doença* da linguagem (Detienne, M., 1979; Bastide, 1968).
2. para a *escola antropológica*, sobretudo a partir de Tylor, o mito teria de ser enquadrado na história do espírito humano enquanto etapa do pensamento.

Compreende-se pois o preconceito logocêntrico face ao pensamento mítico, sendo lento e polémico o processo de aceitação do *mito* como uma *outra* forma de representação do real, com características específicas mas não pré-lógicas como se lhe procurara imputar.

Vai-se desta forma desenhando a compreensão da dupla face do mito, enquanto estrutura conceptual e estrutura perceptual, indissociáveis, isto é, o mito como «um pensamento não despreendido das coisas, semi-incarnado» (Gusdorf, 1953), sempre relativo a um contexto existencial de que representa sobretudo as qualidades emocionais: «o mundo do mito é um mundo dramático, isto é, um mundo de acções, forças, poderes em conflito» (Cassirer, 1944). Por isso Cassirer afirmará que o que caracteriza a mentalidade primitiva, mítica, «não é a sua lógica mas o seu sentimento geral de vida (...). A sua visão da natureza não é, nem meramente teórica, nem mera-

M.F.M.: Assistente convidada da Universidade Nova de Lisboa (Departamento de Antropologia). Membro associado e terapeuta da Sociedade Portuguesa de Terapia Familiar.

S.C.: Psicóloga voluntária no Centro de Estudos e Profilaxia da Droga em Lisboa. Membro correspondente da Sociedade Portuguesa de Terapia Familiar.

mente prática, mas *simpática* (...) com base numa solidariedade de vida» (Cassirer, 1944).

A pouco e pouco, val-se tornando mais explícito que o mito, forma de *representação*, é também regime de *acção*, ou seja, está intrinsecamente ligado a uma actividade, a um *rito* que o repete e reactualiza. Por isso Van de Leew dirá que «o rito é um mito em acção» (cit. in Gusdorf, 1953).

Notemos desde já que esta repetição que o rito reafirma, repetição de uma ideia mítica, de um tempo primordial, permite ao homem das sociedades «arcaicas» reintegrar-se no universo em que vive, tornando-se simultaneamente um princípio de integridade do mundo e de conservação do grupo humano.

Desenha-se assim uma nova compreensão do mito: já não é fábula ou invenção, mas história verdadeira, sagrada, exemplar (Eliade, 1962), com função estruturante e de coesão, pela recriação de um tempo primordial, originário, que o rito periodicamente reafirma (1), tornando o universo não só familiar e inteligível, mas igualmente transparente, como nota Eliade, pois «graças à repetição contínua de um gesto paradigmático, algo se revela como fixo e durável» (Eliade, 1962).

Encontramo-nos pois perante a função de equilíbrio, de manutenção da homeostase social, que nos possibilita defini-lo essencialmente como:

1. intuição da unidade *homem/mundo*, não havendo distinção sujeito/objecto;
2. não só participação íntima mas também *força dinâmica*, criadora de comportamentos, cimento social (2).

Aceites estas premissas, como compreender a articulação mito/realidade? Ou, noutros termos, qual o *sentido* do mito?

A interpretação dos mitos coloca-nos hoje, genericamente, duas alternativas, que poderemos generalizar, de acordo com Pouillon (1980) nas seguintes orientações:

(A) A interpretação do mito encontra-se exteriormente a ele, concepção que aponta,

(1) Não esqueçamos a importância central da função de revitalização do rito num contexto *rememotivo*, essencial nas sociedades sem escrita. Eliade salienta-o claramente, afirmando mesmo que a civilização ocidental é mais do que um triunfo do logos sobre o mito; é uma vitória do *livro* sobre a *tradição oral*. (Eliade, 1962).

(2) Síntese proposta por Lenhardt, cit. Bastide (1968), p. 1057.

na perspectiva de Malinowski, para o carácter *pragmático* do mito, reflexo da organização social, pelo que a sua função é essencialmente *prescritiva*:

«O mito tal como existe numa comunidade selvagem, isto é, na sua forma primitiva, não é apenas uma história que se conta, mas uma realidade vivida (...). Tal como as nossas histórias sagradas, os mitos dos primitivos sobrevivem no seu ritual, na sua moral, dominam as suas crenças e regulamentam as suas condutas (...).

Na sociedade primitiva, o mito preenche uma função indispensável: exprime, acentua e codifica as crenças; salvaguarda e favorece a moral; garante a eficácia do ritual e contém regras práticas para a conduta do homem. O mito constitui assim um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto inútil, mas uma força activa de considerável peso; e longe de ser uma explicação racional ou uma *imagerie* artística, representa uma carta pragmática de fé e sabedoria moral primitivas» (Malinowski, 1929).

Numa outra direcção, embora ainda na perspectiva exterior ao mito, depara-se-nos a interpretação psicanalítica nas suas múltiplas vertentes. Assim, para Jung, nunca os mitos foram conscientemente inventados, sendo simples projecções de tendências arcaicas, individuais ou colectivas, projecções essas comparáveis ao sonho, como Freud já anteriormente salientara, ao considerar o mito como o sonho da humanidade (3). Também aqui a interpretação se encontra fora do mito, pelo recurso à realidade psíquica universal que o funda.

(B) Interpretação mantendo-se no *interior* do mito; a análise estrutural, proposta, no essencial, por C. Lévi-Strauss.

Em oposição ao funcionalismo, Lévi-Strauss considerará o mito *primitivo* como *desinteressado*; em oposição ao *logicismo* de Lévi-

(3) Já em 1897, em carta a Fliess, Freud (1975, pp. 210-211) refere os *mitos endopsíquicos* e uma *psicomitologia*, expressões que, como notam os editores (id. nota 3), serão desenvolvidos no texto «O poeta e a imaginação» (1908), em que o mito é considerado como o sonho da humanidade: «O estudo destas criações psicológicas populares está longe de estar terminado e tudo leva a crer que os mitos, por exemplo, são muito provavelmente vestígios deformados de fantasmas de desejo comuns a nações inteiras e representam os *sonhos seculares da jovem humanidade*». Notemos ainda que esta perspectiva será retomada e desenvolvida por Freud em 1912 em *Totem e Tabu*.

-Bruhl, à concepção da *irracionalidade* do mito, afirma-o *pensamento intelectual* (4).

A partir da verificação da contingência do conteúdo dos mitos, Lévi-Strauss coloca a questão: porque se assemelham tanto?

Por um lado, a semelhança dos mitos decorre, na hipótese de Lévi-Strauss, de serem provenientes de um mesmo sistema simbólico, que a análise estrutural visa atingir, pela *découpage* do texto mítico em unidades constitutivas, os mitemas e sua classificação.

Por outro lado, esta semelhança só encontrará explicação a partir da ambiguidade fundamental do mito: a sua dupla estrutura, ao mesmo tempo *histórica* e *anhistórica* — «o valor intrínseco do mito decorre de os acontecimentos, cujo desenrolar se processa num determinado momento do tempo, formarem uma estrutura permanente ligada simultaneamente ao passado, presente e futuro» (Lévi-Strauss, 1958). Daí a sua eficácia, pois o mito tende a resolver, num plano simbólico, as antinomias vividas como dificilmente conciliáveis no plano real. Daí também — este aspecto parece-nos central na abordagem terapêutica dos mitos familiares — o mito *antecipar formas posteriores de comportamento*, ou seja, na expressão de L. Sebag, «as acções futuras trarão a sua marca» (Sebag, 1965).

É a função *teleológica* do pensamento mítico que lhe confere eficácia, nota Lévi-Strauss, retomando o que já fora indicado por E. Cassirer: por um lado, ao distinguir a consciência teórica e «discursiva» da consciência mítica, em que a direcção é a do *agir* e, por outro lado, ao salientar a improvável possibilidade de simbolização do animal, pela *imediatez* do seu agir instintivo. Ou seja, só o que está em relação imediata com o instinto é para o animal conteúdo objectivo de sen-

(4) O que não significa, faz notar em *Mito e significado* (Lévi-Strauss, 1978), que o pensamento mítico seja idêntico ao pensamento científico. Para Lévi-Strauss, o mito é uma compreensão *total*, mas *sem êxito* (no sentido de não conferir poder material sobre a natureza), ao contrário do *pensamento científico*, que *avança por etapas*, mas com êxito sobre o domínio da natureza.

Em *O pensamento selvagem* (1962), Lévi-Strauss estabelece a distinção *Ciência/Mito* a partir das funções inversas que, na ordem instrumental e final, conferem ao *acontecimento* e à *estrutura*:

— *Ciência*: cria acontecimentos (mudar o mundo) através de estruturas (as suas hipóteses e teorias);

— *Pensamento mítico*: cria estruturas, ordenando os acontecimentos ou, melhor, resíduos de acontecimentos (Lévi-Strauss, 1962, p. 43).

sação e de representação. Atenuada a excitação, o universo de representação desaparece e, se pode renascer pela reactivação da consciência animal através de nova excitação, permanecerá sempre limitado ao encadeamento estreito da excitação/movimento de resposta, não sendo o passado senão obscuramente retido e não sendo o futuro objecto de previsão. A consciência animal carece assim do que só a expressão simbólica (quer se trate do mito, arte, linguagem ou conhecimento) confere: «a possibilidade de visão retrospectiva e de previsão» (Cassirer, 1973).

Poderemos no entanto ir mais longe nesta reflexão: o que em Cassirer corresponde a uma lacuna da vida animal, fundamenta-se em H. Bergson no carácter destrutivo da inteligência humana, analítica e dissociativa; a coesão social e a continuação da vida seriam suficientemente asseguradas no animal pelo instinto, coesão que a inteligência humana põe em perigo. Daí a necessidade biológica do mito, destinado a «provocar», na ausência do instinto, o comportamento que seria por ele desencadeado (5).

A orientação para a acção que o mito expressa e que Bergson fundamenta biologicamente é actualmente desenvolvida por R. Caillois, ao afirmar uma espécie de *condicionamento da imaginação*. Partindo do exemplo do «louva-a-deus», cujo comportamento permite representar a *mitologia no seu estado nascente*, anteriormente às determinações sociais, Caillois refere a multiplicidade de situações que denotam claramente como este insecto impressionou a imaginação popular, devido aos seus hábitos nupciais (a fêmea devora o macho durante ou após a cópula e mesmo, nalguns casos, decapita-o antes da cópula). De um lado um comportamento (louva-a-deus), do outro, uma mitologia (sensibilidade humana), o que nada tem de surpreendente, pois «do comportamento do insecto à consciência humana, neste universo homogéneo, o caminho é contínuo. O louva-a-deus devora o macho durante o coito, o homem imagina que é devorado pelas mulheres (...). Há a diferença do acto à representação, mas a mesma origem biológica organiza o paralelismo e determina a convergência» (6).

(5) H. Bergson, cit. por R. Caillois, *O mito e o Homem*, pp. 21, 54 e 62. Relativamente à perspectiva de Bergson, cf. R. Bastide, *Mythologie in Ethnologie générale*, pp. 1049-1050.

(6) Cf. R. Caillois, particularmente «O louva-a-deus religioso» in *O mito e o Homem*, pp. 31-63

Encontramo-nos assim perante uma fundamentação biológica da função mítica, não só enquanto antecipação de comportamentos mas sobretudo enquanto realização efectiva de um comportamento motivado algures na natureza: «O mito representa assim, para a consciência, a imagem de um comportamento de que ela sente o pedido insistente (...). Deste ponto de vista, os hábitos do louva-a-deus seriam facilmente definidos como *um mito em acto*: o tema da fêmea demoníaca devorando o homem que seduziu pelas suas carícias. Fantasma para o homem, ideia fixa de delírio ou tema lendário, esta situação é, para o insecto, a própria forma do seu destino.»

Caillois abre-nos desta forma um novo espaço de inscrição mítica, pela sua inserção no mundo natural que a não determina mas motiva, tornando-se assim mais explícita a influência afectiva do mito sobre a consciência individual: «Da realidade externa ao mundo da imaginação, do ortóptero ao homem, da actividade reflexa à imagem, o caminho talvez seja longo, mas sem cortes. Em todos os lados os mesmos fios tecem os mesmos desenhos, nada há que seja autómato, gratuito, sem causa e sem fim: o próprio mito é o equivalente de um acto» (Caillois, 1938).

II — MITOS E SEGREDOS FAMILIARES

1. A NUCLEARIZAÇÃO DA FAMÍLIA

Olhemos um mapa geográfico, no seu traçado de linhas e de cores, delimitando espaços e fronteiras, dando uma identidade e conferindo um nome. Tal como uma família, cuja organização, a partir de relações de aliança e consanguinidade, cria também, dentro da realidade social uma identidade e um nome (7).

(7) «Lembramos que o *nome*, enquanto categoria que opera uma mediação entre o interno (sangue) e o externo (sociedade) segue de perto a lógica que impõe o homem como elemento mediador entre o interno (casa) e o externo (rua)», Abreu Filho; «O parentesco como sistema de representações; um estudo de caso» in G. Velho, S. A. Figueira, (1981), *Família, Psicologia e Sociedade*, p. 143.

Dar um nome é fundar a própria identidade, como a crença egípcia relativamente à imortalidade das almas nos aponta: a alma, na sua viagem no reino dos mortos, terá de levar bens materiais como comida e roupa; o morto terá de conhecer, antes de mais, os *nomes* dos guardiões do mundo subterrâneo. Veja-se Cassirer, E., *Langage et mythe ...*, cap. 4, pp. 61-79.

Assim se delimita a rede familiar face ao exterior, com os seus limites mais ou menos definidos, num movimento que a nuclearização da família moderna encaminhou para um certo desmapeamento (8) interno, resultado de um esfalar da família extensa.

Assistimos de facto, a partir do século XVIII, a um duplo movimento, por um lado de uma *maior intimização das relações familiares* e, por outro lado, de uma mais nítida distinção *espaço público/espaço privado da família*. Surgem novas divisões no interior da casa, novos mobiliários, novos limites na interacção casa/rua, no momento em que a porta é trancada. Dá-se assim um processo de diferenciação designado por Berger de «cristalização da área privada da existência»; surge a necessidade de uma esfera íntima em que «o sujeito se possa sentir inteiro» (9), conducente à dissociação eu público/eu privado.

Papel central da família nuclear, está-lhaçar da família alargada, vão-se assim perdendo os quadros de referência que a família extensa tradicionalmente fornecia, enquanto *mapa* (10) de regras e condutas. O que, noutros tempos, e utilizando a classificação de E. Bott referida em S. A. Figueira (1981) — significa que a família moderna nuclear tem uma «rede de malha frouxa», ou seja, distante da família alargada e da comunidade à sua volta, pelo que haverá uma maior incerteza relativamente às normas que regem as relações. Por isso a estrutura do passado dos elementos constitutivos do núcleo familiar, podendo ser similar, *já não é compartilhada*.

Alteração da estrutura familiar com múltiplas implicações terapêuticas, na medida em

(8) Expressão de Figueira (1981), p. 120.

(9) Figueira (1981), p. 287. Relativamente à *transformação da família moderna*, importa salientar que o esquematismo aqui apresentado não pretende escamotear a complexidade da questão que o termo bárbaro, nuclearização da família, segundo M. Segalen, poder-se talvez iludir. Importa assim chamar a atenção não só para a *diversidade de modelos de vida familiar no espaço e no tempo*, mas também para a *coexistência de tipos de famílias diferentes nos mesmos espaços*. Veja-se, entre outros trabalhos: *Annales (Economies-Sociétés-Civilisations)*, 1969 (6), 1972 (4/5), Paris, A. Colin, Arlés (1960), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil; Shorter, (1975), *Naissance de la famille moderne*, Trad. Fr., Paris, Seuil, 1977; Segalen, (1980), *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion; Flaudrin, *Familles présents maison. Sexualité dans l'ancienne société* (1976), Paris, Hachette.

(10) Figueira, (1981), p. 284, nota: «Mapa é uma metáfora que se refere ao conjunto de regras, procedimentos, experiências físicas e emocionais».

que a família extensa, com o seu sistema de normas mais rigidificadas e seus padrões de resposta conhecidos, possibilitaria talvez uma maior utilização dos mecanismos internos de resolução das suas crises.

Questão central de um ponto de vista terapêutico, mas também sociológico; o momento de crise conducente à definição de um dos seus membros como *doente mental* é essencialmente *dramático*, no sentido de V. Turner: leva as pessoas a pensarem sobre as regras que regem o seu comportamento o que, numa perspectiva da comunicação, significaria poder ser, em princípio, um momento privilegiado da metacomunicação familiar. Sociologicamente, é também um momento privilegiado para investigar a articulação indivíduo/sociedade, como nota Perelberg, «na medida em que as regras do social estão sendo vivenciadas, encarnadas, testadas e explicadas a partir de uma crise que se situa no indivíduo» (Perelberg, 1981, p. 98).

Hipótese a investigar, a partir, por exemplo, da articulação entre o tipo de rede social da família e divisão de papéis e as estratégias para lidar com a *crise*, proposta por Perelberg, segundo dois modelos:

— modelo *sociocêntrico* (mais frequente em famílias de rede de «malha estreita» e papéis conjugados): a explicação dada à crise é procurada ao nível da comunidade, o que leva a um movimento *ampliado* como estratégia face à crise, sendo a ajuda terapêutica procurada na própria rede de relações, num movimento para fora da família nuclear.

— modelo *egocêntrico* (mais frequente em famílias de rede de *malha frouxa* e papéis sociais segregados): a explicação da crise é procurada na história individual da família, o que conduz a um movimento *contraído* relativamente à estratégia face à crise, procurando-se esconder o que se passa (Perelberg, 1981).

Poderíamos perguntar-nos se, mesmo tendo em consideração todo o tipo de variações sócio-culturais, não haverá no modelo *sociocêntrico*, à partida, maiores probabilidades de aceitação de intervenções terapêuticas do tipo Terapia Familiar, da mesma forma que, no modelo *egocêntrico*, uma mais fácil aceitação de terapêuticas mais individualizadas, de tipo analítico. Hipótese que formulamos em termos meramente teóricos, carecendo portanto de fundamentação numa prática.

2. DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR AOS MITOS FAMILIARES

Para que a organização familiar imponha as suas regras e modelos de conduta é-lhe necessário, mas basta-lhe também, que os seus membros aí se reconheçam — ou seja, ela será o lugar de uma verdade interior que se cristaliza no que essencialmente a dinamiza: a *adesão* ⁽¹¹⁾, característica que nos aproxima dos mitos, individuais ou colectivos.

No plano *individual*, fácil nos é detectar o funcionamento de uma visão *mítica* na relação que cada um estabelece com a sua própria história, narrativa eficaz na sua «mecânica» explicativa, construção mais ou menos imaginária mas sempre rememorativa, fornecendo sobretudo uma forma de pensar e de sentir em que a fantasia se sobrepõe ao facto, embora nele se funde.

Também no plano *familiar*, em que a teia de relações é encoberta ou deformada ⁽¹²⁾ pelos mitos, sistematizados num conjunto de crenças partilhadas por todo o grupo ⁽¹³⁾.

Tal como a actividade onírica face ao sono, também a visão mítica *ordena* ⁽¹⁴⁾ a vida acordada, num processo mais ou menos difuso em que os funcionamentos primário e secundário se misturam — se a lógica do pro-

(11) Não esqueçamos que o mito implica sempre a *crença* e *adesão*. Cf. a definição dada por A. J. Ferreira: «a noção de mito familiar liga-se a um certo número de crenças bem sistematizadas, partilhadas por todos os membros da família...», in: *Os mitos familiares*, Watzlawick, e Weakand, (1977), pp. 83-91.

(12) Stierlin (1979) chama a atenção para a função essencial dos mitos familiares: encobrir a *facticidade* das relações passadas ou presentes, o que não exclui a existência de fantasmas com um papel central. Por isso, consoante o seu conteúdo e mecanismos de defesa em acção, Stierlin classificará basicamente três tipos de mitos familiares (pp. 161-164):

1. *Mitos de harmonia* (principais mecanismos de defesa: negação e idealização);
2. *Mitos de culpa e reparação* (principais mecanismos de defesa: os indicados em 1. e a identificação projectiva);
3. *Mitos de salvação* (ampliação de 2.).

«Todos estes mitos têm como função negar ou desfigurar selectivamente determinados aspectos e implicações das relações familiares, passadas ou presentes» Stierlin, H. (1979), cap. 9.

(13) Cf. nota 11.

(14) *Ordem* que, com a *organização*, consegue ganhar terreno sobre a *desordem* — veja-se o esquema de Morin (1977).

ordem → desordem → interacção → organização
↑

cesso de instauração do mito é do registo primário, a sua linguagem e expressão é do registo secundário — e realidade interna/mundo exterior se articulam, constituindo-se como «campo transicional», «correia de transmissão, mensageiro na fronteira de dois códigos, colectivo e individual» (15).

Ou, se preferirmos, a elaboração mítica assegura a homeostase familiar, de um duplo ponto de vista: *interno*, pelas regras que postula e papéis que estabelece, e *externo*, pelas imagens que veicula. Delimitação do *fora/ dentro*, o mito é também um espaço de *ilusão* (16) e simultaneamente de *interdição* já que subentende:

- a expressão do que não pode ser agido;
- o respeito pelo interdito, sem ter de o nomear.

Por isso, o mito se articula com os segredos da família, como a circularidade *segredo* → *regra* → *mito* proposta por Ausloos permite captar (17).

Quando surge o *segredo*? No momento «em que uma lei, dita ou não dita, a maior parte das vezes moral, foi, é ou ameaça ser transgredida, o que levaria a atingir a imagem de si, individual ou colectiva» (Ausloos, 1980).

Perante esta ameaça, por um lado de desvalorização face ao exterior, por outro de desordem (18) interior do sistema familiar,

(15) No sentido de Winnicott, perspectiva desenvolvida por A. Green, ao postular entre processo primário e secundário, entre realidade subjectiva e realidade exterior, um processo *terciário*, de que o mito é função.

(16) *Ilusão*, não de uma perspectiva exterior à família. Cf. A. J. Ferreira (v. nota 11), que faz notar o que aqui nos parece fundamental: o mito faz parte da *imagem interna* da família, imagem que exprime a forma como a família é percebida, não por observadores exteriores, mas *sobretudo* pelos seus próprios membros, do interior (p. 89).

Ilusão ainda no sentido apontado por Freud (1927), não de um erro, mas de «uma crença engendrada por um impulso para a satisfação de um desejo, prescindindo da sua relação com a realidade, do mesmo modo que prescindindo de toda a garantia real». Perspectiva que será retomada por M. Milner ao referenciar a possibilidade de *ilusão* através «da vinculação *irrealidade subjectiva/realidade objectiva*, fundindo os bordos harmoniosamente, sem os confundir» — Milner, (1955), «O papel da ilusão na formação dos símbolos».

(17) Ausloos (1980). *Circularidade* alioçada, de resto, no espaço comum em que segredo e mito se forjam, isto é, o da *transgressão*.

(18) Numa perspectiva sistémica (cf. nota 14), é a homeostase que se visa manter. Não esqueçamos que se procura assegurar o «status quo», inviabilizar qualquer ruptura, ou seja, em última análise, *impedir a mudança*.

engendra-se, embora não explicitamente, todo um conjunto de *regras* que procuram manter a eficácia do segredo (que, como veremos, se centra no *poder*) para assegurar a sua dupla polaridade: «é interdito saber/é interdito não saber ou esquecer» (Ausloos, 1980).

Para Ausloos são precisamente estas regras que o mito visa dissimular, *efabulando* as relações familiares através de novos planos de conduta e da redistribuição dos papéis, possibilitando deste modo a manutenção do equilíbrio ameaçado. Através desta função defensiva, o mito permite o controlo de *crise* (19), momento em que o processo de instauração de mitos mais abertamente se manifesta. Por isso, tal como no segredo, é à questão do *poder* que o mito nos remete: o poder *na* família, o poder *da* família. Através dos mitos, o sistema reestrutura-se internamente, cria uma nova imagem em que a família, porque adere, se reconhece. Mas esta imagem mítica, que molda a percepção interna, terá também de se espelhar no exterior — a *efabulação* tem de se fundamentar neste jogo dialéctico em que as duas faces estão indissociavelmente articuladas, não se activando uma sem a outra. Por este motivo, a família será captada externamente através da imagem distorcida que ela própria fornece (20), imagem em que, não esqueçamos, «é negada ou deformada a realidade dolorosa da tela — passada, presente, futura — do grupo ou encoberta a *facticidade* da sua relação» (21).

Mas não é somente o eixo sincrónico realidade interna/mundo exterior que o mito familiar permite controlar; também no eixo diacrónico presente/futuro o mito se repercute. Se a origem do mito pode estar perdida no tempo, nem por isso o seu poder, condicionando muitas vezes os relacionamentos futuros — é o caso da sua influência, por exemplo, na escolha do *partenaire* matrimonial (22), ou na vivência de um recém-nascido como

(19) *Crise* que para E. Morin, seguindo Freud, encontrará uma solução *neurótica* através de um ritual, ou seja, «de um comportamento simbólico que, de forma mágica, dá uma espécie de resposta à incerteza, à desordem, à crise». Nesta perspectiva, o *rito* será uma resposta ou prevenção de uma crise. Cf. Morin e Plattelli-Palmarini (1974), p. 224.

(20) Noutros termos, que a família *segrega*. Cf., mais adiante, o mito familiar como *secreção*.

(21) Stierlin, op. cit., pp. 158-159. Veja-se nota 12 e ainda Don Jackson, «a família que o paciente descreve em primeiro lugar é a versão oferecida para consumo público».

(22) Exemplo referido em: Pincus & Dare (1978).

extensão dos próprios pais, sendo-lhe consignados papéis fundados nas relações familiares, papéis estes referenciados mais às fantasias parentais do que à própria personalidade da criança. Relativamente a esta interacção fantasias parentais/comportamentos infantis, importa ter em linha de conta a investigação levada a cabo por Dévereux, relativamente à implementação da estrutura edipiana enquanto resultado dos impulsos contra-edipianos parentais, o que torna totalmente supérfluas as teorias biológicas de apoio ao *romance* filogenético de Freud. Também nesta óptica Dévereux evidencia a existência de pulsões canibais infantis. Questão desenvolvida pelo autor a partir da análise da relação recíproca inconsciente que existe entre os desejos orais e *reais* da mulher grávida e os desejos *imputados* à criança, particularmente no estado de feto no útero ou abortado, ou ainda de recém-nascido assassinado (Dévereux, 1977).

Há, aliás, que considerar, nesta perspectiva do mito familiar no eixo temporal, a sua estreita ligação com o ciclo vital familiar, verificando-se a instauração de segredos e mitos precisamente em momentos de redefinição de alianças e fronteiras, como no caso de nascimentos, mortes, casamentos, entrada na vida adulta, etc. (23). Sob este aspecto, é exemplificativo o chamado mito de «uma vida por outra» (Pincus & Dare, 1978), ou seja, a frequente coincidência, nalgumas famílias, dos momentos de nascimento e morte.

Na dimensão «histórica» da família, o mito cumpre ainda uma outra função, *rememorative*, que secretamente possibilita a transmissão transgeracional de mensagens familiares (Ausloos, 1980).

Compreendemos, deste modo, que segredo e mito são sistemas cerrados de *controlo* ou, na expressão de A. Lévy, «metáfora do objecto anal». Como? Sigamos as pistas deste autor (Lévy, 1980):

I. Partindo da *etimologia de segredo*, isto é, *secretus*, proveniente de *secerno*, Lévy constata a mesma etimologia de *excremento*. Mas não nos podemos deter neste único aspecto pelo que há que passar a uma segunda fonte informativa:

(23) *Momentos de passagem*, diríamos, numa perspectiva antropológica, o que nos permite compreender um pouco melhor a reactivação dos mitos, nestas etapas vitais, através dos *rituais* que os revivificam.

II. *A avaliação semântica de segredo* decomponível em três elementos semânticos e todos eles necessários:

- o saber;
- a *dissimulação* deste saber;
- a *relação com o outro*, a partir da recusa em lhe comunicar esse saber.

Sendo um saber *dissimulado* torna-se clara na relação com o outro, em que esse saber é *recusado*, a função de *poder* do segredo, função a que A. Lévy acrescenta:

- função de um *bem precioso*, da ordem do privado («segredos dos deuses», «segredos de alcova»), que só alguém digno pode receber (cf. ritos iniciáticos, por exemplo, das sociedades secretas);
- o segredo pode igualmente ser algo *mau*, a esconder, fonte de vergonha (a «doença secreta», etc.);
- um *meio de protecção*, de preservação face ao outro (o «armário secreto», a «fuga secreta», etc.).

A partir destas funções, A. Lévy conclui representar o segredo a ambivalência anal, ser um saber vivido sobre o modo anal, um saber que tem um valor de objecto anal na relação com o outro (Lévy, A., 1980).

III. Uma terceira pista na fundamentação anal do segredo conduz-nos a *expressões da linguagem comum*. Assim, A. Lévy (1980) refere, entre outras:

- expressões que reflectem a noção de *continente/conteúdo* («guardar um segredo», «estar no segredo dos deuses») e uma problemática de *retenção/incontinência* (fala-se em «fuga de segredos», «um segredo que transpirou», etc.);
- expressões que reflectem a ligação do segredo à noção de *odor* («lavar a roupa suja em família», etc.);
- expressões que reflectem a ligação do segredo ao *ver* («isto não te diz respeito», em francês «cela ne te regarde pas»).

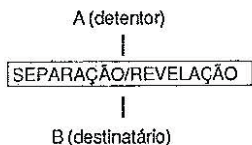
Deste modo, o segredo confirma e concretiza uma relação anal. Relação seguida igualmente pelo antropólogo Zempléni (1980) e que lhe permitirá detectar, na cadeia da manu-

tenção/comunicação de segredo, um momento fundamental, o de *secreção* (24).

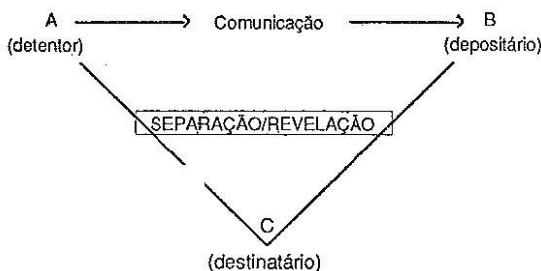
Nesta cadeia, às três operações irreduzíveis:

- manutenção da *separação*,
- suspensão (25) desta separação, isto é, *revelação*,
- deslocamento da separação, isto é, *comunicação*,

há que acrescentar um processo involuntário, o da *secreção*. «Ter um segredo» é colocar o outro no modo constitutivo da negação, segundo P. Boutang (citado neste artigo), deparando-se-nos imediatamente dois termos ou possibilidades: um detentor (A) do segredo, que o cala ou o revela a um destinatário (B):



A *revelação* não é todavia idêntica à *comunicação*: «revela-se» um segredo a toda a gente ou a qualquer um, «comunica-se» a um eleito(s), a um *depositário*, geralmente próximo, mas distinto do(s) destinatário(s). Assim:



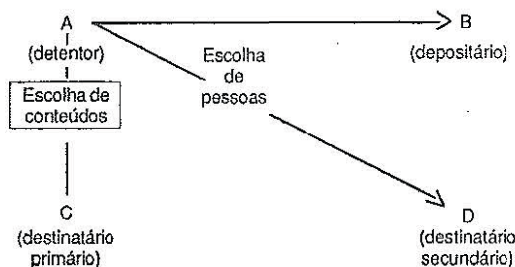
(24) Partindo igualmente da etimologia, Zempléni refere uma vez mais a mesma origem:

secernere < secretionem
 secretus

(25) No original, «levée», p. 314.

(26) Esquema, tal como os seguintes, apresentado por A. Zempléni.

Zempléni chama a atenção para o facto de que a escolha de um depositário, de alguém que *partilhe* o segredo mas dele dê, como veremos, sinais (ou secreções), não põe termo à separação mas apenas a desloca, levando a uma separação relativa, não ao conteúdo (27), mas às pessoas divididas agora em incluídas/excluídas do segredo. Estas últimas subdividem-se, por sua vez, em destinatário(s) primário(s) que o segredo visa (C) e secundário(s), o(s) que não sendo directamente visados, são igualmente excluídos, pelo simples facto de o segredo não lhes ter sido comunicado (D):

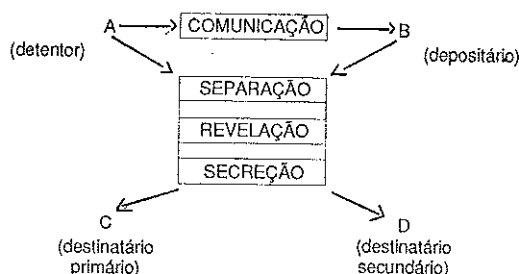


Todavia, a comunicação do segredo a B não suprime a tendência para aceder a C, ou seja, «não põe termo à propriedade mais notável e paradoxal do segredo: não poder subsistir como tal *sem se assinalar*, seja de que maneira for, aos que visa» (Zempléni, 1980). É precisamente esta *exibição* (preconsciente) do segredo perante os seus destinatários, sem que todavia se lhes revele ou comunique, que Zempléni designa por *secreção* (28) e de que são *sinais* os «olhares furtivos», as «palavras inabituais», suspiros, etc., que os

(27) Ou seja: C é o indivíduo ou grupo que uma primeira separação exclui, relativamente a determinados conteúdos seleccionados. D resulta de uma segunda escolha, a do depositário, feita no momento em que há a comunicação a B; logo, a escolha aqui é de pessoas.

(28) *Secreção informal* ou *institucionalizada*, como no exemplo referido pelo autor dos *ritos iniciáticos* dos jovens, em que os homens adultos (os iniciadores) e os rapazes neófitos (os iniciados) ocupam, respectivamente, as posições de A e B, sendo as mulheres os destinatários primários (C) e os estranhos ou vizinhos os destinatários secundários (D). Aí, a secreção faz-se através da máscara; a secreção está, neste caso, claramente institucionalizada, sendo a máscara um «meio de exibição dramática e subtil do segredo perante os seus destinatários». Zempléni, 1980.

destinatários *percebem e interpretam*. Assim, os quatro temas que definem a estrutura do segredo e as quatro operações do seu funcionamento são, como Zempléni esquematiza:



Reflectindo nesta proposta de Zempléni, parece-nos que o mito familiar poderá talvez ser entendido numa nova perspectiva: mais do que dissimulação das regras impostas pelo segredo, o mito será sobretudo a *secreção do segredo*, ou seja, uma forma organizada de indirecta e alusivamente dizer, sem nomear, a culpabilidade em que o segredo se origina, se aceitarmos com Ausloos que é numa culpabilidade da família que o seu segredo se funda. Culpabilidade que poderá ter, nesta linha, no paciente identificado o seu depositário (B), depositário a quem o segredo não é directamente comunicado, mas em quem é *agido* (29).

Terapeuticamente, esta hipótese permite-nos talvez encarar o mito familiar como uma espécie de *máscara*, isto é, secreção institucionalizada no seio da família, o que nos alerta, por um lado, para a necessidade de procurar «trabalhar» o mito tendo em atenção o que a máscara assinala, a que alude, o que esconde e, ainda, quem mais explicitamente a utiliza e veicula: por outro lado, não permitirá esta perspectiva compreender os jogos de *aliança* e *coligações* no seio da família, encarando-os enquanto elos comunicativos entre A e B e levando-os a estar atentos a quem, primária ou

(29) E é do que é *agido* e seu *agente* (ou «delegado», na expressão de Boszormenyi-Nagy) que teremos de partir, se o objectivo for a alteração dos comportamentos no sistema familiar, ou seja, se se considerar que é a mudança de comportamento que leva a mudar a sua percepção e, pela alteração desta, levar a uma nova tomada de consciência — e não o ponto de vista inverso, o mais tradicional. Sobre esta questão e os pontos de vista opostos em que ela se «decide», cf. «Entretien avec Edward T. Hall», in Winkin (1981).

secundariamente, as alianças visam e excluem, isto é, C e D (30)?

Creemos que esta hipótese é ainda a consideração do mito enquanto índice fundamental de compreensão do *contexto* comunicativo da família (32), já que é nele que as interacções/significações mais *escondidas* se explicitam e as regras familiares mais se formalizam.

Por fim, talvez esta perspectiva abra novas possibilidades, do ponto de vista da prática terapêutica, de abordar os mitos de família, questão colocada com grande prudência pelos terapeutas familiares: introduzindo novos mitos, como sugere P. Caillé (1979), prescrevendo, através dos rituais familiares, a patologia, isto é, a «fidelidade ao mito», como S. Pallazolli *et al.* (1975) propõem (32)?

III — SEGREDOS, MITOS E RITUAIS NUMA ABORDAGEM SISTÊMICA

*«E eu assisto-me a mim próprio
representando o que não sou
um papel que não faço
num enredo que não existo
senão para que não se desalente a multidão
senão para que não se corte a onda,
senão para que não se altere a corrente
senão para que o público siga o programa
e passa mais umas horas deste mundo»*

J. ALMADA NEGREIROS
in *Poesias*

Tal como o poeta, cada um de nós desempenha um papel estabelecido por um conjunto

(30) Posições mais ou menos «flutuantes», é evidente.

(31) Tendo em consideração que o *contexto* não é só o lugar e tempo de actividade, mas também as próprias regras de significação da actividade, segundo Birdwhistell; cf. Winkin, op. cit. «Entretien avec Ray Birdwhistell»: uma definição sucinta do contexto é que se trata de um aqui e agora etnográfico verificado. Não é um ambiente circundante, não é um melo. É um lugar de actividade num tempo de actividade; de actividade e das regras de significação desta — que também são actividade (p. 293). E, mais adiante: «Um fluxo de comunicação não é constituído por unidades discretas que, simplesmente juntas umas às outras e colocadas num melo particular, produzem certas modificações. A adição não é suficiente para criar um novo nível de estrutura. Um contexto é um comportamento que facilita a organização de um novo nível».

(32) Prescrição que permite mudar as regras, sem recorrer à explicação, ao verbal, ao digital, já que a proposta é de um registo de *acção*, mais próximo do analógico. Posição paralela à de E. T. Hall.

de normas, leis e regras de grupos sociais alargados ou restritos, para que nos mantenhamos vivos física, psicológica e socialmente.

Do ponto de vista sistémico, nuns e noutros grupos estamos perante sistemas abertos em permanente transformação e relação contínua com a realidade circundante, o meio.

Seguindo esta linha de pensamento podemos observar a família, um desses grupos restritos, como um sistema aberto e dinâmico, constituindo «uma ordenação dinâmica de partes e processos que interagem reciprocamente» (Andolfi, 1981), que colocados perante mudanças internas e externas, desencadeiam a capacidade homeostática ou de equilíbrio do sistema.

A família desenvolve-se como unidade distinta que cria os seus próprios limites e na qual são partilhadas regras, afectos, papéis, normas, expectativas, segredos, etc.

Pela dinâmica inter-relacional constituem-se diversos subsistemas: o parental, o filial, a fratria, etc.

Entre todos estes elementos há trocas, há comunicações, i.e., transmissão de informação a dois níveis distintos: analógico e digital, cujo conteúdo e forma poderão ser ou não congruentes.

Quando um destes elementos de informação não é transmitido por um dos membros da família, quer analógica quer digitalmente, esconde o conteúdo, estamos perante a formação de um segredo (Ausloos, 1980).

Tendo em conta a definição de segredo de Guy Ausloos, poderemos dizer que a lei moral ameaçada ou transgredida, é de imediato substituída por um segredo; do respeito à lei ao respeito pelo segredo, da primeira regra (respeito à lei) passa-se a uma segunda regra (respeito à proibição da transmissão do segredo).

É fácil verificar a importância da função do segredo na manutenção da homeostase da família. Ao impedir a transgressão de uma regra permite a manutenção do equilíbrio sistémico da família.

O(s) membro(s) detentor(es) do segredo tem poder no sistema familiar, é detentor de um saber cujo conteúdo, intransmissível, é desconhecido dos outros. Para a subsistência do segredo são necessários mecanismos que o mantenham.

Estes meios de controlo são desencadeados pelas regras e leis que impedem a sua reve-

lação mas que, simultaneamente, permitem o reconhecimento da sua existência.

Este duplo aspecto dá ao segredo um sentido paradoxal — não é permitido conhecer o seu conteúdo, mas é impossível esquecer a sua existência. Concluiremos então que sendo o segredo gerador de novas regras, é também o responsável pela manutenção das mesmas, mantendo assim a homeostase da família.

Sendo *equilibrador* poderá ser impeditivo da verdadeira mudança, tornando o sistema familiar mais rígido e fechado. Cria-se um progressivo empobrecimento que conduzirá a um estado de «estagnação relacional» que, segundo Boszormenyi-Nagy (1965), é «sentida como bloqueio na comunicação entre os membros da família e desta com o exterior».

Bloqueadas estas trocas, são mantidos determinados processos sequenciais dos quais poderão emergir problemas e conflitos manifestos num P. I., portador de um sintoma.

Inversamente, sendo importante para a homeostase, o segredo poderá ser introduzido pela terapeuta de modo a possibilitar uma reorganização-reestruturação do sistema familiar.

Recentemente, na sua estada em Lisboa, o Dr. Carlos Sluski deu um exemplo da aplicação desta técnica.

Numa família sem limites entre os vários subsistemas (parental, filial) é introduzida a seguinte regra pelo terapeuta:

«Cada elemento vai introduzir um segredo, não muito importante, que não poderá ser revelado aos outros elementos da família». Esta regra é introduzida tendo em conta a informação dada pela própria família de que não há segredos entre os seus membros — tudo é dito a todos. Ao prescrever um segredo a cada elemento simultaneamente, o terapeuta trabalha no sentido de criar limites entre os vários subsistemas.

Se a família executar esta prescrição, é possível que o mito «não há segredos na família» seja destruído.

Da constituição de um ou mais segredos poder-se-á criar o mito familiar.

Mito familiar definido como «um conjunto de crenças bem sistematizadas e partilhadas por todos os membros da família que determinam os papéis e a natureza das relações» (Ferreira, 1977).

Como se constitui o mito?

A resposta será dada pela descrição de um caso apresentado por Guy Ausloos (1980).

O autor descreve uma família em que a avó se suicidou, transgredindo assim uma lei moral — «ninguém deve atentar contra a sua vida». Talvez uma das razões para o acto tenha sido o desrespeito dos filhos por outra lei moral: «Os novos devem cuidar e dar atenção aos mais velhos». O facto de terem falhado face aos seus deveres filiais, leva-os a esconderem o suicídio da mãe a seus filhos. Esta situação é vivida com culpabilidade.

Estabeleceu-se uma regra na família: «Não é permitido falar da morte da avó». A pouco e pouco é interdita a abordagem deste tema. O segredo existe, todos o sabem, mas não é revelado o seu conteúdo.

A sua não revelação gera nova regra: «Na família não se fala das relações pais-filhos» e esta gera o mito: «Na família não existem problemas nas relações pais-filhos» (Ferreira, 1977). O mito é sem dúvida a última defesa-triunfo da família perante o perigo de revelação do segredo, como foi referido anteriormente.

São as regras de relação que originam os mitos. Estão dissimuladas, fazem parte do contexto perceptivo da família. Os mitos, por sua vez, originam novas regras e modelos inter-relacionais.

As crenças partilhadas pelos pais (família sem conflitos intergeracionais) são também partilhadas pelos filhos. De crenças individuais passam a colectivas, do «mito individual ao mito familiar» (Ferreira, 1977).

«Se um segredo é importante, as regras que o mantêm tornar-se-ão preponderantes e fundamentais para o funcionamento da família» (Ausloos, G., 1980). «Estas só de forma indirecta são transmitidas, sendo contudo passíveis de observação nos mitos familiares» (Ferreira, 1977).

O mito permite à família um menor gasto de energia (Ferreira, 1977):

- é partilhado sem a contestação dos membros da família;
- permite acordo automático sobre determinados aspectos;
- dá lugar à acção sem que seja necessário uma reflexão exaustiva ou demasiado esforço;
- permite a institucionalização dos rituais.

O mito é definido e definidor das regras de relação que atribuem um papel específico a cada membro da família, aceite por todos como algo sagrado e tabu.

Os mitos familiares não são pertença única e exclusiva das famílias em transacção patológica (Ferreira, 1977). Existem em todas as famílias e são seus factores dinâmicos. Contudo, são mais facilmente observáveis em famílias disfuncionais, caracterizadas por pouca margem para uma saída da repetição e grande inadaptação para fazer face a novas situações (Wynne, 1958).

Os rituais estão intimamente relacionados com os mitos, segredos e regras. Tal facto permite a sua utilização como técnica de intervenção em terapia familiar.

M. S. Palazzoli é uma das terapeutas que utiliza a prescrição terapêutica de rituais, definindo-os como «sequência regular de passos que a família tem de executar e cujos detalhes são clarificados pelo terapeuta; lugar e horário onde deverão ser executados; ritmo de repetição; designação das fórmulas verbais que acompanham a sua sequência e de quem as verbaliza» (Palazzoli, 1978).

Para a autora, o ritual tem um carácter normativo na passagem do signo ao sinal e do sinal às normas. É uma acção colectiva, com um objectivo comum. Com a prescrição terapêutica do ritual é possível a vivência de mudança na família e a destruição dos mitos elaborados e transmitidos de geração em geração.

A criação do ritual pelo terapeuta exige-lhe observação atenta e grande criatividade. Para a sua boa compreensão é absolutamente necessário saber qual a forma, o objectivo, a história, os segredos e os mitos da família. Para que seja eficaz é necessário que a prescrição envolva toda a família.

A sua prescrição permite mudança na homeostase do sistema familiar: os seus membros, ao agirem um comportamento ou série de comportamentos determinados, alteram as regras do *jogo* existente, formulando um *novo jogo* — o *contra-jogo* (Palazzoli, 1980). Esta mudança provoca alterações na estrutura familiar.

Ao propor um registo de acção, comunicação do tipo analógico do *aqui e agora*, experimenta-se a mudança com menos «resistências».

Se em determinadas situações é o terapeuta que constrói o ritual e o prescreve, noutras é somente prescrita a fidelidade ao mito em ritual por vezes já existente na família. Nesta hipótese, o terapeuta mantém a confiança da família em si mesma, verificando-se uma aliança do terapeuta com a homeostase do sistema familiar. Todos os membros

da família são postos em situação paradoxal. Paradoxal porque o ritual é prescrito no momento em que a família está prestes a pôr em causa a fidelidade ao mito. O terapeuta ao prescrever tal fidelidade torna a situação insustentável e cria assim as condições necessárias para a mudança. Conotando positivamente a fidelidade ao mito, origina-se redundância, a entropia aumenta no sistema, situação que levará à ruptura do jogo sem fim existente na família e, consequentemente, à criação de novas regras.

Transcrevemos um caso de Mara Selvini Palazzoli (1974b) onde a terapeuta é a criadora do ritual, tendo como fundamentos os segredos, regras e mitos da família.

É uma família constituída por um jovem casal, uma filha de dois anos e um bebé recém-nascido, acometido de grave doença mortal. O bebé, um rapaz, fica internado no Hospital após o nascimento. A mãe visita-o todos os dias, escondendo o nascimento à filha, dizendo que vai visitar uma criança. A filha desdenha comportamentos anoréxicos logo após o nascimento do irmão.

O bebé morre e é enterrado após a 4.ª sessão de terapia familiar. Nesse momento, face à situação descrita, a terapeuta prescreve o seguinte ritual: «O pai deverá explicar à filha tudo o que aconteceu: o nascimento do irmão, a sua doença, as razões porque não lhe foi revelada esta situação e que, estando o irmão já enterrado, é no entanto importante enterrar as roupas que lhe pertenciam. No dia seguinte ao da sessão a família deverá levar as roupas e objectos do bebé para o cemitério e executar esta prescrição. O pai abrirá a cova, a mãe colocará as roupas sobre a terra, a filha porá as flores e, por fim, o pai fechará a cova plantando no local uma árvore».

Executado o ritual, várias mudanças se verificaram na família. A filha não mais recusou alimento. O segredo foi revelado (nascimento, doença e morte do bebé), a filha tratada pelos pais como membro da família, com os seus direitos e, sabendo o que se passou, deixou de ver no irmão um competidor. Foi retirada à mãe a responsabilidade de proteger a filha de uma possível revelação do segredo/tragédia. O pai tornou-se suporte de mãe e filha, interagindo com ambas.

Foi com a realidade da família que a terapeuta construiu uma realidade alternativa. Para o efeito, foi necessário perceber as metáforas, a linguagem, as temáticas passadas e presentes, o estilo e regras da família.

Utilizando estas realidades da família, perspectivou outras alternativas, criando com a família outras opções.

Trabalhado o tema morte e recriado o funeral do bebé, agora com a presença de toda a família, permitiu-se a todos os membros um melhor funcionamento emocional.

Outros autores, como Bowen, dão grande importância a outro ritual intimamente relacionado com a morte, o funeral. «Ritual existente desde os primórdios da civilização» (Bowen, 1978), permite aos vivos um contacto com o morto, ajudando-o a pôr termo à relação afectiva com o ser falecido e, assim, a prosseguirem a vida.

Este é um momento crítico no ciclo da família cuja intervenção terapêutica terá por objectivo «permitir ao sistema familiar estar em contacto estreito com o morto (morte) na presença do mais amplo sistema relacional da família e, assim, ajudar os mais ansiosos a ultrapassarem a situação» (Bowen, 1978).

Tal aspecto assume grande relevo na medida em que possibilita à família prosseguir a vida sem sentimentos penosos de ansiedade.

É curioso notar que nestas ocasiões vários costumes específicos surgem funcionando «como negação da morte e eternizando as relações emocionais tidas entre o morto e os familiares vivos» (Bowen, 1978). Nesta perspectiva, o terapeuta deverá trabalhar o ritual *funeral* de modo a que os familiares do falecido atinjam padrões de funcionamento emocional passíveis de suportar e ultrapassar a ansiedade sentida perante os mortos e a morte.

SUMMARY

This paper belongs to a set of two papers published in this journal.

The first part begins with an analysis of the problem of myths, secrets and family rituals in a wider context than therapy itself.

At the same time this theme is studied as «secretion» (A. Zempléni) in the context of family communication.

In the second part of this first paper, the concepts of secret, myth and ritual are dealt in a systemic point of view. For a better understanding, the author uses examples taken from works of Ausloos, Ferreira, Palazzoli and Bowen.

In the next paper, this perspectives will be illustrated with two cases-study.

REFERÊNCIAS

- ANDOLFI, M. (1981) — *A terapia familiar*, Lisboa, Vega.
- AUSLOOS, G. (1980) — «Secrets de familles» in *Annales de Psychoterapie*, Paris, E.P.I.
- BASTIDE, R. (1968) — «Mythologie» in Poirier, J., *Ethnologie générale*, Paris, Pléiade.
- BOSZORMENYI-NAGY, I./SPARK, G. M. (1973) — *Invisible Loyalties*, New York, Harper & Row.
- CAILLÉ, P. e al. (1979) — «Níveis de comunicação e abordagem sistémica da família», *L'Évolution Psychiatrique*, 44 (3):439-455.
- CAILLOIS, R. (1968) — *O mito e o homem*, Lisboa, Gulmarães.
- CASSIRER, E. (1973) — *Langage et mythe — à propos des noms de dieux*, Paris, Minuit.
- DETIENNE, M. (1979) — «Repenser la mythologie» in Izard, M. e Smith, P., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.
- FERREIRA, A. J. (1977-1981) — «Os mitos familiares» in Watzlawick, P./Weakland, J., *Sur l'interaction*, Paris, Seuil.
- FREUD, S. (1950) — *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F.
- GREEN, A. (1980) — «Le mythe: un objet transiclonel collectif», in *Le temps de la réflexion*, 1, Paris, Gallimard, 1980.
- GUSDORF, G. (1953-1960) — *Mito y Metafísica*, Buenos Aires, ed. Nova.
- LÉVY, A. (1980) — «Avaliação etimológica e semântica da palavra "segredo"», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 14:117-120.
- LÉVI-STRAUSS (1955) — *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS (1962-1976) — *O pensamento selvagem*, São Paulo, Companhia Ed. Nacional.
- MALINOWSKI, S. (1929-1975) — *Trois essais sur la vie sexuelle des primitifs*, Paris, Payot.
- MILNER, M. (1955-1965) — «O papel da Ilusão na formação dos símbolos» in Klein, M. e al., *Novas Direcções da Psicandlise*, Buenos Aires, Paidós.
- MORIN, E. (1977) — *La méthode I. La nature de la nature*, Paris, Seuil.
- MORIN, E. e PIATTELLI-PALMARINI, M. (1974) — *L'unité de l'homme 3. Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Seuil.
- PALAZZOLI, M. Selvini (1974) — «Treatment of Children through Brief Therapy of their parents», *Family Process*, 13:429-442.
- PALAZZOLI, M. (1974b) — *Handbook of Family Therapy*.
- PALAZZOLI, M. Selvini e al. (1975), *Paradoxe et contre-paradoxe*, E.S.F., Paris.
- PERELBERG, R. S. (1981) — «Família e doença mental: dois estudos de caso» in Velho, G./Figueira, S. A., *Família, Psicologia e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Campus.
- PINCUS, L./DARE, C. (1978) — *Secrets in the family*, Londres, Faber & Faber.
- POUILLON, J. (1980) — «La fonction mythique» in *Le temps de la réflexion*, 1:83-98.
- SEBAG, L. (1965-1968) — «O mito: código e mensagem» in Coelho, E. P., *Estruturalismo*, Lisboa, ed. Portuguesa.
- STIERLIN, H. (1979) — *Psicoanalistas y terapia familiar*, Barcelona, ed. Icaria.
- VELHO, G./FIGUEIRA, S. A. (1981) — *Família, Psicologia e Sociedade*, Rio de Janeiro, Campus.
- WATZLAWICK, P. e WEAKLAND, J. (1977-1981) — *Sur l'interaction*, Paris, Seuil.
- WINKIN, Y. (1981) — *La nouvelle communication*, Paris, Seuil.
- WYNNE, L. C., RYCKOFF, I. M., DAY, J. e HIRSCH (1958) — «Pseudomutuality in the family relations of schizophrenics» in *Psychiatry*, 21:205-220.
- ZEMPLÉNI, A. (1980) — «La chaîne du secret» in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 14:313-324.