

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

VIRGINIA LÚCIA SOUTO MAIOR SANÁBIO

Os Sistemas de Parentesco e Suas Recomposições

Belo Horizonte

2018

VIRGINIA LÚCIA SOUTO MAIOR SANÁBIO

Os sistemas de parentesco e suas recomposições

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia em Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultural.

Orientadora:

Profa. Dra. Márcia Maria Rosa Vieira Luchina

Belo Horizonte
2018

Nome: Sanábio, Virginia Lúcia Souto Maior
Título: Os sistemas de parentesco e suas recomposições

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do
título de Doutor em Psicologia.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Márcia Maria Rosa Vieira Luchina – Orientadora
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof.^o Dr. Fabian Dario Fajnwaks
Université de Paris 8 – Saint-Denis

Prof.^a Dr.^a Cristina Moreira Marcos
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Prof.^o Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof.^o Dr. Pedro Teixeira Castilho
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Dedico este trabalho, registro de minhas pesquisas, à minha mãe Maria Martha, que acompanhou de perto minha trajetória sempre na expectativa de um encerramento. Certo dia ela me indagou: minha filha, quando você termina seu “para casa”? Respondi-lhe apenas com um sorriso. Nesse momento, queria lhe responder que enfim coloquei um ponto final. Assim, ela se faz presente em minha existência, desde que partiu no decorrer desta pesquisa. Foi necessário lançar muitas vezes o carretel para dar significado a sua ausência, e ainda encontrei na escrita um modo de contornar o vazio que se abriu.

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Dr.^a Márcia Rosa por sua disponibilidade em acolher várias versões de uma escrita, sua leitura atenta, orientação e incentivo; além da transmissão de um conhecimento pautado no rigor e na erudição.

Ao Prof.^o Dr. Fabian Fajnwaks por seu acolhimento generoso no estágio sanduíche, sua orientação precisa fomentando o delineamento do objeto da pesquisa.

Ao Prof.^o Dr. Antônio Teixeira pela leitura e comentários preciosos na qualificação e por aceitar prontamente o convite para a banca examinadora.

Ao Prof.^o Dr. Richard Theisen Simanke por aceitar o convite de participar da qualificação e contribuir para elucidar as interrogações que foram apresentadas naquela ocasião.

Ao psicanalista Dr. Hélio Cardoso de Miranda Jr. que gentilmente abriu um espaço de troca entre minha pesquisa e seu campo de atuação no contexto jurídico.

Ao psicanalista Celso Rennó Lima por sua escuta apurada que permitiu um giro na minha posição subjetiva.

Ao Laboratório Transdisciplinar: família, parentalidade, parcerias sintomáticas, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Márcia Rosa no Depto de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, pela oportunidade de apresentar e colocar em debate o tema dessa pesquisa e ampliar o campo de investigação.

A Escola Brasileira de Psicanálise – seção MG pelo acolhimento de um trabalho em sua XVII Jornada, “O inconsciente e o mestre contemporâneo. O que pode a transferência”?

Aos amigos do Centro de Estudos e Pesquisa em Psicanálise – CEPP – Vale do Aço pela escuta e promoção de um debate sobre o tema deste trabalho.

Ao Programa da Pós-Graduação em Psicologia - UFMG pelo apoio acadêmico.

Aos amigos Amâncio Borges, Loren Alyne Costa, Paula Duarte Félix, Marília Moreira, Maria Margareth Mendes e Rafaela Amorim pelas longas discussões sobre o tema dessa pesquisa.

Ao amigo Luciano Pachêco de Lacerda pela generosidade e apoio fundamental na elaboração desta tese.

Aos familiares e em especial à Marcela Souto Maior e ao João Pedro Souto Maior pela colaboração nos trabalhos de tradução.

Aos meus filhos Bruno e Letícia pela sensibilidade e parceria nos momentos difíceis.

Ao Wilson, pelo amor e apoio incondicionais, ao longo desta caminhada.

“Não poderíamos ir mais além do nome e da voz, e nos balizar pelo que o mito implica no registro fruto de nosso progresso, o desses três termos: o gozo, o desejo e o objeto?”

(LACAN, 1963/2005, p.74-75).

RESUMO

Sanábio, V. L. S. M. (2018). *Os sistemas de parentesco e suas recomposições*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

As recomposições familiares contemporâneas, que não se constituem pelo sistema matrimonial tradicional, configuram um tema amplo, polêmico, e intensamente debatido em diversos campos do saber. Em razão de ter um vasto domínio de aplicação circunscreveu-se esse tema no contexto da parentalidade socioafetiva, que em linhas gerais, refere-se à família substitutiva. Este trabalho parte da hipótese de que o psicanalista Jacques Lacan (1901-1981) antecipa o fenômeno das recomposições e mutações familiares contemporâneas. Com isso, faz-se um recorte epistemológico em que se interpela se a psicanálise de orientação lacaniana teria instrumentos teóricos e clínicos para operar sobre a família contemporânea. Em razão de delimitar seu campo metodológico, discute-se: A família é necessariamente edipiana? A família contemporânea está sustentada no amor ao pai? Quais são os elementos que permanecem invariantes na formação da família? Depois de sinalizar o caminho dessa pesquisa, parte-se por revisar teorias sobre os sistemas tradicionais de formação familiar, a fim de localizar seu modo de organização e costumes. Investiga-se aí, a universalidade da regra da exogamia nas sociedades, através de um estudo pormenorizado da tese de Claude Lévi-Strauss sobre as estruturas elementares do parentesco. A escolha desse teórico deve-se à importância e à influência do método estruturalista nos primeiros escritos do psicanalista Jacques Lacan. Após visitar alguns autores clássicos, identifica-se que as formulações que direcionavam o estudo das organizações de parentesco tradicionais não são suficientes para o estudo das recomposições familiares, uma vez que os novos arranjos familiares têm suas raízes no declínio do patriarcalismo, nas mudanças dos costumes sociais e na liberalização sexual. Com isso, investiga-se como o tema da família foi tratado no ensino lacaniano, desde a influência da sociologia de Durkheim à influência do estruturalismo de Lévi-Strauss. O objetivo de percorrer o caminho dessa pesquisa na teoria lacaniana foi o de buscar uma leitura da família para além do Édipo, visando a logicização. Por último, faz-se uma interface com o campo jurídico, em especial com a jurisprudência brasileira. A parentalidade inscreve a passagem do universal para o particular, fenômeno exemplificado, no contexto jurídico, pelas ações referentes à parentalidade socioafetiva. Por sua vez, Lacan demonstra que o objeto *a* resiste à operação universalizante do Nome-do-Pai, evidencia o caráter de relatividade da função paterna e pluraliza o Nome-do-Pai.

Palavras-chave: Parentesco. Patriarcalismo. Édipo. Parentalidade socioafetiva. Nomes-do-Pai.

ABSTRACT

Sanábio, V. L. S. M. (2018). *The kinship systems and their recomposition*. Doctoral thesis, Psychology Post-Graduation Program, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Contemporary family recompositions are not constituted by the traditional matrimonial system. Configure a broad, controversial, and intensely debated theme in several knowledge areas. Because of its breadth, this theme was circumscribed to the notion of socio-affective parenting, which in general refers to substitute families. This work is based on the hypothesis in which the French psychoanalyst Jacques Lacan (1901-1981) predicts the recompositions and mutations of contemporary family members. With this, an epistemological cut is made to ask if the psychoanalysis of Lacanian orientation would have theoretical and clinical instruments to operate on the contemporary families. In order to delimit this work's methodological field, it is discussed: Is the family necessarily Oedipal? Are the contemporary families sustained by the love to the father? What are the elements that remain invariant in family formation? After pointing out the path of this research, the work continues from a review of traditional systems of family formation, in order to situate their mode of organization and customs. The universality of the rule of exogamy in societies is investigated by a detailed study of Claude Lévi-Strauss's thesis on the elemental structures of kinship. The choice of this theorist is due to the importance and influence of the structural method in the early Lacan's works. After revisiting some classical authors, it becomes apparent that the formulations used for the study of traditional kinship organizations are not enough for the study of present-day family recompositions. The new arrangements, present in contemporary families, have their roots in the decline of patriarchy, changes in social customs and sexual liberalization. From this, we investigate how the family theme was treated in Lacanian teaching, from the influence of Durkheim's sociology to the influence of Lévi-Strauss's structuralism. The goal of taking this way in Lacanian theory was to go beyond Oedipus, towards a logicization. Finally, the subject of this research is submitted to the juridical field, in particular to Brazilian jurisprudence. The parenting inscribes the passage from the universal to the particular, exemplified in the legal context, where the actions are related to socio-affective parenting. Lacan, for his part, demonstrates that the object *a* resists the universalizing operation of the Name-of-Father. He shows the relativity character of the paternal function and pluralizes the Name-of-the-Father.

Keywords: Kinship. Patriarchy. Oedipus. Socio-affective parenting. Names-of-the-Father.

RÉSUMÉ

Sanábio, V. L. S. M. (2018). *Les systèmes de parenté et leurs recompositions*. Thèse de doctorat, Programme Post-Universitaire en Psychologie, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Les recompositions familiales contemporaines, qui ne sont pas constituées par le système matrimonial traditionnel, constituent un sujet vaste et polémique, qui fait l'objet de débats intenses dans divers domaines. À cause de son vaste domaine d'application, ce thème s'est limité dans le cadre de la parentalité socio-affective qui, dans les grandes lignes, font référence à une famille de substitution. Ce travail est basé sur l'hypothèse que le psychanalyste Jacques Lacan (1901-1981) anticipe les recompositions et les mutations familiales contemporaines. Cela dit, une coupure épistémologique est faite dans laquelle on se demande si la psychanalyse d'orientation lacanienne aurait des instruments théoriques et cliniques pour opérer sur la famille contemporaine. Pour délimiter le champ méthodologique de cette recherche, il est discuté: la famille est-elle nécessairement œdipienne? La famille contemporaine est-elle soutenue par l'amour au père? Quels sont les éléments qui restent invariants dans la formation d'une famille? Après avoir tracé le chemin de cette recherche, on débute par une révision des systèmes traditionnels de formation de la famille afin de localiser leur mode d'organisation et leurs coutumes. L'universalité de la règle de l'exogamie des sociétés fait l'objet d'une étude approfondie, à partir de la thèse de Claude Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté. Le choix de ce théoricien est dû à l'importance et à l'influence de la méthode structuraliste dans les premiers écrits de Lacan. Après avoir revisité quelques auteurs classiques, il est apparu que les formulations qui dirigeaient l'étude des organisations de parenté traditionnelles ne suffisaient pas pour l'étude des familles recomposées, car les nouveaux arrangements familiaux sont enracinés dans le déclin du patriarcat, dans les mutations des coutumes sociales et dans la libéralisation sexuelle, phénomènes relativement récents. Ainsi, on étudie comment le thème de la famille a été traité dans l'enseignement lacanien, de l'influence de la sociologie de Durkheim à l'influence du structuralisme de Lévi-Strauss. L'utilisation de la théorie lacanienne avait pour objectif aller au-delà de l'Œdipe, visant à une logique, comme lui-même a fait. Ensuite, l'objet de cette recherche est soumis au domaine juridique, en particulier à la jurisprudence brésilienne. La parentalité inscrit le passage de l'universel au particulier, illustré, dans le contexte juridique, dans les actions liées à la parentalité socio-affective. Lacan, à son tour, démontre que l'objet a résiste à l'opération universalisant du Nom-du-Père. Il montre le caractère de relativité de la fonction paternelle et il pluralise le Nom-du-Père.

Mots-clés : Parentalité. Patriarcat. Œdipe. Parentalité socio-affective. Noms-du-Père.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 A DIVERSIDADE E OS COSTUMES NO ÂMBITO DO PARENTESCO.....	13
2.1 A escolha de um método.....	13
2.2 Os regimes e costumes nos sistemas sociais tradicionais.....	16
2.3 A proibição universal do incesto.....	20
2.4 A proibição do incesto e o totemismo.....	23
2.5 O sistema universal de trocas nas sociedades.....	29
2.6 O regime contratual nas sociedades primitivas.....	36
2.7 A concepção estruturalista do sistema de parentesco.....	42
3 A FAMÍLIA: UM PERCURSO QUE TEM NO HORIZONTE O MITO E A LOGICIZAÇÃO.....	53
3.1 A família: instituição subjetiva, moral e jurídica.....	57
3.1.1 <i>A influência da sociologia de Durkheim.....</i>	<i>59</i>
3.1.2 <i>Alguns comentários críticos sobre a teoria dos Complexos.....</i>	<i>67</i>
3.2 Alguns paradigmas do estruturalismo.....	71
3.2.1 <i>O estruturalismo na família.....</i>	<i>78</i>
3.2.2 <i>Leitura lacaniana do caso clínico do Homem dos Ratos.....</i>	<i>80</i>
3.2.3 <i>A formalização do Nome-do-Pai.....</i>	<i>84</i>
3.2.4 <i>Os limites do estruturalismo e da relação de Lacan com Lévi-Strauss.....</i>	<i>90</i>
3.3 Rumo a uma logicização da psicanálise.....	95
4 A PARENTALIDADE: DA JURISPRUDÊNCIA RELATIVA AOS NOMES-DO-PAI.....	104
4.1 A pluralização no campo familiar sob a ótica do discurso jurídico e social.....	106
4.2 Uma perspectiva acerca das teorias dos nomes próprios.....	114
4.2.1 <i>O nome próprio e a função da letra na teoria lacaniana.....</i>	<i>120</i>
4.2.2 <i>A pluralização do Nome-do-Pai.....</i>	<i>125</i>
4.3 A filiação sob a ótica da singularidade.....	134
5 CONCLUSÕES.....	139
REFERÊNCIAS.....	143

1 INTRODUÇÃO

A família deixou de se organizar juridicamente de forma tradicional e passou a se compor de uma maneira plural, reunindo integrantes diversos daqueles a que estávamos acostumados. Trata-se de uma afirmativa que colocaremos no centro de nosso debate sobre o contexto jurídico, no qual, desde quando a Constituição da República de 1988, em seu art. 226, reconheceu a união estável como entidade familiar e dissolveu o casamento civil pelo divórcio, a sociedade contemporânea passou a ser mais pluralista, apresentando novos interesses e modelos de convivência.

Nos cenários social, político, jurídico e clínico, proliferam os debates calorosos acerca das recomposições familiares contemporâneas, que não se constituem pelo sistema matrimonial tradicional. A lista dos arranjos familiares é múltipla e aí se incluem as famílias monoparentais, recompostas, binucleares, parentalidade socioafetiva, inseminações artificiais, útero de substituição, barriga de aluguel etc.

Essas mutações familiares têm sido objeto de debates intensos. Alguns setores da sociedade participam desse debate e sustentam seus argumentos em crenças de valor moral, outros apresentam posições teóricas mais conservadoras e há aqueles que defendem a democracia e o respeito às diferenças e às liberdades de escolha. Em razão dessa polêmica e ainda por participarmos ativamente do discurso universitário e de acolhermos, na clínica, os efeitos sintomáticos dessas mudanças nos costumes, é que justificamos a escolha dessa temática para a elaboração desta tese.

Nossa tese está inserida no campo psicanalítico e nosso pensamento crítico está alinhado ao corpo teórico lacaniano, e, por isso, o psicanalista francês Jacques Lacan será uma referência primordial em nossa pesquisa. Levantamos a hipótese de que Lacan antecipa as recomposições e mutações familiares contemporâneas. Para confiabilidade de nossa pesquisa, temos por finalidade fazer um cotejamento entre vários autores, de modo a submeter o tema desta tese a uma visão interdisciplinar, abrangendo a interface com esferas como o Direito, a Sociologia e a Antropologia.

Em razão de nosso tema ter um campo vasto de aplicação, apresentando uma grande variedade de recomposições, circunscrevemos nosso objeto em torno

da questão da parentalidade socioafetiva, no campo jurídico, aí se incluindo a família substitutiva, cuja gênese é a adoção, tutela ou guarda. Também se incluem nessa categoria de famílias aquelas chamadas *reconstituídas, binucleares e famílias “mosaico”*, usualmente formadas pelo par e os filhos advindos de relações conjugais anteriores, surgindo assim as figuras do padrasto e da madrasta. Embora a parentalidade socioafetiva não seja propriamente uma temática moderna, interessamo-nos por verificar o que há de novo nesse campo, uma vez que a legislação brasileira conta, a partir de 2002, com um novo Código Civil. Uma alteração que esse novo Código Civil Brasileiro (CCB/02) apresenta diz respeito aos registros civis, que passam a escrever os nomes dos pais de modo plural, por exemplo, dos pais biológicos e dos pais adotantes.

O termo parentalidade tem sido utilizado no contexto jurídico e expressa uma equivalência entre as funções maternas e paternas; tais mudanças referentes à igualdade entre os direitos masculinos e femininos exigiram do Direito de Família novas jurisprudências. No campo social, quando as mulheres reivindicaram não ficar mais assujeitadas ao marido e ao pai, a superioridade masculina foi abalada. A partir dessas mudanças nos costumes sociais, interrogamo-nos acerca de quais seriam os elementos que permanecem invariantes na formação da família? Para responder a essa questão, estabelecemos um percurso metodológico que terá como ponto de partida uma retomada dos sistemas de parentesco tradicionais. Assim, nossa tese será composta de três capítulos, que ora descrevemos.

No capítulo 2, nossa investigação terá como eixo central a formação tradicional dos sistemas de parentesco. Interessa-nos aí verificar os elementos estruturais que fundamentam a obra de Claude Lévi-Strauss. Pretende-se aí localizar, no âmbito do parentesco, os debates concernentes à passagem do estado da natureza para o estado da cultura; a origem da instituição do matriarcado e a passagem de um período matriarcal para um período patriarcal, isto é, o declínio da sociedade primitiva e a formação da sociedade moderna.

No capítulo 3, nossa investigação se orienta a partir de questões, seja aquela formulada pelo psicanalista Jean-Pierre Deffieux, a família é necessariamente edipiana? Ou a família contemporânea está sustentada no amor ao pai? Para responder a esses questionamentos, seguiremos um percurso em Lacan, cujos avanços teóricos estão sustentados para além do Édipo. Pretendemos então investigar seu período considerado sociológico e que recebeu a influência de

Durkheim; seu período considerado estruturalista, momento em que acompanha de perto o estruturalismo lévistraussiano; e, por fim, pretendemos investigar seu ponto de virada, que o manteve distante do estruturalismo e lhe possibilitou introduzir, a partir do mito de *Totem e tabu*, uma verdade de estrutura lógica para a psicanálise, que consiste em diferentes modos de fazer argumento para a função fálica, e, a partir daí, ele constrói os próprios conceitos.

No capítulo 4, nossa investigação terá como eixo central as recomposições familiares designadas pelo termo parentalidade socioafetiva. Para aprofundarmos nessas modalidades de família, pretendemos investigar de que maneira essa questão tem sido tratada nas jurisprudências brasileiras. E apresentaremos alguns casos que serão recolhidos do contexto jurídico. Nesse capítulo, pretendemos, ainda com a teoria lacaniana, encontrar um campo teórico sólido para confirmar ou não nossa hipótese central de que Lacan antecipa as recomposições e mutações familiares. Nosso percurso teórico, nesse campo, privilegia o último ensino de Lacan, momento em que o autor propõe uma equivalência entre os registros simbólico, imaginário e real e apresenta uma pluralização do Nome-do-Pai.

Ainda temos um desafio, nesta pesquisa, que é o de demonstrar que a teoria lacaniana tem recursos para responder às questões que se apresentam a partir das mutações familiares.

Destacamos, ainda, que muitas de nossas reflexões e embasamentos que sustentam esta pesquisa só foram possíveis pela participação na disciplina “Família, parentalidade e parcerias sintomáticas”, ministrada, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, pela professora Dra. Márcia Rosa, e pelo estágio-sanduíche, na Université de Paris 8, sob a orientação do Dr. Fabian Fajnwaks.

Esta breve introdução faz então um convite ao leitor para que nos acompanhe ao longo deste trabalho.

2 A DIVERSIDADE E OS COSTUMES NO ÂMBITO DO PARENTESCO

2.1 A escolha de um método

Ao iniciar esta tese, a primeira questão que se impõe é: por que voltar aos autores clássicos para pensar a contemporaneidade? Essa questão pode ser respondida de diversas maneiras, e uma das respostas é que o retorno ao clássico nos permite compreender os conceitos, os métodos e os contextos que nos marcam até os dias atuais.

Antes de qualquer análise crítica e de uma explicação renovada desses conceitos, propomos, de início, uma resenha desses ensinamentos, decisão metodológica que acaba resultando em uma proliferação de citações, pelo que nos desculpamos desde já.

Nossa investigação seguirá um determinado percurso na antropologia, e não temos a pretensão de fornecer dados definitivos sobre o tema, sobretudo, porque nosso objetivo não é analisar com mais profundidade as diversas correntes antropológicas, mas nos servirmos daquelas que nos possibilitarão uma via de acesso à análise dos sistemas de parentesco. Em vista disso, embora não desconheçamos que alguns antropólogos rejeitam a teoria de Claude Lévi-Strauss, daqui em diante denominado Lévi-Strauss, nossa escolha por ela deve-se à importância e influência do método estrutural nos primeiros escritos do psicanalista Jacques Lacan.

Interessou-nos investigar, no capítulo 2 desta tese, a forma e a razão da troca sob a perspectiva do sociólogo e antropólogo Marcel Mauss, pois, de acordo com a antropóloga Lygia Sigaud (1999), Lévi-Strauss utilizou partes da obra “Ensaio sobre a dádiva”, de Mauss, para justificar sua teoria geral da troca generalizada e da troca restrita. Ao levá-lo em conta, propomos fazer um estudo comparativo entre Mauss e Lévi-Strauss.

Investigaremos a universalidade da regra da exogamia nas sociedades através de um estudo pormenorizado da obra de Lévi-Strauss sobre as estruturas elementares do parentesco e dos trabalhos de alguns sociólogos sobre a origem da família. No estudo da relação entre a exogamia e o totemismo, estabeleceremos

uma comparação entre as teses de Lévi-Strauss e as formulações de Sigmund Freud sobre *Totem e tabu*.

Investigaremos ainda a influência de Lévi-Strauss sobre o primeiro ensino de Jacques Lacan, as aproximações e os afastamentos entre eles em relação à concepção estruturalista.

Desse modo, nosso segundo capítulo tem como objetivo retomar a história da família e dos sistemas de parentesco para estabelecer uma ligação com os dias atuais. Pretendemos ainda tratar o tema que concerne aos sistemas de parentesco e suas recomposições, através de uma diversidade de saberes — antropológico, sociológico, jurídico, psicanalítico — os quais, de certo modo, se entrelaçam, o que não significa que convirjam ponto por ponto. A diversidade é necessária para criar as fronteiras e construir uma pesquisa de conteúdo mais fecundo.

A partir de nosso estudo sobre a noção de estrutura, recolhemos uma definição apresentada no livro *Estruturalismo antologia de textos teóricos* (Coelho, 1967/1979). Assim, para Roland Barthes, uma estrutura é:

Um conjunto de elementos com leis próprias independentes das leis que regem cada um desses elementos; a existência de tais leis relativas ao conjunto implica que a alteração de um dos elementos provoque a alteração de todos os outros; dado que o valor de cada elemento não depende apenas do que ele é por si mesmo, mas depende também, e *sobretudo* [grifo do autor], da posição que ele ocupa em relação a todos os outros do conjunto. (Barthes, citado por Coelho, 1967/1979, pp. 21-22).

A análise da evolução da palavra “estrutura” permite distinguir duas orientações divergentes: uma que se baseia no caráter organicista, outra que tem como ponto de partida a análise matemática. E ainda é possível considerar três tipos de estruturalismo: fenomenológico, genético, dos modelos. Cada uma dessas correntes dá um relevo especial a um dos elementos do processo (significação, genética, modelo). Nesta pesquisa, nos guiaremos pelo estruturalismo dos modelos, que é a linha que orienta os estudos de Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Althusser, etc.

Lévi-Strauss percebeu que o estruturalismo poderia funcionar na antropologia, nos sistemas de parentesco, e o utilizou como método de análise. Importa aqui mencionar que, em uma entrevista realizada com Lévi-Strauss, em 1972, por Jean-José Marchand, escutamos o antropólogo comentar que, em 1941-1942, ele encontrou o grande mestre da linguística estrutural, Roman Jakobson; que era,

como ele, um professor nos EUA: “Então conheci, tive através dele a revelação da linguística em geral e da estrutural em particular”, diz ele (Lévi-Strauss, 1972/2004).

Ainda com Lévi-Strauss, nessa entrevista,

Se considerarmos que os sons emitidos, mais precisamente os fonemas da língua, como dizem os linguistas, só têm realidade e importância na medida em que servem para distinguir significados e que, em tal medida, as pequenas variações que podem aparecer em função do momento, da hora, ou do minuto, não têm importância; o importante é a relação dos fonemas e não os sons da linguagem em si; então estamos em condições de compreender o que é a estrutura de uma língua. Resulta que no âmbito dos fatos sociais estamos frente a uma situação análoga. As sociedades nos apresentam uma abundância, uma diversidade incrível, não de instituições, pois não são elas precisamente, senão as maneiras com que as instituições se manifestam, se dão a conhecer aqui ou ali, hoje ou amanhã. O problema consiste em compreender quais são as relações entre essas aparências e não quais são os fenômenos em si, tal como aparecem na observação mais empírica. (Lévi-Strauss, 1972/2004, tradução nossa).

É também objetivo de nossa pesquisa, neste primeiro plano, identificar, na obra de Lévi-Strauss, sua percepção de que as relações, nas diversas culturas, têm alguma coisa em comum, sejam elas primitivas ou civilizadas. Na sua obra *As estruturas elementares de parentesco*, ele mostrou que a proibição do incesto é a face negativa de outro fenômeno praticamente universal nas sociedades humanas, que é a exogamia. Não somente é proibido casar-se com uma pessoa aparentada como se tem a obrigação de buscar o parceiro fora do círculo familiar direto. Se as culturas diferem umas das outras é porque as regras não são as mesmas. “A presença de uma regra universal como a proibição do incesto é o que melhor nos permite compreender como se articula e como é possível fazer a passagem da natureza à cultura.” (Lévi-Strauss, 1972/2004, tradução nossa).

Assim, para cada nomenclatura de parentesco e para as regras de casamento correspondentes, é preciso estabelecer um sistema de reciprocidade, isto é, de solidariedade entre o doador e o donatário. Essa exigência de reciprocidade é preenchida de acordo com as diversas configurações sociais, por formas de trocas mais ou menos complexas (troca restrita ou generalizada). Sob esse aspecto das trocas, as relações sociais se ordenam através de valores econômicos, simbólicos e morais. O leitor poderá acompanhar essa discussão no item 2.5 deste capítulo.

2.2 Os regimes e costumes nos sistemas sociais tradicionais

Ao estudarmos os costumes da sociedade antiga, recolhemos alguns dados fornecidos pelo trabalho de Friedrich Engels (1820-1895) sobre *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. No prefácio, Engels elucida:

A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou país está condicionada por duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro. Quanto menos desenvolvido o trabalho, mais restrita a quantidade dos seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; mais intensamente se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social. (Engels, 1884/2014, p. 8).

Interessa-nos extrair da leitura de Engels alguns dados informativos sobre a forma primitiva das famílias e sua evolução a partir do advento da sociedade privada. Nesse livro, ele desenvolveu um estudo relacionado com as investigações do sociólogo Lewis H. Morgan sobre *A sociedade antiga* e fez um cotejamento de suas pesquisas com a de outros antropólogos, historiadores e estudiosos do direito.

Segundo Morgan,

a família é um elemento ativo; nunca permanece estacionária, mas passa de uma forma inferior a uma superior, à medida que a sociedade evolui de um grau mais baixo para outro mais elevado. Os sistemas de parentesco, pelo contrário, são passivos; só depois de longos intervalos registram os progressos feitos pela família, e não sofrem modificação radical senão quando a família já se mudou radicalmente. (Morgan, 1884, citado por Engels, 1884/2014, p. 36).

Na origem da família, tal como proposto por Engels, nos deparamos com formas em que cada filho tinha vários pais e mães, como no sistema da família havaiana, em que um irmão e uma irmã podiam ser pai e mãe do mesmo filho. O estudo da família primitiva revelou que os homens praticavam a poligamia (um homem para várias mulheres), e as mulheres, a poliandria (uma mulher para vários homens). Morgan concluiu que “existiu uma época em que imperava, no seio da tribo, o comércio sexual promíscuo, de modo que cada mulher pertencia igualmente a todos os homens, e cada homem, a todas as mulheres” (Engels, 1884/2014, p. 38). Em 1861, o autor Bachofen localizou vestígios históricos dessa forma de vida em total promiscuidade sexual, denominada por ele de heterismo. Era um tipo de relação que excluía qualquer possibilidade de estabelecer, com segurança, a

paternidade, de modo que a filiação só podia ser contada por linha feminina, segundo o direito materno.

Segundo Engels, esses vestígios de promiscuidade sexual encontrados por Bachofen não conduzem a nenhum estado social e sim a uma forma muito posterior: o matrimônio por grupos. Trata-se de uma forma de casamento em que grupos inteiros de homens e grupos inteiros de mulheres pertencem-se mutuamente, deixando bem pouca margem para o ciúme. Isso significa que existiam poucos entraves nas relações sexuais e que o ciúme se desenvolveu mais tarde, assim como a ideia do incesto. Diz Engels: “na época primitiva, irmão e irmã eram marido e mulher, como também, ainda hoje, em muitos povos, é lícito o comércio sexual entre pais e filhos” (Engels, 1884/2014, p. 43). De modo que Engels define a proibição do incesto como uma invenção.

Morgan retrata algumas formas de família que se formaram após esse estado primitivo de promiscuidade: a família consanguínea, a família punaluana, a família sindiásmica e a família monogâmica.

A família consanguínea foi a primeira etapa da família e nela os grupos conjugais classificaram-se por gerações: todos os avôs e avós, nos limites da família, são maridos e mulheres entre si; os filhos destes constituem o terceiro círculo de cônjuges comuns. Irmãos e irmãs, primos e primas, em primeiro, segundo e restantes graus, são todos irmãos e irmãs entre si e, por isso mesmo, maridos e mulheres uns dos outros (Engels, 1884/2014, p. 44-45). Essa forma de família desapareceu, e o reconhecimento de sua existência se deve ao sistema de parentesco havaiano, que expressa graus de parentesco consanguíneo, ainda existente em toda Polinésia.

A família punaluana, nome dado por Morgan, surgiu da exclusão de relações sexuais entre irmãos e entre pais e filhos. Foi instituída a gens como base da ordem social e as tribos tiveram que se dividir. Tornou-se imprópria a união sexual entre filhos da mesma mãe. Um ou mais grupos de irmãs convertiam-se no núcleo de uma comunidade, e seus irmãos carnais, no núcleo de outra. Essa forma de família é exatamente igual aos graus de parentesco do sistema americano, em que

a proibição das relações sexuais entre irmãos e irmãs pela sociedade levou à divisão dos filhos de irmãos e irmãs — até então indistintamente considerados irmãos e irmãs — em duas classes: uns continuam sendo, como antes, irmãos e irmãs (colaterais), e outros — de um lado, os filhos dos irmãos, de outro os filhos das irmãs

não *podem* [grifo do autor] continuar mais como irmãos e irmãs, já que não podem ter progenitores comuns, nem o pai, nem a mãe, nem os dois juntos. E por isso se torna necessária, pela primeira vez, a categoria de sobrinhos e sobrinhas e de primos e primas. (Engels, 1884/2014, p. 48).

A família sindiásmica impunha a exigência de que um homem tivesse uma mulher, embora a poligamia e a infidelidade ocasional fossem um direito dos homens. A poligamia era raramente observada por causa dos fatores econômicos. Exigia-se a mais rigorosa fidelidade das mulheres, enquanto durasse a vida em comum, sendo o adultério cometido por elas cruelmente castigado. Nessa forma de família, o vínculo conjugal dissolvia-se com facilidade, e os filhos pertenciam exclusivamente à mãe. O que estava por trás da exigência de se ter apenas uma mulher era a realidade de que elas se tornaram escassas e, portanto, nessa ocasião, foram mais difundidos o rapto e a compra de mulheres.

Na evolução histórica da família, observamos que, na sociedade primitiva, havia uma predominância do parentesco pelo lado materno. Engels cita o exemplo de uma família de origem índia, em que um oficial pergunta à mãe pelo pai da criança, e ela responde: não tem pai, ela é filha da fortuna. Essa era a regra das mulheres índias ou mestiças.

Os filhos [...], amiúde, conhecem apenas a mãe, porque todos os cuidados e as responsabilidades recaem sobre ela; nada sabem a respeito do pai; nem parece que possa ocorrer à mulher a ideia de que ela ou seus filhos tenham o direito de reclamar alguma coisa dele. (Engels, 1884/2014, p. 62).

Essa era a regra no matriarcado e no matrimônio por grupos. Adiante, no item 2.6, apresentaremos a controvérsia existente sobre essa ideia de um matriarcado primitivo, sustentada por Engels.

Com o desenvolvimento das condições econômicas, com as riquezas sendo convertidas em propriedade particular das famílias, e da densidade, cada vez maior, da população, os costumes de rapto e compra em relação às mulheres foram perdendo sua força, e elas almejavam o direito à castidade e ao casamento monogâmico, temporário ou definitivo. Os homens, por sua vez, se serviram das mudanças na lei primitiva de herança, que imperava na gens e que se contava pela linha feminina, e passaram a ter uma posição mais importante que a da mulher na família. “Assim, foram abolidos a filiação feminina e o direito hereditário materno, sendo substituídos pela filiação masculina e pelo direito hereditário paterno” (Engels,

1884/2014, p. 68). Resultou daí a passagem do matriarcado para o patriarcado. Nas relações sexuais, a monogamia surgiu então como um estado de civilização.

A família monogâmica “baseia-se no predomínio do homem; sua finalidade expressa é procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível, porque os filhos, na qualidade de herdeiros diretos, entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai” (Engels, 1884/2014, p. 74). Cabe mencionar que o caráter específico da monogamia se refere somente à mulher, e não para ao homem. “A monogamia não aparece na história como uma reconciliação entre o homem e a mulher e, menos ainda, como a forma mais elevada de matrimônio. Pelo contrário, ela surge sob a forma de escravidão de um sexo pelo outro” (Engels, 1884/2014, p. 79). Desse conflito entre o homem e a mulher surge um quadro de contradições na sociedade, e a mulher passa a se rebelar contra o domínio dos homens, inclusive introduzindo a figura do amante. “Com a monogamia, apareceram duas figuras sociais constantes e características, até então desconhecidas: o inevitável amante da mulher casada e o marido corneado” (Engels, 1884/2014, p. 81).

Engels comenta que o matrimônio monogâmico propagou o amor sexual moderno, mas este não está sustentado na forma de amor mútuo dos cônjuges, e sim num ato de conveniência, arranjado pelos pais. “O marido já não pratica o heterismo tão frequentemente, e a infidelidade da mulher é mais rara, mas, como em todas as classes de matrimônio, os seres humanos continuam sendo o que eram antes” (Engels, 1884/2014, p. 85).

No campo jurídico, houve progresso na legislação, e

os sistemas legislativos dos países civilizados modernos vão reconhecendo, progressivamente, que, em primeiro lugar, o matrimônio para ser válido, deve ser um contrato livremente firmado por ambas as partes, e, em segundo lugar, que, durante a sua vigência, as partes devem ter os mesmos direitos e deveres. (Engels, 1884/2014, p. 87).

Mas, nem sempre essa argumentação jurídica é posta em prática.

Toda esta retomada que até aqui fizemos, a partir das considerações formuladas por Engels, em 1884, sobre a história da família e dos sistemas de parentesco, nos possibilitou constatar que a família não é estática e que sua evolução acompanha o progresso social. Seguiremos, então, com nossa investigação, tendo, no horizonte, uma questão a ser respondida: frente às modalidades contemporâneas de família formadas na união estável, no concubinato,

na monoparentalidade, na homoafetividade e nos estados intersexuais, quais são os elementos que permanecem invariantes? Cabe mencionar que a expressão “invariantes” bem como a tese dos “invariantes antropológicos” são concepções elaboradas por Lévi-Strauss.

2.3 A proibição universal do incesto

Retomaremos alguns princípios universais da obra de Lévi-Strauss sobre os sistemas de parentesco que foram por ele considerados existentes em qualquer sociedade humana. Iniciaremos com o problema do incesto, sendo este investigado do ponto de vista antropológico, sociológico e psicanalítico.

Lévi-Strauss formulou que a regra do incesto é social por sua natureza de regra e, ao mesmo tempo, é pré-social devido à sua universalidade e ao tipo de relações a que impõe sua norma, de modo que “a regulamentação das relações entre os sexos constitui uma invasão da cultura no interior da natureza” (Lévi-Strauss, 1949/1982e, p. 50). Ele chega a dizer que “a proibição do incesto é a própria cultura” (Lévi-Strauss, 1949/1982e, p. 50). Resultam daí duas posições contrárias: para um culturalista, a proibição é uma invasão da cultura na natureza, mas, para um estruturalista, a proibição gera a cultura, sem proibição, não haveria cultura, logo, a proibição é estrutural e estruturante. Lévi-Strauss comenta que, para alguns sociólogos, como Lewis H. Morgan e Sir Henry Maine, a proibição do incesto é, ao mesmo tempo, natural e social. Para esses sociólogos, “a proibição do incesto surge como uma medida de proteção, tendo por finalidade defender a espécie dos resultados nefastos dos casamentos consanguíneos” (Lévi-Strauss, 1949/1982e, p. 51).

Entretanto, as regras variam de uma sociedade a outra. Por exemplo, algumas sociedades condenam o casamento entre primos, e outras não o consideram incestuoso. Nas palavras do etnólogo,

As prescrições positivas que mais frequentemente encontramos nas sociedades primitivas ligadas à proibição do incesto são as que tendem a multiplicar as uniões entre primos cruzados (respectivamente nascidos de um irmão e de uma irmã), por conseguinte, que colocam nos dois polos extremos da regulamentação social tipos

de uniões idênticas do ponto de vista da proximidade, a saber, a união entre primos paralelos (respectivamente nascidos de dois irmãos ou de duas irmãs) igualada ao incesto fraterno, e a união entre primos cruzados, sendo esta última considerada como correspondendo a um ideal, apesar do grau muito estreito de consanguinidade entre os cônjuges. (Lévi-Strauss, 1949/1982e, p. 52).

Lévi-Strauss levanta um questionamento interessante: “será que o pensamento contemporâneo tem repugnância em abandonar a ideia de que a proibição das relações entre consanguíneos ou colaterais imediatos seja justificada por motivo de eugenia?” (Lévi-Strauss, 1949/1982e, p. 52). Tem-se aí uma questão que aponta para uma espécie de controle social, através do biológico. Dispor de casamentos consanguíneos, isto é, endogâmicos, teria a finalidade de combinar genes do mesmo tipo, eliminar os fatores de variabilidade e, por conseguinte, melhorar a qualidade racial? No entanto, o geneticista Gunnar Dahlberg conclui que, “do ponto de vista da teoria da hereditariedade, as proibições do casamento não parecem justificadas” (Lévi-Strauss, 1949/1982e p. 53).

Outro tipo de explicação para a proibição do incesto postulada por sociólogos e psicólogos, tais como Westermarck e Havelock Ellis, se baseia na natureza fisiológica do homem e nas tendências psíquicas, dando a essa questão um caráter instintivo. Frente a essa posição, Lévi-Strauss indaga: “se o horror ao incesto resultasse de tendências fisiológicas e psicológicas, por que se exprimiria em forma de uma proibição em todas as sociedades humanas?” (Lévi-Strauss, 1949/1982e p. 56). E responde: a sociedade só proíbe aquilo que suscita.

Em 1865, o jurista McLennan apresenta outra versão para as práticas exogâmicas. Estas proviriam do desequilíbrio numérico dos sexos, que era provocado pelo hábito de algumas tribos de obterem suas esposas através do rapto. Ele julga que a exogamia não estaria ligada às ideias de consanguinidade e incesto, mas se daria por um costume de algumas tribos selvagens de matarem as crianças do sexo feminino logo após o nascimento. Isso acarretaria um excedente de homens em cada tribo isolada, tendo, como consequência, a poliandria (vários homens para uma mulher) e, por sua vez, resultaria que a mãe de uma criança era conhecida, mas não o pai. Da escassez de mulheres advinha outra consequência, que era o rapto sistemático de mulheres de outras tribos. Sobre essa questão, Lévi-Strauss comenta: “esta concepção deve ser afastada por um motivo simples, se não estabelece conexão entre a exogamia e a proibição do incesto, é estranha ao nosso estudo” (Lévi-Strauss, 1949/1982e p. 58).

Em contrapartida, Lévi-Strauss considera a teoria de Durkheim mais consciente e sistemática. A hipótese levantada por Durkheim apresenta um tríplice caráter: funda-se na universalização de fatos observados em um limitado grupo da sociedade; faz da proibição de incesto uma consequência longínqua das regras da exogamia; e, através da observação das sociedades australianas, considera que os interditos referentes às mulheres e à sua segregação, tal como se exprime na regra da exogamia, seriam a repercussão longínqua de crenças religiosas. A vida religiosa dessas sociedades é dominada pela crença na identidade substancial entre o clã e o totem epônimo.

A crença na identidade substancial explica as proibições especiais que afetam o sangue, considerando-o como o símbolo sagrado e a origem da comunidade mágico-biológica que une os membros de um mesmo clã. Esse temor do sangue clânico é particularmente intenso no caso do sangue menstrual, e explica por que na maioria das sociedades primitivas as mulheres são, primeiramente por ocasião das regras, e depois de maneira mais geral, objeto de crenças mágicas e marcadas por especiais proibições. (Lévi-Strauss, 1949/1982e p. 58).

Seria então uma análise que apresenta uma conexão entre o sexo feminino e o sangue e que se estabelece no espírito dos homens. Explica Lévi-Strauss: “um homem não pode contratar casamento no interior de seu clã para não correr risco de entrar em contato com este sangue que é o sinal visível e a expressão substancial do parentesco com seu totem” (Lévi-Strauss, 1949/1982e, p. 58). Assim, pela análise de Durkheim, a proibição do incesto é um resíduo da exogamia. Esses interditos encontram origem no temor do sangue menstrual. Adiante, desenvolveremos um pouco mais o pensamento de Durkheim. Deve-se ter em mente que Lacan, na sua obra *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, anterior à influência de Lévi-Strauss, tem, no horizonte, as teses de Durkheim, tal como nos mostra Markos Zafiroopoulos (2002), no seu livro *Lacan y las ciencias sociales: la declinación del padre*.

A crítica de Lévi-Strauss à teoria de Durkheim reside no fato de as conexões serem frágeis e arbitrarias. Segundo Lévi-Strauss, o horror do sangue menstrual não é um fenômeno universal. E comenta:

O problema da proibição do incesto não consiste tanto em procurar que configurações históricas, diferentes segundo os grupos, explicam as modalidades da instituição em tal ou qual sociedade particular, mas em procurar que causas profundas e onipresentes fazem com que, em todas as sociedades e em todas as

épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos. (Lévi-Strauss, 1949/1982e p. 61).

Lévi-Strauss afirma ainda que a sociologia não tem métodos adequados para descobrir a origem e explicar o costume universal da proibição do incesto. O que a sociologia pode fazer é estabelecer um sistema de correlações. Assim, conclui que a proibição do incesto é o processo que possibilita a passagem da natureza para a cultura, isto é, permite a formação de uma estrutura mais complexa e constitui o advento de uma nova ordem.

Direcionamos então essa investigação sobre o problema do incesto para o campo da Psicanálise a partir de uma releitura do texto *Totem e tabu* (1913/1974), de Sigmund Freud, e localizamos uma articulação entre a exogamia e o totemismo. Freud estabeleceu alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos e, nesse estudo, levantou uma indagação: “qual é a fonte suprema do horror ao incesto que tem de ser identificada como sendo a raiz da exogamia”? (Freud, 1913/1974, p. 149).

2.4 A proibição do incesto e o totemismo

Freud se familiariza com o conceito de totemismo, através do estudo de McLennan (1869) sobre esse fenômeno. O sistema de totemismo ocupa o lugar das instituições religiosas e sociais entre certos povos primitivos da Austrália, da América e da África e provê a base de sua organização social. Para conseguir uma noção correta da natureza do totemismo, Freud retoma a obra de J. G. Frazer (1910), *Totemism and exogamy*.

O que é um totem? Via de regra, é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e, mais raramente, um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos e, embora perigoso para os outros, reconhece e poupa seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. (Freud, 1913/1974, p. 21).

“O laço totêmico é mais forte que os laços de sangue ou de família no sentido moderno” (Frazer, 1910, citado por Freud, 1913/1974, p. 22).

Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também *uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento* [grifo do autor]. Trata-se então da ‘exogamia’, uma instituição relacionada com o totemismo. (Freud, 1913/1974, p. 22).

O totemismo se origina da intensificação entre os povos primitivos do horror ao incesto, visando a afastar a geração mais jovem dessa prática. Entretanto, essa questão da origem do totemismo pode ser apresentada de diversas maneiras. De acordo com Andrew Lang (1905), citado por Freud, a origem do totemismo pode ser dividida em três grupos teóricos: *i)* o nominalista, que resumidamente advém de uma necessidade sentida pelos clãs de distinguirem-se uns dos outros pelo uso de nomes; *ii)* o sociológico, que coloca o totem como um representante visível da religião social entre os povos relacionados com ele: corporifica a comunidade, que é o verdadeiro objeto de sua adoração; *iii)* o psicológico, que coloca o totem como representando um lugar seguro de refúgio em que a alma podia ser depositada, fugindo aos perigos que a ameaçavam. Freud acrescenta que se trata de uma característica infantil e revela uma concordância com a vida mental dos neuróticos.

Essa lei, que proíbe a relação sexual entre pessoas do mesmo totem, assegura que todos aqueles que descendem dele sejam parentes consanguíneos, formem uma única família e estejam impedidos de ter relações sexuais entre si. O totem pode ser herdado tanto pela linha masculina quanto pela feminina.

Por exemplo: onde a descendência se faz pela linha feminina, se um homem do totem canguru casar-se com uma mulher do totem emu, todos os filhos, tanto os rapazes como as meninas, pertencerão ao clã emu. Assim, os regulamentos totêmicos tornarão impossível a um filho desse casamento manter relações sexuais incestuosas com sua mãe ou irmãs, que são emus como eles próprios. Por outro lado, em todos os casos que concernem a esta proibição, o pai, que é canguru, é livre de cometer incesto com as filhas, que são emus. Estas implicações das proibições totêmicas sugerem que a descendência através da linhagem feminina é mais antiga que através da masculina. (Freud, 1913/1974, p. 24).

L. H. Morgan (1877) denominou o sistema classificatório de parentesco por laço totêmico, com base no seguinte modelo: o homem utiliza o termo *pai* não apenas para o seu genitor, mas para todos os homens com quem sua mãe poderia ter-se casado, de acordo com a lei tribal, e que, desse modo, poderiam tê-lo gerado.

O termo *mãe* é empregado para todas as mulheres que poderiam tê-lo dado à luz, sem transgredir a lei da tribo; usa as expressões *irmãos* e *irmãs* para todos aqueles com quem mantém uma relação de pais, no sentido classificatório, e assim por diante. Trata-se então de um parentesco que denota a relação entre o indivíduo e o grupo.

Os povos primitivos estavam sujeitos a certas proibições, sobretudo, relativas às liberdades de prazer, de comunicação e de movimento. Os tabus são proibições primevas que foram impostas a uma geração de homens primitivos, sendo que, dentre as proibições ligadas aos tabus e que formam as leis básicas do totemismo, encontram-se: “não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto [...] Estes devem ser, então, os mais antigos e poderosos dos desejos humanos” (Freud, 1913/1974, p. 52).

As violações dessas proibições estavam submetidas a punições que foram modificadas ao longo do tempo: *i)* era deixada a um agente interno automático: o próprio tabu violado se vingava; *ii)* surgem as ideias dos deuses e espíritos, com os quais os tabus se associaram, esperava-se que a penalidade proviesse automaticamente do poder divino; *iii)* com a evolução do conceito, a própria sociedade encarregava-se da punição dos transgressores, cuja conduta levava seus semelhantes ao perigo. “Dessa forma, os primeiros sistemas penais humanos podem ser remontados aos tabus” (Freud, 1913/1974, p. 40).

A violação de um tabu transforma o próprio transgressor em tabu, porque o tabu possui a capacidade de levar os outros a seguir-lhe o exemplo. Assim, certos perigos provocados pela violação podem ser evitados por atos de expiação e purificação. A fonte do tabu é atribuída a um poder mágico peculiar que é inerente a pessoas e espíritos e pode ser por eles transmitido por intermédio de objetos inanimados. (Freud, 1913/1974, p. 40).

Segundo Wundt (1912), citado por Freud (1913/1974), o tabu é uma expressão e um derivado da crença dos povos primitivos no poder ‘demoníaco’. Essa é a explicação originária do tabu. Posteriormente, libertou-se dessa raiz e continuou sendo um poder simplesmente porque era um poder. E daí por diante ele próprio tornou-se a raiz de nossos preceitos morais e de nossas leis. (Wundt, 1912, citado por Freud, 1913/1974, p. 44). Pouco a pouco, o tabu vai se transformando numa força com uma base própria, independente da crença nos demônios.

Freud compara a natureza dos tabus com as proibições obsessivas dos neuróticos. As proibições obsessivas envolvem renúncias e restrições tão extensivas na vida dos que a elas estão sujeitos como as proibições do tabu, mas algumas podem ser suspensas se certas ações forem realizadas. O mais comum desses atos obsessivos é lavar-se com água (mania de lavar-se).

O tabu é uma proibição primeva forçosamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra. O fato da violação de um tabu poder ser expiada por uma renúncia mostra que esta renúncia se acha na base da obediência ao tabu. (Freud, 1913/1974, p. 55).

Na clínica, Freud localiza a “fobia de contato”. Na mais tenra infância, o paciente revela um forte desejo de tocar. Esse desejo defronta-se com uma proibição externa contra a realização daquele tipo específico de contato. Aceita-se a proibição, mas cria-se uma fixação psíquica — e tudo o mais decorre do conflito continuado entre a proibição e a pulsão (Freud, 1913/1974, p. 49). O sujeito passa a ter uma atitude ambivalente. Deseja constantemente realizar o ato (o tocar), considera-o seu gozo supremo, mas não deve realizá-lo e também o detesta. Um sentimento predominante de afeição existe ao lado de uma corrente de hostilidade, mas inconsciente.

Freud então irá se esforçar para confirmar os determinantes psicológicos do tabu que ele conheceu através da neurose obsessiva. A análise dos sintomas, dos atos obsessivos, das medidas defensivas e ordens obsessivas mostra serem derivados de impulsos ambivalentes, correspondendo, simultaneamente, a um desejo e a um contradesejo, com tendências opostas. Esse tipo de ambivalência pode ser encontrado no tabu.

No ato obsessivo da neurose, o impulso suprimido e o impulso que o suprime encontram satisfação simultânea e comum.

O ato obsessivo é *ostensivamente* [grifo do autor] uma proteção contra o ato proibido, mas, *na realidade* [grifo do autor], a nosso ver, trata-se de uma repetição dele. A expressão “ostensivamente” aplica-se à parte *consciente* [grifo do autor] da mente e ‘na realidade’ à parte inconsciente. Exatamente da mesma maneira, o tabu cerimonial dos reis constitui *ostensivamente* [grifo do autor] a mais alta honra e

proteção para eles, enquanto que, *na realidade* [grifo do autor], trata-se de um castigo pela sua exaltação, uma vingança sobre ele tirada pelos seus súditos (Freud, 1913/1974, p. 71-72).

Em 1909, Freud publica o caso clínico “O Pequeno Hans”, que revela uma semelhança entre as relações das crianças com os animais e as relações dos homens primitivos para com estes.

Da análise desse menino, ele apreende que as crianças deslocam alguns de seus sentimentos do pai para um animal. “A criança se alivia do conflito que surge de uma atitude emocional ambivalente para com o pai, deslocando seus sentimentos hostis e temerosos para um substituto daquele” (Freud, 1913/1974, p. 156). Hans tinha medo dos cavalos, mas também os admirava. Assim que sua angústia começou a diminuir, ele identificou-se com o cavalo. Freud, então, enfatiza dois aspectos semelhantes ao totemismo: a identificação do menino com seu animal totêmico e sua atitude ambivalente para com ele. E conclui:

Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago — não matar o totem e não ter relações sexuais — com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cujo recalque insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. (Freud, 1913/1974, p. 159).

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai, e, se esta interpretação, diz Freud, for reunida com o fato da refeição totêmica, surge, então, a hipótese de que, na sociedade primitiva, “tudo que aí encontramos é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem”. (Freud, 1913/1974, p. 169).

Sobre a refeição totêmica, Freud aborda a hipótese fornecida pelo físico, filósofo, crítico da Bíblia e arqueólogo Willian Robertson Smith de que a cerimônia da refeição totêmica fizera, desde o princípio, parte integrante do sistema totêmico, e explica a força ética dessa prática.

Comer e beber com um homem constituía um símbolo e uma confirmação de companheirismo e obrigações sociais mútuas. E essa força de união era atribuída a uma espécie de laço que era absoluto e inviolável: o do parentesco. (Freud, 1913/1974, pp. 161-162).

Nessa cerimônia, o animal totêmico é sacrificado e consumido com a participação de todo o clã. A refeição sacrificatória, então, foi, em princípio, um festim de parentes, de acordo com a lei de que apenas parentes comem juntos. “Os integrantes do clã, consumindo o totem, adquirem santidade: reforçam sua identificação com ele e uns com os outros.” (Freud, 1913/1974, p. 169).

A refeição totêmica interpretada a partir da equivalência do pai com o animal totêmico é um festim baseado em um ato criminoso, que resultou no início da organização social, das restrições morais e da religião.

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal [...] O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizaram a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. (Freud, 1913/1974, p. 170).

A teoria freudiana sobre o totemismo se baseia então no mito do assassinato do pai e no posterior sentimento de culpa dos filhos pelo crime. Os filhos culposos da morte do pai abdicam sexualmente de suas irmãs e de ter todas as mulheres para si. Os filhos passaram a venerar o pai na forma de totem e renderem a ele obediência.

Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram, assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, correspondem inevitavelmente aos dois desejos recalcados do complexo de Édipo. (Freud, 1913/1974, p. 172).

A proibição contra a morte do totem juntou-se à proibição social contra o fratricídio. “Os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por todos em conjunto.” (Freud, 1913/1974, p. 174). Aparecem, então, os sentimentos fraternos sociais, que encontram expressão na santificação do laço de sangue, isto é, na solidariedade dentro do mesmo clã.

Nas palavras de Wundt: “A cultura totêmica representa uma fase de transição entre a era dos homens primitivos e a era dos heróis e deuses”. (Wundt, 1912, citado por Freud, 1913/1974, p.126).

2.5 O sistema universal de trocas nas sociedades

Investigaremos a razão das trocas no contexto social e nos sistemas de parentesco. Retomaremos a teoria da reciprocidade, na obra de Claude Lévi-Strauss, e as noções de dádiva, troca e reciprocidade, no “Ensaio sobre a dádiva”, de Marcel Mauss (1925/2003).

Nossa pesquisa sobre o tema das trocas nas sociedades e o resultado que ora apresentamos está sustentada, sobretudo, na obra *As estruturas elementares do parentesco*, de Lévi-Strauss (1949/1982). Encontramos aí esse tema sendo abordado a partir de duas dicotomias: indivíduo e sociedade; natureza e cultura. Na passagem da natureza para a cultura, conforme mostramos em nosso estudo sobre a proibição do incesto, introduz-se a regra, e Lévi-Strauss explica: “se a raiz da proibição do incesto está na natureza, entretanto é apenas por seu termo, isto é, como regra social, que podemos apreendê-la”. (Lévi-Strauss, 1949/1982f, p. 69).

Entretanto, a análise da noção de exogamia mostra que a proibição do incesto não é somente uma interdição. “Ao mesmo tempo que proíbe, ordena. A proibição do incesto, como a exogamia, que é sua expressão social ampliada, constitui uma regra de reciprocidade” (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 91).

Essa perspectiva da ordenação evoca o sistema de troca.

A natureza, do mesmo modo que a cultura atua segundo o duplo ritmo de receber e dar [...] O domínio da natureza caracteriza-se pelo fato de nele só se dar o que se recebe. O fenômeno da hereditariedade exprime esta permanência e continuidade. No domínio da cultura, ao contrário, o indivíduo recebe sempre mais do que dá, e ao mesmo tempo dá mais do que recebe. (Lévi-Strauss, 1949/1982f, p. 70).

O papel da cultura é introduzir uma ordem e garantir a existência do grupo. A proibição do incesto

constitui uma certa forma de intervenção [...] que é levantado e resolvido afirmativamente, todas as vezes que o grupo se defronta com a insuficiência ou a distribuição aleatória de um valor cujo uso apresenta fundamental importância. (Lévi-Strauss, 1949/1982f, p. 72).

O controle da distribuição desse objeto de valor constitui, nas famílias das sociedades primitivas,¹ um regime que tem por finalidade impedir que a coesão do grupo seja comprometida. Em seus sistemas matrimoniais, as mulheres são equiparadas aos bens econômicos e simbólicos. De modo que todo indivíduo macho deve ter a possibilidade de encontrar uma esposa. Na sociedade primitiva, a família constitui uma “cooperativa de produção”. “Quanto mais mulheres há, mais há o que comer, dizem os pigmeus, que consideram as mulheres e as crianças como a parte mais preciosa do ativo do grupo familiar”. (Lévi-Strauss, 1949/1982f, p. 79).

O controle da distribuição das mulheres e do alimento torna-se então, nessa época, uma medida de fundamental importância. E aí eles se deparam com o problema da escassez, provocado pelo sistema de poligamia.

Este privilégio basta mesmo para subverter o equilíbrio natural dos sexos, pois os adolescentes machos às vezes não encontram mais esposas disponíveis entre as mulheres de sua geração. Qualquer que seja a solução dada ao problema — homossexualidade entre os Nhambkwara, poliandria fraterna entre seus vizinhos setentrionais, os Tupi-Cawahib — a escassez das esposas nem por isso deixa de se manifestar menos duramente numa sociedade que é, contudo, de predominância monógama. (Lévi-Strauss, 1949/1982f, p. 78).

Mesmo que o número de mulheres fosse equivalente ao dos homens, acontecia também que nem todas eram desejáveis. Sublinharemos esse dado, *nem todas eram desejadas*, porque nos suscitou uma questão: mediante a lógica da contingência, estaríamos aí diante de uma perspectiva da subjetividade?

A demanda de mulheres estava sempre em um estado de desequilíbrio e de tensão. E foi observado que o casamento, na maioria das sociedades primitivas, apresentava uma importância econômica, e não erótica. O controle do alimento era necessário porque o indígena vivia de acordo com o curso das estações, que oscilavam entre a abundância e a fome.

Desde que as mulheres constituem um valor essencial à vida do grupo, em todo casamento, o grupo intervém em dupla forma: a do rival, que, por intermédio do grupo, afirma que possuía um direito de acesso igual ao do cônjuge; e a do grupo enquanto grupo, o qual afirma que a relação que torna possível o casamento deve

¹ Estamos utilizando a expressão sociedade primitiva, tal como aparece nos escritos clássicos. Porém temos em mente que, na antropologia contemporânea, existem críticas quanto ao uso dessa expressão. Esse comentário foi feito em uma conversa com antropólogos contemporâneos. Eles comentaram que o termo comunidade tem sido mais utilizado para referir-se à sociedade primitiva. Em algumas passagens no livro *Estrutura e função na sociedade primitiva*, Radcliffe-Brown (1971/2013) cita o termo comunidade.

ser social — isto é, definida nos termos do grupo — e não natural, com todas as consequências, incompatíveis com a vida coletiva. (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 83).

Lévi-Strauss explica:

[...] a proibição do incesto em seu aspecto puramente formal é apenas uma afirmação, pelo grupo, que em matéria de relação entre os sexos *não se pode fazer o que se quer* [grifo do autor]. O aspecto positivo da interdição consiste em dar início a um começo de organização. (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 83).

Esse regime social permite ao etnólogo observar que os sistemas de monogamia e poligamia se relacionam através de uma regra de distribuição. Estabelecem entre si uma relação complementar de auxílios prestados e auxílios recebidos.

A proibição do incesto tem logicamente em primeiro lugar por finalidade imobilizar as mulheres no seio da família, a fim de que a divisão delas, ou a competição em torno delas seja feita no grupo e sob o controle do grupo, e não em regime privado. (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 85).

A interdição do incesto é, então, um modo de afirmar a proeminência do coletivo sobre o individual. As regras do casamento têm por finalidade proibir um círculo de parentesco, embora, às vezes, determinem um círculo no interior do qual o casamento deve necessariamente efetuar-se. Lévi-Strauss cita dois casos: a endogamia e a união preferencial. A endogamia é a obrigação de casar-se no interior de um grupo definido objetivamente. E a união preferencial é a obrigação de escolher para cônjuge quem tem com o indivíduo uma relação de parentesco determinada. É o caso do casamento entre os primos cruzados, que era, em certos casos, não somente autorizado, mas obrigatório, porque fornecia o sistema de reciprocidade mais simples de conceber. Além disso, o casamento dos primos cruzados ocupa um lugar que conduz a dois tipos de reciprocidade, a organização dualista e a proibição do incesto. A organização dualista é um sistema no qual os membros da comunidade são distribuídos em duas divisões e mantêm relações complexas de rivalidade e cooperação. O casamento entre estranhos é um progresso social.

Lévi-Strauss esclarece que

[...] o casamento dos primos cruzados se distingue da proibição do incesto no sentido de que esta utiliza um sistema de relações negativas, enquanto o primeiro emprega um sistema de relações positivas. Uma diz com quem não se pode casar, a outra quais são os cônjuges preferidos. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p.159).

De modo que o casamento dos primos cruzados é um tipo de união que oferece a todo homem a possibilidade de encontrar uma prima cruzada com a qual se case, e a toda mulher, um primo cruzado. Além disso, “o casamento entre primos cruzados fundamenta um terceiro sistema de identificação, geralmente adotado, que agrupa o tio e a tia cruzados sob a mesma denominação que o pai e a mãe do cônjuge”. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 161).

Lévi-Strauss fará uma distinção entre o casamento avuncular e o casamento entre primos cruzados. O casamento avuncular, presente na América do Sul, acontece quando uma moça se casa com seu tio materno, resultando que seus sogros e avós se confundem.

O interesse do casamento entre primos cruzados reside, sobretudo, no fato da divisão que estabelece entre cônjuges prescritos e cônjuges proibidos recortar uma categoria de parentes que, do ponto de vista do grau de proximidade biológica, são rigorosamente intercambiáveis. Este ponto foi frequentemente invocado para provar que as proibições matrimoniais não têm nenhum fundamento biológico, mas parece-nos que seu pleno alcance nunca foi claramente percebido. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 161).

O que se impõe aí como mais interessante, comenta Lévi-Strauss, é que

o casamento entre primos cruzados deve permitir não somente estabelecer a origem puramente social da proibição do incesto, mas também descobrir qual é a natureza dela. Não basta repetir que a proibição do incesto não se funda em razões biológicas. Em que razões se funda então? (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 161).

Lévi-Strauss faz uma crítica aos sociólogos por terem colocado esse tipo de matrimônio no mesmo plano dos demais. E encontra na posição do intelectual W. J. Perry uma análise importante, que citaremos:

A primeira forma de exogamia, isto é, a organização dualista, tem todos os sinais possíveis do artifício. Alguns grupos de parentes são entre si cônjuges possíveis, enquanto outros são excluídos. Os filhos respectivamente nascidos de um irmão e de uma irmã, isto é, os primos cruzados, podem casar-se entre si, ao passo que os descendentes de dois irmãos ou de duas irmãs não podem. Uma regra desta natureza não pode fundar-se em nenhuma forma de proibição do incesto. Constitui,

evidentemente, uma derivação secundária de uma outra regra, esta mesma concebida com outra intenção. (Perry, citado por Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 162).

Nos termos em que se apresentam o casamento entre primos cruzados, evidencia-se que seu costume não é consequência de uma organização dualista. E sobre sua origem encontramos uma variedade de posições entre os autores. Citaremos aquela que afirma que é um privilégio casar-se com a filha do irmão da mãe. Lévi-Strauss comenta que as explicações por causas particulares ao grupo devem ter, entretanto, uma base em comum, que só é possível encontrá-la na estrutura global do parentesco, mais ou menos refletida em cada sistema. “Esta estrutura global, sem possuir a mesma universalidade que a proibição do incesto, constitui, entre as regras do parentesco, aquela que logo após a proibição do incesto, mais de perto se aproxima da universalidade.” (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p.164). E acrescenta que

a ideia de que o parentesco deve ser interpretado como um fenômeno de estrutura e não como um resultado de simples justaposição de termos ou de costumes não é, aliás, nova. Foi afirmada por Goldenweiser. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 164).

Por ser o parentesco um fenômeno de estrutura, é possível identificar três modalidades de casamento: o casamento preferencial entre primos cruzados bilaterais, o casamento entre filho de irmã e filha de irmão e o casamento entre filho de irmão e filha de irmã. Dá-se o nome de troca restrita à primeira forma de casamento, significando com isso o fato de implicar a divisão do grupo em duas seções ou em um múltiplo de dois. A expressão troca generalizada reúne as duas outras formas, referindo-se ao fato de que se podem realizar entre um número qualquer de parceiros.

Uma estrutura elementar de parentesco governada pela lei da troca restrita exprime-se imediatamente no casamento preferencial entre primos cruzados bilaterais. A estrutura elementar de parentesco governada pela lei da troca generalizada também se exprime imediatamente no casamento preferencial entre filho da irmã e filha do irmão (casamento com a filha do irmão da mãe). (Lévi-Strauss, 1949/1982a, p. 466).

Dedicar-nos-emos a um estudo mais pormenorizado sobre o parentesco como fenômeno de estrutura no próximo item, visto que aí cabe analisar se as relações acontecem na linha direta do parentesco ou na linha colateral conforme reproduzam estruturas simétricas ou assimétricas. Essa distinção é feita por

intermédio de parentes de sexos diferentes. Vejamos o que acontece em uma estrutura assimétrica, mas sem desdobramentos maiores sobre essa questão:

Um tio não tem, para seus sobrinhos, a mesma situação se é irmão do pai, que para ele é um irmão; ou irmão da mãe, que para ele é uma irmã; e o mesmo acontece com a tia. Os sobrinhos e as sobrinhas distinguem-se se são filhos de minha irmã, sendo eu homem, ou de meu irmão, sendo eu mulher, ou se são filhos de meu irmão de quem sou irmão, ou de minha irmã de quem sou irmã. Finalmente, uma prima ou um primo nascidos de um irmão do irmão, ou de uma irmã da irmã, são para mim como um irmão ou uma irmã. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 168).

O princípio de classificação mais comumente adotado na sociedade primitiva é o da equivalência de irmãos. Assim,

O irmão do pai vem a ser considerado como uma espécie de pai, e seus filhos são, portanto, parentes da mesma espécie como irmãos. Do mesmo modo, a irmã da mãe é considerada como outra mãe, e seus filhos são, portanto, irmãos e irmãs. [...] Graças a esse princípio, as sociedades primitivas são capazes de chegar a tipos definidos de conduta para com tios e tias e primos de certos grupos. A conduta de um homem para com o irmão de seu pai deve ser do mesmo grupo geral que sua conduta para com seu próprio pai e ele deve proceder para com a irmã de sua mãe de acordo com o mesmo tipo em relação à sua mãe. Os filhos do irmão de seu pai ou da irmã da mãe devem ser tratados quase exatamente como irmãos e irmãs. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 24).

Lévi-Strauss esclarece esse princípio de reciprocidade mostrando que o irmão do pai ocupa a mesma posição que o pai porque ambos adquiriram esposas e cederam irmãs, e a irmã da mãe ocupa a mesma posição da mãe porque ambas foram, ou podem ser, adquiridas como esposas e cedidas como irmãs. Mas o irmão da mãe ocupa uma posição inversa da posição da mãe, porque, qualquer que seja o sistema de filiação, um é aquele que cede ou adquire e a outra é aquela que é adquirida ou cedida.

Observamos que, nessa sociedade, a questão da diferença dos sexos influencia na conduta de parentesco. Há uma diferença na conduta de um homem para com outros homens e na conduta para com as mulheres. “Um homem pode tratar o irmão de sua mãe, que é de sexo igual ao seu, com grau de familiaridade que não seria possível com qualquer mulher, mesmo sua própria mãe”. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 25).

Esclarecemos que

a correlação entre as noções de endogamia e exogamia caracteriza-se como um sistema simples de troca generalizada. A casa-se com uma mulher B, um homem B com uma mulher C, um homem C com uma mulher D, e um homem D com uma mulher A (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 89).

Todos os homens A e todas as mulheres B descendem pois de casamentos entre homens A e mulheres B, todos os homens B e todas as mulheres C de casamentos entre homens B e mulheres C, e assim por diante. Esse sistema descreve a não existência de categorias exógamas e de categorias endógamas como entidades independentes e dotadas de existência objetiva.

A divisão aparente em quatro grupos exógamos oculta, pois, uma divisão disfarçada em quatro grupos endógamos, a saber, homens A e mulheres B, parentes entre si; homens B e mulheres C, parentes entre si; homens C e mulheres D, parentes entre si; homens D e mulheres A, parentes entre si. (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 89).

Ainda nas palavras de Lévi-Strauss,

Quer nos encontremos no caso técnico do casamento chamado por “troca” ou em presença de qualquer outro sistema matrimonial, o fenômeno fundamental resultante da proibição do incesto é o mesmo. A partir do momento em que proíbo a mim mesmo o uso de uma mulher, que com isso passa a ser disponível para um outro homem, há, em algum lugar, um homem que renuncia a uma mulher que, por esse fato, torna-se disponível para mim. (Lévi-Strauss, 1949/1982b, p. 91).

Advém daí que, como a exogamia, a proibição do incesto é uma regra de reciprocidade. O princípio de reciprocidade estabelece vínculos que têm implicações sociais e econômicas, isso significa que aquele que recebe um presente deverá retribuí-lo. O etnólogo explica que “é um sistema de troca que não produz um resultado tangível, como no caso das transações comerciais modernas” (Lévi-Strauss, 1949/1982c, p. 94), pois, no intercâmbio de certos bens, os presentes não são oferecidos com a finalidade de obter um benefício ou vantagens econômicas. Espera-se com a troca recíproca conseguir prestígio, privilégios, autoridade.

2.6 O regime contratual nas sociedades primitivas

A propósito das trocas e do regime de contrato que compõem as sociedades primitivas, dirigimos nossa atenção para a tese de Marcel Mauss (1925/2003), em “Ensaio sobre a dádiva”, e recolhemos desta alguns fragmentos que nos explicam a vida social daquelas sociedades.

Mauss (1925/2003) descreveu os fenômenos de troca e de contrato dessas sociedades por fenômenos sociais “totais” e indagou sobre “*qual a força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?*” [grifo do autor]. O sociólogo desenvolveu seus estudos em áreas determinadas: Polinésia, Melanésia, Noroeste americano. E observou que a troca de bens, de riquezas e de produtos, nas economias e direitos dessas sociedades, não era feita entre os indivíduos, mas entre a coletividade.

As pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. (Mauss, 1925/2003, p. 190).

Comenta ainda que os bens que eles trocam não são exclusivamente riquezas, mas banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas. Essas prestações e contraprestações se estabelecem de forma voluntária, por meio de presentes, que têm o caráter de obrigatoriedade, sob pena de guerra privada ou pública. Mauss propõe designar tudo isso de “*sistema das prestações sociais*” [grifo do autor], sendo que, nas tribos do Noroeste americano, como aparece uma forma típica, ele propõe a denominação de *potlatch*. Para a antropologia, o *potlatch* “era o mecanismo para a manutenção da estrutura social de linhagens, clãs e metades, com o qual se combinava uma ordem hierárquica definida por privilégios”. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 177).

Através dos ritos, é formada uma trama de prestações jurídicas e econômicas, mas observa-se aí um princípio de rivalidade e de antagonismo em suas práticas.

Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe. Mas

essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usuária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã. (Mauss, 1925/2003, p. 192).

Na Polinésia, existe um duplo parentesco classificado como uterino e masculino, e aí se observam dois elementos essenciais do *potlatch* que são: o da honra, do prestígio, do “*mana*” [grifo do autor], que a riqueza confere, e a obrigação absoluta de retribuir as dádivas, sob pena de perder esse *mana*, isto é, esse talismã, essa autoridade. É uma grande honra reunir-se na ocasião do nascimento do filho. “A criança, bem uterino, é o meio pelo qual os bens da família uterina são trocados pelos da família masculina”. (Mauss, 1925/2003, p. 195).

Com a noção de *mana*, estabelece-se aí, entre o doador e o donatário, um laço espiritual. Essa força espiritual ligada a essa transação confere à dádiva uma dimensão de honra e de prestígio. De modo que, na coisa dada, existe um poder espiritual (*hau*), explicado do seguinte modo:

[...] você me dá um artigo (*taonga*), eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu *taonga*. (Mauss, 1925/2003, p. 198).

Trata-se, então, de que a troca por dádivas é a ideia de que seja preciso retribuir a outrem o que, na realidade, é parcela de sua natureza.

Aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim a coisa dada não é uma coisa inerte. (Mauss, 1925/2003, p. 200).

Dessas observações sobre esse regime de dádiva, podemos localizar a influência das coisas trocadas como símbolo da vida social. Aquele que receberia esse símbolo seria obrigado a restituí-lo. Citamos Mauss,

A vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou, se quiserem simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de

quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. (Mauss, 1925/2003, p. 232).

A força dessa troca constante de uma matéria espiritual adquiriu, em algumas sociedades, a crença de que os primeiros grupos de seres com os quais o homem estabeleceu contrato foram os espíritos dos mortos e os deuses. “Acredita-se que é dos deuses que se deve comprar e que os deuses sabem os preços das coisas.” (Mauss, 1925/2003, p. 206).

Após examinarmos algumas das contribuições de Mauss sobre o regime contratual, retomaremos a questão da reciprocidade nos sistemas matrimoniais das sociedades primitivas, tal como foi explicitada por Lévi-Strauss.

O casamento entre primos cruzados exprime, portanto, somente, em última análise, o fato de que, em matéria de casamento, é preciso sempre dar e receber, mas que só se pode receber de quem tem obrigação de dar, e que é preciso dar a quem possui o direito de receber. Porque o dom mútuo entre devedores conduz ao privilégio, assim como o dom mútuo entre credores conduz à extinção. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 171).

O etnólogo elaborou um esquema para esclarecer o casamento entre primos cruzados. E criou a seguinte ilustração:

[...] dois grupos familiares patrilineares e patrilocais, A e B, aliados pelo casamento de uma moça *b* com um homem *a*. Do ponto de vista do grupo A, a mulher *b* representa uma aquisição, enquanto para o grupo B constitui ao contrário uma perda. De modo que, uma família se torna o grupo beneficiário e a outra família se torna o grupo devedor. O matrimônio de cada uma das mulheres *a* ou *b* representa uma perda, e reclama um direito compensador. As mulheres parentas são mulheres perdidas, as mulheres aliadas são mulheres ganhas. Cada família descendente destes casamentos encontra-se afetada por um sinal, determinado para o grupo inicial conforme a mãe dos filhos for uma filha ou uma nora. As famílias derivadas de uma filha e de um genro resultam do empobrecimento do grupo e possuem um crédito em seu favor. As que provêm da união de um filho e de uma nora são as famílias da aquisição e, como ganharam, devem retribuir. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 170).

Nesse esquema, atribuiu-se a cada casal o sinal (+) ou (-) conforme resulte da perda ou da aquisição de uma mulher pelo tronco inicial A ou B. Na geração seguinte, todos os membros tornaram-se primos entre si, e o sinal muda. Em relação ao casal formado de um homem *a*, casado com uma mulher *b*, este possui os dois sinais. Em relação aos primos, verifica-se que todos aqueles que se acham na

relação (+ +) ou (- -) são primos paralelos, e todos aqueles que estão na relação (+ -) ou (- +) são cruzados.

Nessa perspectiva institucional, a mulher casada é um membro adquirido pelo grupo e a irmã fornecida em troca é um membro perdido pelo grupo. Lévi-Strauss comenta que “a situação poderia ser muito diferente em um regime de filiação matrilinear e matrilocal, na qual os filhos pertencem ao grupo da mãe e na qual este se vale dos serviços do marido”. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 172). Entretanto, encontrar-se-ia o mesmo fenômeno.

Cada grupo perde e ganha ao mesmo tempo, segundo a maneira como os direitos se distribuem. É possível que uma pessoa ganhe a filiação perdendo a residência, ou o contrário, e os bens materiais e os títulos sociais não se transmitem necessariamente de maneira homogênea. O essencial é que toda aquisição de direito acarreta uma obrigação concomitante, e toda renúncia exige uma compensação. (Lévi-Strauss, 1949/1982d, p. 172).

O tipo de casamento contraído na classe dos primos cruzados é uma variável significativa para explicar as distintas maneiras de organização social. A troca de mulheres assumirá um caráter privilegiado na comunicação dos grupos entre si, quanto às diferentes modalidades da aliança, transformando as relações de parentesco em sistemas de parentesco, sendo que o irmão da mãe adquire uma importância central na troca devido à preponderância masculina sobre as mulheres.

Na obra *Estrutura e função na sociedade primitiva*, de Radcliffe-Brown (1971/2013), encontramos a explicação de que foi Montesquieu que, em meados do século XVIII, lançou os fundamentos da sociologia comparada e formulou a concepção designada como sistema social. Sua teoria afirmava que,

em determinada forma de vida social, existem relações de interconexão e interdependência, ou, na expressão de Comte, relações de solidariedade entre os vários aspectos. A ideia de um sistema natural ou fenomênico supõe um conjunto de relações entre os fatos, tal como um sistema lógico (p. ex., a geometria de Euclides) é um conjunto de relações entre as sentenças, ou um sistema ético é um conjunto de relações entre juízos de ordem ética. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 13).

Há três possibilidades lógicas de casamento entre primos cruzados: o casamento prescritivo entre primos cruzados bilaterais, entre primos cruzados matrilocais, entre primos cruzados patrilocais. A aliança entre primos cruzados bilaterais ganhou evidência na obra de Lévi-Strauss, com os dados provenientes das

sociedades australianas. A maioria das alianças nessa sociedade estrutura-se na base de uma “troca restrita”, na qual apenas dois grupos trocam mulheres entre si. Os sistemas de aliança com primos cruzados matrilineares e patrilineares são designados como de troca generalizada. Esses sistemas têm como lógica que os grupos doem e recebam mulheres de grupos distintos.

Entretanto deve-se ter em mente que existem posições contrárias em relação à existência das formações sociais matrilineares. Interessamo-nos por examinar algumas contribuições do doutor em Sociologia, psicanalista e pesquisador em Antropologia Psicanalítica, Markos Zafirooulos, sobre a história da família segundo Durkheim e Lacan. Durkheim proporcionou um embasamento sociológico a Jacques Lacan, na sua obra de 1938, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*.

O primeiro apontamento que trazemos é o comentário de Zafirooulos de que um conjunto de especialistas em Ciências Sociais refuta por completo a noção de matriarcado. É o exemplo de F. Zonabend:

O matriarcado, essas sociedades que se dizem governadas pelas mulheres e que os autores antigos acreditaram que viram encravadas nas formações sociais matrilineares com o pretexto de que nelas a filiação passava pela via feminina, não existiram jamais, salvo na memória mítica das sociedades ou na imaginação dos primeiros etnólogos e historiadores do direito familiar. (Zonabend, citado por Zafirooulos, 2002, p. 60, tradução nossa).

Durkheim foi um dos que tomou distância da teoria de Bachofen e proferiu que

a apropriação coletiva dos bens compete necessariamente ao sagrado; ao mesmo tempo, a ideia de um comunismo primitivo nas origens da família se impõe a seu imaginário sociológico, sendo assim que esta noção não pode, desde logo, deduzir-se da observação direta. (Durkheim, citado por Zafirooulos, 2002, p. 64).

E Lacan (1938/1987), em *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, disse que as teorias sobre a família primitiva não estão apoiadas em nenhum fato conhecido. “A promiscuidade presumida não pode ser afirmada em parte alguma, nem sequer nos casos ditos de casamento de grupo: desde a origem existem interdições e leis.” (Lacan, 1938/1987, p. 17). E prossegue, dizendo:

O grupo reduzido que compõe a família moderna não surge como uma simplificação, mas como uma contração da instituição familiar. Ele mostra uma estrutura

profundamente complexa, da qual mais do que um ponto se esclarece melhor pelas instituições positivamente conhecidas da família antiga do que pela hipótese de uma família elementar a qual não se encontra em parte alguma. Esse sentido aparece precisamente quando, à luz deste exame comparativo, se apreende a modificação profunda que conduziu a instituição familiar à sua forma atual; reconhece-se ao mesmo tempo que é preciso atribuí-la à influência prevalente que tem aqui o casamento, instituição que se deve distinguir da família. Daí a excelência do termo “família conjugal” pela qual Durkheim a designa. (Lacan, 1938/1987, p. 19).

Os encaminhamentos que a psicanálise e alguns antropólogos fornecem para esse debate sobre a evolução da família e suas consequências no campo jurídico, social, político e subjetivo é o tema de nossa pesquisa no próximo capítulo. Deixaremos, então, as contribuições aqui citadas na linha do horizonte desta pesquisa.

Do ponto de vista da Antropologia Social com a qual o professor Radcliffe-Brown está ligado,

a distinção entre sociedades matriarcais e patriarcais não é absoluta, mas relativa. Mesmo na sociedade mais acentuadamente patriarcal dá-se alguma importância social ao parentesco através da mãe; e analogamente, na sociedade mais distintamente matriarcal, o pai e seus afins são sempre de importância na vida do indivíduo. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 27).

Ainda citando o professor,

Em todas as sociedades, primitivas ou adiantadas, o parentesco é necessariamente bilateral. O indivíduo é relacionado a certas pessoas através de seu pai ou para com outros através de sua mãe, e o sistema de parentesco da sociedade revela o que seria o caráter de seu trato com os parentes paternos e maternos respectivamente [...] Uma sociedade pode ser chamada patriarcal, quando a descendência é patrilinear (isto é, os filhos pertencem ao grupo do pai); o casamento é patrilocal (isto é, a mulher muda-se para o grupo local do marido); a herança (ou propriedade) e a sucessão (hierárquica) são em linha masculina, e a família é patripotestal (isto é, a autoridade sobre os membros da família está nas mãos do pai ou seus parentes). Por outro lado, uma sociedade pode ser chamada matriarcal quando a descendência, herança e sucessão estão na linha feminina, quando o casamento é matrilocal (o marido muda-se para a casa de sua mulher), e quando a autoridade sobre os filhos é exercida pelos parentes da mãe. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 26-27).

A seguir, investigaremos a estrutura elementar, tal como Lévi-Strauss e outros autores clássicos a conceberam.

2.7 A concepção estruturalista do sistema de parentesco

Ao buscar os elementos estruturais, Lévi-Strauss visou a encontrar algo que se manteria em todas as sociedades e pretendeu conseguir uma objetividade total, positivista, com rigor semelhante ao das ciências exatas. Com o método estrutural, ele pôde afirmar que, no caso da organização dualista, apareceriam três elementos estruturais: “exigência da regra, noção de reciprocidade, considerada como uma forma que permite integrar imediatamente a oposição entre eu e outrem, e caráter sintético de dádiva.” (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 37).

Lévi-Strauss mostrou como o método etnológico e o método histórico se juntam e explicou que

mesmo a análise das estruturas sincrônicas implica um recurso à história. Ao mostrar instituições que se transformam, só ela permite extrair a estrutura subjacente a formulações múltiplas e que permanece através da sucessão de eventos. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 36).

Em sua antropologia, ele separa estrutura e história, de forma que as sociedades primitivas são sociedades em que a história não transcorre, em oposição às sociedades europeias, em que o histórico transcorre com certa intensidade. Por isso, nestas últimas, o método de análise deve ser próximo da ciência histórica, enquanto, naquelas, a análise deve seguir modelos mecânicos próprios da etnologia. É justamente nesse segundo grupo que os indígenas trobriandeses da Melanésia se encaixam.

Segundo Radcliffe-Brown,

[...] a teoria da evolução afirma uma tendência de desenvolvimento em que os tipos mais complexos de estrutura vêm a existir a partir de tipos menos complexos. E quando se emprega o termo estrutura, refere-se a certa espécie de ajuste ordenado das partes. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 16).

Um problema teórico que a sociologia enfrenta diz respeito à natureza da continuidade social. “A continuidade em formas de vida social depende da continuidade estrutural, isto é, de uma espécie de continuidade no ajustamento das pessoas umas com as outras” (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 16).

O tema da unidade psíquica humana foi retomado pela antropologia estrutural, pois o inconsciente humano, segundo a lógica estruturalista, funciona baseado em oposições binárias, criando um conjunto de regras que se aplicam igualmente a todos os seres humanos. O inconsciente de Lévi-Strauss é um inconsciente sem conteúdo, tem apenas forma. É uma atividade do espírito, seja sincrônica ou diacrônica, que consiste em impor formas a um conteúdo. Dessa maneira, é igual para todos os homens; “o caráter formal se mantém através de todas as vicissitudes: ora econômica, ora jurídica, ora matrimonial, ora religiosa e ora cerimonial”. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 37).

Na introdução à obra de Marcel Mauss (1925/2003), “Ensaio sobre a dádiva”, Lévi-Strauss comenta que o inconsciente tem uma função simbólica.

O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, alcançamos um plano que não nos parece estranho porque ele guarda nosso eu mais secreto; sem nos fazer sair de nós mesmos ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas e outras* [grifos do autor], condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação. Na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. (Lévi-Strauss, 1925/2003, p. 28).

A etnologia, através de seu inventário das possibilidades inconscientes, forneceu uma espécie de arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos. De modo que história e etnologia se tornaram indissociáveis. Lévi-Strauss chega a dizer, na introdução à obra de Mauss, que o inconsciente “é uma operação do mesmo tipo que na psicanálise” (Lévi-Strauss, 1925/2003, p. 29). Em ambos os casos, na psicanálise e na etnologia,

é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado. E, também nos dois casos, a busca mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso. (Lévi-Strauss, 1925/2003, p. 29).

O problema etnológico é, portanto, um problema de comunicação. A linguística fornece à sociologia etimologias que permitem estabelecer laços entre certos termos de parentesco, que não são imediatamente perceptíveis. Por outro

lado, os sociólogos podem informar os linguistas quanto a costumes, regras positivas e proibições que tornam compreensível a persistência de determinados traços de linguagem, ou a instabilidade de termos. Assim, “os termos de parentesco não possuem apenas uma existência sociológica, são também elementos do discurso”. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 48). Os sistemas de parentesco contêm: um sistema de denominações, que consiste numa linguagem de parentesco e pretende classificar as pessoas em grupos significativos; um sistema de comportamento e atitudes, ou seja, normas de conduta, que se aplicam em relações entre determinadas pessoas.

O que chamamos de “sistema de parentesco” recobre, na verdade, duas ordens de realidade distintas. Primeiro, há os termos, pelos quais se expressam os diferentes tipos de relações familiares. Mas o parentesco não se expressa apenas numa nomenclatura: os indivíduos, ou classes de indivíduos, que utilizam os termos, se sentem (ou não se sentem, dependendo do caso) obrigados uns em relação aos outros a um determinado comportamento — respeito ou familiaridade, direito ou dever, afeto ou hostilidade. Assim, ao lado do que propomos chamar de *sistema terminológico* [grifo do autor] (e que constitui, propriamente falando, um sistema de vocabulário), existe outro sistema, de natureza igualmente psicológica e social, que designaremos como *sistema de atitudes* [grifo do autor]. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 50).

Esses sistemas se articulam mediante uma relação funcional, e Lévi-Strauss propõe tratar a um e a outro como questões separadas. É desse modo que ele analisa a atitude do tio materno. Costumava-se interpretar a importância do tio materno como uma sobrevivência do regime matrilinear. Por outro lado, Lévi-Strauss comenta que Rivers (1907) explicou a importância do tio materno no sul da Índia como um resíduo do casamento entre primos cruzados. Diz Lévi-Strauss que,

na verdade, foi apenas com o artigo de Lowie (1919) acerca do complexo matrilinear que se abriu o que chamaríamos de “fase moderna” da questão do avunculado. Lowie mostra que a correlação invocada, ou postulada, entre a predominância do tio materno e um regime matrilinear não resiste à análise, pois que o avunculado pode ser encontrado associado tanto a regimes patrilineares como a regimes matrilineares [...]. O papel do tio materno trata-se simplesmente de aplicação particular “de uma tendência muito geral de associar relações sociais definidas a formas de parentesco definidas desconsiderando-se o lado materno ou paterno”. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 52).

Esse princípio introduzido por Lowie de qualificar as atitudes “constitui a única base positiva de uma teoria dos sistemas de parentesco”. (Lévi-Strauss, 1958/2008,

p. 53). Porém o etnólogo observa que Lowie deixa questões em aberto, tais como: se, de fato, existe uma tendência a qualificar todas as atitudes, por que apenas algumas atitudes se veem associadas à relação avuncular, e não, em cada grupo considerado, quaisquer atitudes possíveis?

Lévi-Strauss ressalta que

a diversidade das atitudes possíveis no âmbito das relações interindividuais é ilimitada. E o mesmo acontece com a diversidade de sons que o aparelho vocal pode articular. Contudo, cada língua retém apenas um pequeno número de sons dentre todos os possíveis e a linguística propõe duas perguntas a esse respeito: por que certos sons são selecionados? Que relações existem entre um ou vários dos sons escolhidos e todos os demais (Jakobson 1941)? (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 53).

Nas explicações de Radcliffe-Brown, os três conceitos, processo, estrutura e função, são, pois, componentes de um esquema de interpretação de sistemas sociais humanos. Os três conceitos estão logicamente relacionados, visto que “função” é usada para designar as relações de processo e estrutura. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 19).

No que concerne à relação avuncular, Lévi-Strauss propõe que essa questão seja tratada a partir das conclusões de Radcliffe-Brown. Da sua contribuição citamos que:

O termo avunculado recobre dois sistemas de atitudes básicas antitéticas. Num caso, o tio materno representa a autoridade familiar; é temido, obedecido e possui direitos sobre o sobrinho. No outro, é o sobrinho que goza em relação ao tio de privilégios de familiaridade e pode tratá-lo mais ou menos como uma vítima. Em segundo lugar, existe uma correlação entre a atitude para com o tio materno e a atitude para com o pai. Em ambos os casos, encontramos os mesmos dois sistemas de atitudes, mas invertidos: nos grupos em que a relação entre pai e filho é de familiaridade, a relação entre tio materno e sobrinho é marcada pelo rigor [...] Os dois grupos de atitudes formam, portanto, como diriam os fonólogos, dois pares de oposições. (Radcliffe-Brown, 1971/2013, p. 54).

Ainda, nas explicações desse autor, a relação avuncular não se dá entre dois, mas entre quatro termos: supõe um irmão, uma irmã, um cunhado e um sobrinho. Formas diferentes de avunculado podem coexistir com um mesmo tipo de filiação, patrilinear ou matrilinear. Por exemplo, a organização social dos indígenas das ilhas de Trobriand, na Melanésia, se caracteriza pela filiação matrilinear, relações de liberdade e familiaridade entre pai e filho e um antagonismo marcado entre tio materno e sobrinho. Ao contrário, em Tonga, na Polinésia, a filiação é patrilinear, e

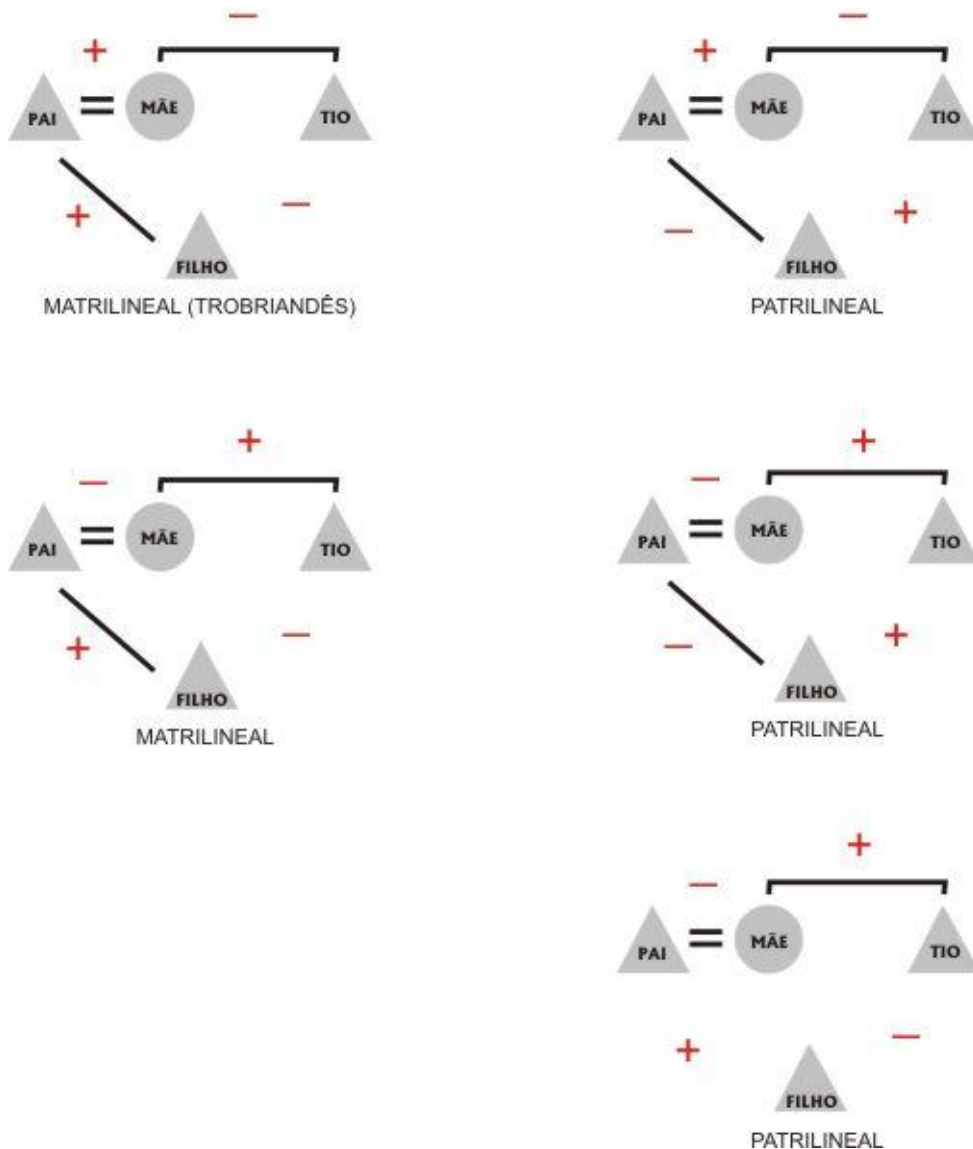
as relações entre marido e mulher parecem ser públicas e harmoniosas, as brigas domésticas são raras e, embora seja geralmente de *status* superior ao do marido, a mulher nem pensa em rebelar-se contra ele.

Diz Radcliffe-Brown que, apesar das diferenças, sempre encontramos a mesma relação fundamental entre os quatro pares de oposições que são necessários para a elaboração do sistema. E utiliza o seguinte esquema: o sinal [+] representa relações de liberdade e familiaridade, e o sinal [-], as relações marcadas pela hostilidade, pelo antagonismo ou pela reserva.

Entretanto, esses símbolos são aceitáveis apenas como etapa da demonstração.

Na verdade, o sistema das atitudes elementares possui pelo menos quatro termos: uma atitude de afeto, ternura e espontaneidade; uma atitude resultante do intercâmbio de prestações e contraprestações; e, além dessas relações bilaterais, duas relações unilaterais, uma que corresponde à atitude do credor, e a outra, à do devedor. Em outras palavras: mutualidade [=], reciprocidade [\pm], direito [+], obrigação [-]. Em muitos sistemas, a relação entre dois indivíduos frequentemente se expressa não por uma única atitude, mas por várias delas. (Lévi-Strauss, 1958/2008, pp. 62-63).

Lévi-Strauss tentou elaborar uma matriz lógica da estrutura elementar do parentesco, que consiste nas seguintes relações: *irmão-irmã; marido-mulher; pai-filho; irmão da mãe (tio)-filho da irmã (sobrinho)*. Para que haja uma estrutura de parentesco, é preciso que exista uma relação de consanguinidade, uma de aliança e uma de filiação. Dessa forma, o avunculado é o átomo de parentesco, uma vez que sintetiza todas essas outras relações. Dados esses átomos, é importante ressaltar que o principal é a relação entre eles. Lévi-Strauss sintetiza essas relações com sinais de positivo (+) e negativo (-), que simbolizam, respectivamente, relações positivas e relações negativas, de tabus. Existem cinco maneiras de se dispor um sistema de parentesco, que Lévi-Strauss simboliza com os desenhos abaixo:



Todavia é preciso se ter em mente que a estrutura de parentesco não possui a mesma importância em todas as culturas. Ela fornece apenas o princípio ativo que regula todas as relações sociais, ou a maior parte delas. “Em outros grupos, como a nossa sociedade, essa função está ausente ou muito atenuada. O sistema de parentesco é uma linguagem; não é uma linguagem universal, e outros modos de ação e expressão podem lhe ser preferidos”. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 61).

Para os sociólogos, é preciso determinar se o sistema é sistemático, pois existem os sistemas mais complexos. Todo sistema de parentesco está elaborado a partir dessa estrutura elementar que se repete, ou se desenvolve mediante a integração de novos elementos. Nesse caso, a relação avuncular, embora esteja presente, pode ser submergida num contexto diferenciado. Lévi-Strauss cita como exemplo:

Um sistema que tome por ponto de partida a estrutura elementar e agregue, à direita do tio materno, a mulher deste e, à esquerda do pai, primeiro a irmã do pai, e em seguida o marido desta. A criança deverá ser diferenciada em filho e filha, cada um deles unidos por uma relação simétrica e inversa aos termos que, na estrutura, ocupam as posições periféricas (posição preponderante da irmã do pai na Polinésia, *nhlampsa* sul-africana e herança da mulher do irmão da mãe). Numa estrutura de tal ordem, a relação avuncular continua manifesta, mas já não é predominante. Em estruturas de complexidade ainda maior, ela pode desaparecer ou se confundir com outras. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 62).

Lévi-Strauss concluiu seu estudo sobre o parentesco dizendo que “uma relação não pode ser isolada arbitrariamente de todas as outras, e também não é possível que o indivíduo se mantenha aquém ou além do mundo das relações”. (Lévi-Strauss, 1949/1982g, p. 523). Nesse sentido, deve-se ter em mente a constituição de um conjunto coordenado, em que cada elemento, ao se modificar, provoca a alteração do equilíbrio total do sistema.

O etnólogo tece dois comentários que nos interessa sobremaneira nesta pesquisa. Um deles se refere à teoria de Freud, “tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não por que o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado”. (Lévi-Strauss, 1949/1982g, p. 531). E o outro comentário: “a humanidade sonhou apreender e fixar este instante fugitivo em que foi permitido acreditar ser possível enganar a lei da troca, ganhar sem perder, gozar sem partilhar”. (Lévi-Strauss, 1949/1982g, p. 537).

Esses comentários nos convidam a avançar em nossa pesquisa e dar início ao estudo de nosso próximo capítulo, no qual investigaremos, dentre outras questões, a influência de Lévi-Strauss no primeiro ensino de Jacques Lacan, as aproximações e afastamentos entre eles sobre a concepção estruturalista.

Apenas para fomentar a importância dessa investigação, recolhemos do trabalho de Markos Zafirooulos (2006), *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, alguns registros.

O psicanalista menciona seu trabalho *Lacan et les sciences sociales: le déclin du père (1938-1953)*, em que ele assinala o seguinte: a primeira elaboração antropológica de Lacan foi influenciada pela antropologia durkheimiana da família. Nesse momento do seu ensino, Lacan enfatiza que a situação do grupo familiar, sua composição, sua intersecção na sociedade e o valor social que nela encontra seu chefe, o pai de família, determinam as manifestações sintomáticas e inclusive as

catástrofes estruturais de uma maturação subjetiva que se desenvolve sob a primazia dos complexos de desmame, intrusão e Édipo. (Zafirooulos, 2006, p. 16, tradução nossa).

De modo que, para o Lacan de 1938, quando o sujeito cresce em um grupo familiar incompleto, isto é, sem pai, ele será candidato a uma fixação no registro narcisista. Nessa perspectiva, o sintoma depende das condições sociais da passagem ao Édipo; uma teoria que circula em torno da *imago* paterna.

Lacan, durante seu momento durkheimiano, promoveu um relativismo sócio-histórico da estruturação subjetiva que se opunha ao universalismo de Freud, e se esforçou para esclarecer o enigma antropológico, a saber, a passagem da natureza para a cultura. (Zafirooulos, 2006, p. 23, tradução nossa).

Zafirooulos destaca que as investigações clínicas de Lacan estavam diretamente ligadas aos investigadores sociais daquele tempo. Assim, será importante conhecer a lei da contração familiar estabelecida por Durkheim em 1892, para compreender a teoria do jovem Lacan sobre o declínio da *imago* paterna e sobre a degradação do Édipo. Entretanto, em 1950, Lacan abandona suas referências durkheimianas e sua teoria da *imago* paterna. De modo que “não podemos mais utilizar essa teoria para explicar o descobrimento da psicanálise ou o mal-estar moderno”. (Zafirooulos, 2006, p. 25, tradução nossa).

Em relação à entrada de Lévi-Strauss no ensino de Lacan, Zafirooulos comenta que ela acontece concernente à noção de “pai” (conceito central da psicanálise). Segundo o Lacan de 1953-1954, o sujeito do inconsciente não é tanto um sujeito do Édipo, como dos sistemas míticos. O sujeito do inconsciente é o sujeito do sistema simbólico em seu conjunto, e por isso Lacan retorna a Freud com as ciências sociais e os trabalhos de Lévi-Strauss.

O sujeito do Édipo, ou o sujeito moderno, se revela menos como o efeito de um resto de família (teoria durkheimiana de 1938), que como o efeito de um resíduo de mito que faz pálida figura em comparação com outros sistemas simbólicos. Portanto, a figura do Édipo seria para Lacan, nesse momento, a de uma simples situação simbólica presente na modernidade. Não é nem universal, nem miticamente rica. (Zafirooulos, 2006, pp. 68-69, tradução nossa).

Lacan, em 1953-1954, não adere a uma postura verdadeiramente freudiana, pois segue recusando o universalismo do Édipo em benefício do universalismo da função simbólica. Ele recolhe a noção de função simbólica das investigações da

etnologia francesa, precisamente, dos trabalhos de Marcel Mauss, a quem se referiu em 1950, em seu artigo “Introdução teórica das funções da psicanálise em criminologia”, e da leitura da introdução que Lévi-Strauss dedicou à edição póstuma da obra de Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

Zafiropoulos comenta que, a partir dessa leitura, Lacan descobre o operador teórico do *Nome-do-Pai* e o poder da *eficácia simbólica* desenvolvida por Lévi-Strauss em seu artigo de 1949.

Lévi-Strauss aponta, portanto, para uma verdadeira teoria do inconsciente e suas formações individuais, como o mito individual do neurótico que reencontra a origem do mito (ou do sintoma) como um tesouro. Tesouro de quê? Digamos claramente: um tesouro localizado no Outro da estrutura, ou seja, o tesouro do significante, como será desenvolvido por Jacques Lacan. (Zafiropoulos, 2006, p. 77, tradução nossa).

“Com o artigo “La eficacia simbólica”, de 1949, nasce uma definição estruturalista do inconsciente”. (Zafiropoulos, 2006, p. 78, tradução nossa). Esse artigo inaugura a obra de Lacan, e o psicanalista o cita em sua comunicação sobre “O estádio de espelho” (de 1949).

Para as imagos, cujos rostos velados temos o privilégio de ver perfilar-se em nossa experiência cotidiana e a *penumbra da eficácia simbólica* [grifo do autor], a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela *imago do corpo próprio* [grifo do autor], quer se trate de seus traços individuais, quer de suas faltas de firmeza ou suas projeções objetais, ou ao observarmos o papel do aparelho especular nas aparições do *duplo* [grifo do autor] em que se manifestam realidades psíquicas de outro modo heterogêneas. (Lacan, 1949/1998, p. 98).

Prosseguindo com Zafiropoulos, registramos que:

O que muda no “retorno a Freud” de Lacan é que agora este mobiliza a função simbólica em um estágio muito precoce da estruturação subjetiva e outorga ao supereu um *status* simbólico que tem suas raízes nas trocas simbólicas prévias, inclusive ao nascimento do sujeito. Como função simbólica, o supereu procede agora do Outro da cultura. (Zafiropoulos, 2006, p. 100, tradução nossa).

Lacan irá se servir do esquema do ramalhete invertido e do esquema óptico e se lançar no registro imaginário. Já não se trata mais de explicar o valor de uma experiência; a questão passa a ser captar a estrutura mesma do desejo, frente o registro imaginário. “Lacan insiste em que a linguagem se entrecruza na dialética

imaginária e indica a maneira como o simbólico se conecta com o imaginário”. (Zafirooulos, 2006, p. 110, tradução nossa).

Em seu momento durkheimiano, Lacan se apoiava na tese do declínio da família ocidental e seu chefe para explicar a degradação do Édipo. Com o “Relatório de Roma”, deparamo-nos com a transformação da teoria do pai em Lacan.

A distribuição da função paterna nos três registros que agora fundam a epistemologia lacaniana (imaginário, simbólico, real) rompe com a teoria do pai que Lacan sustentava até então e cujos embasamentos havia encontrado no pai da sociologia francesa. (Zafirooulos, 2006, p. 181, tradução nossa).

Segundo Zafirooulos, a influência de Lévi-Strauss sobre Lacan está no centro de “um retorno a Freud” pelo objeto: o inconsciente freudiano e suas estruturas (as da palavra e da linguagem).

Lacan deixará para trás os ensinamentos durkheimianos no momento em que aderir à teoria do significante de exceção. “Em 1960, Lacan mantém naturalmente a noção de um significante de exceção, dando-lhe uma escritura renovada, a do significante de uma falta no Outro”. (Zafirooulos, 2006, p. 261, tradução nossa).

Lacan deixará aberta a hipótese de que, em outras culturas, as neuroses poderiam estar estruturadas por outra coisa, e não pelo “temor a Deus”, e ter, portanto, pontos de amarração diferentes do que a clínica freudiana havia assinalado, com o temor do pai e o complexo de Édipo; se trate da clínica do caso ou do social. (Zafirooulos, 2006, p. 204, tradução nossa).

De uma breve leitura do texto *Lacan avec et sans Lévi-Strauss*, de Juan Pablo Lucchelli (2014a), recolhemos uma citação:

Na introdução da obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss comenta que Mauss acreditava ser possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo; seu ensaio do dom, considerado como um “fato social total”, quer dizer que ‘tudo’ no sistema social dado é determinado por uma hegemonia do significante, nada escapa à linguagem e à troca. (Lucchelli, 2014a, p. 62, tradução nossa).

Para Lévi-Strauss, em uma população, nem todos têm acesso às ferramentas simbólicas de uma sociedade (casamento, filiação e aliança). Nenhuma sociedade é jamais integralmente e completamente simbólica.

Segundo Lucchelli, Lacan retira sua noção de demanda do conceito lévistraussiano de dom. “Na relação com o Outro, através da demanda, existirão

objetos que não funcionam como um pretexto do laço social”. (Lucchelli, 2014a, p. 65, tradução nossa). Assim, no nível da demanda, existe, entre o sujeito e o Outro, uma situação de reciprocidade, que não se limita a uma relação imaginária entre dois semelhantes, mas por um princípio simbólico diferente do prestígio e da concorrência dos interesses em torno de um objeto.

A propósito desses argumentos, seguiremos com nossa investigação no próximo capítulo, tendo como ponto de partida uma questão levantada por Jean-Pierre Deffieux: “A família, ela é necessariamente edipiana”?

Em vista disso, dedicar-nos-emos a aprofundar os aspectos concernentes aos avanços da teoria lacaniana, a fim de localizar a discussão desse psicanalista sobre as relações de parentesco; de que maneira ela vai declinando, juntamente com o próprio declínio do estruturalismo, e qual concepção de família e dos sistemas de parentesco vão surgindo.

3 A FAMÍLIA: UM PERCURSO QUE TEM NO HORIZONTE O MITO E A LOGICIZAÇÃO

Como vimos no segundo capítulo desta pesquisa, as estruturas de parentesco tradicionais, no entender de Lévi-Strauss, estão ordenadas por leis simbólicas, constituídas pela interdição do incesto e pelo estabelecimento da exogamia. Portanto é em referência a essa organização de parentesco que Freud se empenha em demonstrar a articulação entre o sistema totêmico e as condições em jogo no complexo de Édipo. Freud formula que, “se o animal totêmico é o pai, então, as duas principais ordenações do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago — não matar o pai e não ter relações sexuais com a mãe — são os dois crimes de Édipo (Freud, 1913/1974, p. 159).

Freud, entretanto, observa que o pai do totemismo é violento e ciumento, que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem. Essa versão do pai tirânico conduz os filhos a praticarem uma refeição totêmica, que é um ato criminoso de devorar o pai. Freud formula que a consequência desse ato é o surgimento da culpa, um remorso sentido por todo o grupo, e que o “pai morto se tornou mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1913/1974, p. 171). De maneira que o parricídio instaura uma lei, que, grosso modo, é traduzida por: ninguém mais agirá como ele.

É interessante o comentário do psicanalista Carlos Augusto Nicéias:

Segundo Lacan, Freud percebeu que, miticamente, o pai só pode ser um animal, o pai primordial é o pai de antes da interdição do incesto, de antes da aparição da lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco, de antes do aparecimento da cultura, e por isso Freud faz dele o chefe da Horda, cuja satisfação em conformidade com o mundo animal é sem freio. Freud encontra em seu mito um singular equilíbrio entre o desejo e a lei pelo fato de que eles nascem juntos da suposição do gozo puro do pai como primordial. (Nicéias, 2017).

Entretanto, tais formulações que direcionam o estudo das organizações de parentesco tradicionais não são suficientes para o estudo das recomposições familiares. Ao abordar a família recomposta, estamos constatando que não há uma única forma de família, mas várias. Essa afirmação tem certa ressonância com o pronunciamento de Lévi-Strauss em algumas conferências no Japão (1986/2012),

referindo-se às ordenações de parentesco como regidas por uma lei universal, mas apresentando elos familiares ordenados por diversas modalidades de alianças. Em uma de suas conferências sobre a sexualidade, o desenvolvimento econômico e o pensamento mítico, três questões detêm a atenção de Lévi-Strauss: o empréstimo do útero, a procriação artificial, a parceria homossexual. Em função de cada uma dessas novas questões em nossas sociedades, ele apresenta surpreendentes montagens elaboradas em outros povos.

Assim, conhecemos que a inseminação artificial tem seu equivalente entre os Samo de Burkina Faso. Cada jovem se casa muito cedo, mas, antes de ir viver com seu esposo, deve, durante três anos ao menos, ter um amante de sua escolha, oficialmente reconhecido como tal. Ela leva a seu marido a primeira criança nascida dessa convivência com seu amante, mas que será considerado como o primeiro filho do casamento legítimo. Em outras populações africanas, um homem casado cuja esposa é estéril pode, mediante um pagamento, fazer um acordo com uma mulher fértil, para que ela o designe como pai. Nesse caso, o marido legal é doador, inseminador, e a mulher aluga seu ventre ao casal sem filhos. Entre os índios Tupi-Kawaíb do Brasil, um homem pode casar-se simultaneamente ou sucessivamente com várias irmãs, ou com uma mãe e sua filha de uma união precedente. Essas mulheres criam em comum seus filhos, sem preocupar-se especialmente se é de uma ou de outra. A situação simétrica prevalece no Tibet, em que vários irmãos têm em comum uma só esposa, e todos os filhos são atribuídos legalmente ao maior, a quem eles chamam de pai. Chamam de tio aos outros maridos. Em tais casos, a paternidade ou maternidade individual não são levadas em conta. Entre os Yoruba da Nigéria, mulheres ricas podem adquirir esposas que elas incitam a viver com um homem, quando nascem os filhos, a mulher “esposo” legal os reivindica, e os procriadores reais, se querem conservá-los, devem pagar a ela generosamente. Em todos os casos, casais formados por duas mulheres, a que chamaríamos de homossexuais, praticam a procriação assistida para ter filhos dos quais uma das mulheres será o pai legal, a outra, a mãe biológica.

Lévi-Strauss apresenta outros exemplos, mas todos os exemplos são testemunhos de que, nas sociedades ditas primitivas, os costumes que consideramos contemporâneos não geravam conflitos e eram tratados por soluções originais. “Todas essas fórmulas oferecem outras imagens metafóricas antecipadas das técnicas modernas”. (Strauss, 2012, p. 47).

A sociedade contemporânea, por sua vez, apresenta-se embaraçada e em conflito para lidar com as recomposições familiares. Os novos arranjos familiares têm suas raízes no declínio do patriarcalismo, nas mudanças nos costumes sociais e na liberalização sexual. E, para nos apropriarmos dos efeitos que tais mudanças provocaram no ordenamento jurídico brasileiro, servimo-nos do trabalho de tese do Doutor em Direito Civil, Rodrigo da Cunha Pereira (2004). O autor nos explica que a lista dos arranjos familiares é diversa, e aí se incluem as famílias monoparentais, recompostas, binucleares, casais com filhos de casamentos anteriores e seus novos filhos, mães criando os filhos sem os pais por perto e vice-versa, casais sem filhos, filhos sem pais, meninos de rua e na rua, casais homossexuais, parentalidade socioafetiva, inseminações artificiais, útero de substituição, etc.

Segundo a pesquisadora em Direito, Liana Mesquita da Silva (2017), o direito de família não tem uma definição exata de família, pois não há conceitos específicos e literais nas Constituições e Códigos Civis. O conceito de família se faz a partir de acontecimentos sociais. Assim, a Constituição Federal do Brasil de 1988 alargou o conceito de família, quebrando o paradigma tradicional, e considerou como entidade familiar a união estável e a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes, além de igualar homens e mulheres quanto aos direitos e deveres referentes à sociedade conjugal. A Constituição de 1988 promulgou novos arranjos familiares, que passaram a ser tutelados, possibilitando o reconhecimento da pluralidade das relações humanas, a partir das perspectivas de uma sociedade livre, justa e igualitária. O provimento 63, de 14 de novembro de 2017, do Conselho Nacional de Justiça, disciplina o reconhecimento do filho socioafetivo diretamente em Cartório, ou seja, independentemente de sentença judicial.

No campo jurídico, a parentalidade socioafetiva revela que a família não é mais restrita aos laços de consanguinidade ou casamento; o conceito de família está perdendo cada vez mais sua essência patrimonialista e patriarcalista para ser regido pela afetividade e liberdade. Rodrigo da Cunha Pereira (2014) afirma, em entrevista, que, para estabelecer o vínculo de parentalidade, basta que se identifique quem desfruta da condição de pai, quem o filho considera seu pai. Ele explica que o direito de família passou a fazer uma distinção entre a família conjugal e a família parental, desde que as escolhas particulares promoveram novos modelos de famílias. Então, a distinção se tornou necessária para retirar o peso do preconceito, o peso do conteúdo moral que paira sobre a transformação familiar. De modo sucinto, a família

conjugal é formada pelo contrato de casamento, pela escritura de união estável que implica interesses patrimoniais, criando sociedade conjugal e vínculo jurídico-matrimonial. As famílias parentais são aquelas formadas para além do vínculo jurídico.

O jurista Christiano Cassettari (2014b) publicou um livro, *Multiparentalidade e parentalidade socioafetiva*, em que afirma que a parentalidade socioafetiva é uma realidade da jurisprudência brasileira, que está presente em todos os Tribunais de Justiça do nosso país. Essa parentalidade existe por força de disposição expressa no Código Civil, quando diz que o parentesco pode ter outra origem; essa outra origem vai permitir a existência de um parentesco diferente do que se tem por costume, diferente, pois, da parentalidade biológica. O jurista comenta que, desde a década de 70, o Direito Civil coloca em discussão a ideia de que “pai e mãe não é quem gera, mas quem cria”. Isso fez com que muitos doutrinadores falassem sobre a desbiologização da paternidade, com a mensagem de que a parentalidade não seria apenas fruto de vínculos biológicos, mas de vínculos afetivos. Assim, o que se buscou foi dar efeitos jurídicos para a parentalidade decorrente do afeto.

O psicanalista Serge Cottet (2007), em “O avesso das famílias: o romance familiar parental”, comenta um pouco sobre essa parentalidade escolhida e sobre o romance familiar parental, como um conjunto de ficções que se esforçam para dissolver todos os semblantes que mantinham o essencial da vida em família, em favor do tipo de parentalidade escolhida. Nessa nova construção familiar, “a família se tornara o espaço metafórico privilegiado, alargado. Passando do lar, ao território, onde um pai ou uma mãe, um vizinho, um amigo poderiam suprir todas as carências do ambiente imediato” (Cottet, 2007). Cottet aponta que a versão moderna da família, que ele nomeia como famílias *à la carte*, promove uma cultura de permissividade, que tem como consequência a igualdade, não apenas nas funções paternas, mas na igualdade de direitos das crianças com os adultos.

O antropólogo Maurice Godelier evidencia como tais mudanças ocorreram na França, que recolhemos de sua obra *Métamorphoses de la parenté*:

Em 1970, a noção de poder paterno é abolida e substituída pela da autoridade parental, compartilhada à igualdade entre o pai e a mãe, no que se refere às responsabilidades com a criança em matéria de saúde, educação, segurança e moralidade, mesmo após uma separação ou divórcio. A autoridade parental é considerada como uma função de ordem pública, garantida pelo Estado. Em 1975, o divórcio por “consentimento mútuo” foi instituído na França. Em 1996, 38% dos

casamentos terminam em divórcio. A este número acrescentam-se uma quantidade importante de separações sem o processo do divórcio, evidenciado pelas relações de concubinato. Daí a multiplicação das famílias monoparentais e das famílias ditas recompostas, que não oferecem um modelo alternativo, mas simplesmente novas configurações sociais. (Godelier, 2010, p. 15, tradução nossa).

Para avançarmos em nossa pesquisa, traçamos uma metodologia na qual as questões referentes à parentalidade e que concernem às jurisprudências serão abordadas no nosso quarto capítulo. Neste terceiro capítulo, trataremos desse tema nos servindo das premissas da psicanálise de orientação lacaniana. O eixo central deste capítulo está traçado com base na seguinte indagação: “A família é necessariamente edípica”? — formulada pelo psicanalista Jean-Pierre Deffieux (2012), além das questões “A família contemporânea está sustentada no amor ao pai?” e “Quais são os elementos que permanecem invariantes na formação da família?”, que formulamos para produção desta parte da pesquisa.

Levantamos a hipótese de que Lacan antecipa as formas de parentalidade atuais, e, para responder às questões acima, nossa metodologia será a de investigar como o tema da família foi tratado no ensino lacaniano, desde a influência da sociologia de Durkheim à do estruturalismo de Lévi-Strauss. Lacan relê os casos clínicos de Freud, serve-se do conceito de “mito individual” e formaliza o de metáfora paterna. Ao longo de seu ensino, ele apresenta novas versões do pai; com o avanço teórico, ele privilegia a dimensão do Real e toma o pai como modelo de função. Nosso objetivo, neste capítulo, é ir além do Édipo através de um percurso que vai do mito à logicização. Pretendemos investigar os limites desses paradigmas para tratar a família contemporânea e suas recomposições.

3.1 A família: instituição subjetiva, moral e jurídica

A fim de conjugar os estudos da etnologia, história, direito e psicanálise, fizemos um recorte de alguns fundamentos da sociologia durkeimiana sobre a família que estavam no horizonte de Lacan nas suas primeiras formulações sobre essa questão. Nesse momento do ensino lacaniano, tem-se uma perspectiva normativa da família edípica.

Destacamos alguns apontamentos feitos pelo psicanalista Markos Zafiropoulos em suas obras *Lacan et les sciences sociales: le déclin du père (1938-1953)* e *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. O autor diz o seguinte:

[...] há em Lacan uma elaboração de uma antropologia distinta da antropologia freudiana; a situação do grupo familiar, sua composição, sua inserção na sociedade e o valor social que nela encontra seu chefe, o pai de família, determinam, segundo o Lacan dessa época, os avatares sintomáticos e inclusive as catástrofes estruturais de uma maturação subjetiva que se desenvolve sob a primazia dos três complexos: desmame, intrusão e Édipo. (Zafiropoulos, 2006, p. 16, tradução nossa).

Lacan, nesse momento, irá construir seus argumentos sobre a família fundamentado na concepção estrutural da sociedade como um sistema de relações e escreve, em 1938, que um grupo familiar incompleto, sem pai, será candidato a uma fixação no registro narcisista. Esse mundo sem pai é um mundo sem Outro. Citamos Zafiropoulos,

No ambiente mórbido de um mundo sem pai, proliferariam, portanto, as psicoses, mas também uma série impressionante de patologias que convêm classificar segundo o momento de fixação que impede o desenvolvimento normal antes assinalado, um desenvolvimento que levaria o sujeito do complexo do desmame ao complexo de intrusão, para culminar na solução edípica. (Zafiropoulos, 2006, p. 19, tradução nossa).

Assim, a teoria formulada entre os anos 1938-1950 terminará por esclarecer, em 1950, que a formação do sintoma depende do que Lacan designará por “as condições sociais do edipismo”. Segundo Zafiropoulos, esse é o “eixo de uma teoria da maturação subjetiva que gira em torno da *imago* paterna, uma *imago* cujo valor de estruturação está correlacionado com o valor social do pai na família”. (Zafiropoulos, 2006, p. 20, tradução nossa).

A tese de doutorado do psicanalista Zafiropoulos, em seus livros antes mencionados, nos esclareceu sobre a influência do sociólogo francês, Durkheim, nas primeiras elaborações de Lacan sobre a família. A fim de examinar mais detalhadamente essa intervenção sociológica, recuperamos alguns apontamentos feitos por Durkheim (1892/1975), em “La famille conjugale”. Em seguida, observamos as construções teóricas de Lacan (1938/1987), em *Os complexos*

familiares na formação do indivíduo, que aponta para várias questões concernentes à nossa pesquisa.

3.1.1 A influência da sociologia de Durkheim

Neste item, descrevemos um pouco a versão da família elaborada, em 1938, por Lacan, momento em que ele elabora sua tese de que o agravamento das formas clínicas é decorrente do declínio da família patriarcal e de seu chefe. Recolhemos alguns fundamentos postulados por Durkheim sobre a família conjugal, anteriores a uma leitura dos complexos familiares.

Em 1892, Durkheim define a família pelo termo “família conjugal”, que resulta de uma contração da família parental, que compreendia o pai, a mãe e todas as gerações anteriores a eles, exceto as mulheres e seus descendentes. A base da família parental era o poder paterno, e, após o casamento, o filho continuava ligado aos pais, ele tinha obrigações jurídicas de cuidar deles em caso de doença e, em contrapartida, tinha direito à herança.

A família conjugal compreende o marido, a mulher, as crianças e os solteiros. Há entre os membros do grupo relações de parentesco. O pai é necessário para alimentar e fornecer educação à criança até a maioridade, em troca, a criança fica sob a dependência do pai; ela não dispõe nem de sua pessoa, nem da fortuna da qual o pai goza. Ela não tem responsabilidade civil. Mas quando a criança adquire a maioridade, no caso, vinte e um anos, e quando casa, ela perde a tutela do pai. Ela pode continuar a morar com o pai, mas sua presença é apenas um fato material, puramente moral; não há mais nenhuma consequência jurídica que existia anteriormente. (Durkheim, 1892/1975, p. 4, tradução nossa).

Na família conjugal, os direitos disciplinares do pai sobre a criança são limitados, e isso é decorrente da condição que o filho tem de adquirir seu próprio dinheiro. Há aí uma intervenção crescente do Estado no funcionamento da família, particularmente sobre a autoridade do pai. Durkheim destaca a decadência do poder paterno, ou seja, o declínio jurídico de sua autoridade. Segundo Durkheim, “o declínio da autoridade do pai é interpretado como uma queda que afeta o poder social do grupo familiar”. (Durkheim, 1892, citado por Zafiropoulos, 2002, p. 63, tradução nossa).

Zafiropoulos comenta que,

em termos gerais, quanto mais extensas são as relações entre a família e o meio social, mais deve se contrair a instituição familiar para conservar a possibilidade de manusear seus conflitos internos e, portanto, sua própria capacidade de reprodução. (Durkheim, 1892, citado por Zafiropoulos, 2002, p. 63, tradução nossa).

No entender de Durkheim, o poder da família se converte em um regime legal, visto que corresponde ao Estado fixar as regras de funcionamento e até mesmo de composição do grupo familiar, “e este poder estatal pode chegar inclusive (desde 1889) à regra do declínio de seu chefe”. (Durkheim, 1892, citado por Zafiropoulos, 2002, p. 68, tradução nossa).

O Estado se converteu em um fator da vida doméstica. Por seu intermédio se exerce o direito de correção do pai quando ele excede certos limites. É o Estado, na pessoa do magistrado, o que comanda os conselhos da família; o que protege o menor órfão. [...] Uma lei recente autorizou em certos casos ao tribunal a regra do declínio do poder paterno. A família conjugal não teria nascido da família patriarcal, nem ao menos da família paternal ou da mistura dos tipos familiares, sem a intervenção do Estado. Com a família conjugal os laços de parentesco se tornaram totalmente indissolúveis. Ao colocá-los sob sua garantia, o Estado é solitário nas particularidades do direito de dissolvê-los. (Durkheim, 1892/1975, p. 5, tradução nossa).

Assim, a soberania da família patriarcal ou paternal, que era constituída de pai, esposa e todos os filhos e descendentes, casados ou não, foi substituída pela soberania do Estado na família conjugal.

Se, para Durkheim, então, é o Código Civil que fixa, no século XIX, as regras de composição e funcionamento da família moderna, não é possível compreendê-la se não se leva em conta as instituições que a precederam e que retornam parcialmente na modernidade, como acontece, por exemplo, com a autoridade do pai (apesar da possibilidade da tutela do Estado), e mesmo com áreas secundárias da família, que constituem outras tantas sobrevivências de suas formas passadas. (Durkheim, 1892, citado por Zafiropoulos, 2002, p. 69, tradução nossa).

O sociólogo explica, em “Introdução à sociologia da família” (Durkheim, 1888/1975), “que os costumes mais antigos e distantes não deixam completamente de existir, e alguma coisa deles permanece na família hoje em dia” (Durkheim, 1888/1975, p. 10, tradução nossa). Trata-se de uma formulação instigante, e consideramos pertinente o comentário oral feito pela psicanalista Márcia Rosa: “poderíamos afirmar, com Durkheim, que os costumes seriam invariantes? Há aí um

paradoxo, porque os costumes são exatamente o que muda, e, se algo deles permanece, ainda o denominaríamos como sendo um costume, ou algo da estrutura”?

Por conseguinte, a lei da contração familiar fez com que a instituição familiar deslocasse de suas formas primitivas, não dominadas pelos laços consanguíneos, para as formas parentais e, por último, para a forma moderna, conjugal. Destacamos uma transformação ocorrida nos tipos de família: “na família paternal, a união livre se mantém ao lado do casamento, enquanto que, na família conjugal, a primeira é totalmente reprimida. Quanto mais a família se organiza, mais o casamento tende a ser a condição única do parentesco” (Durkheim, 1892/1975, p. 13, tradução nossa).

Segundo Durkheim, a consequência desse fato é que o casamento funda a família. Diz o sociólogo,

Não há sociedade moral cujos membros não tenham obrigações recíprocas, e quando estas têm certa importância, assumem um caráter jurídico. Toda união sexual que não é instituída pelo matrimônio se torna perturbadora do dever, do laço doméstico e da ordem pública. A união livre é uma sociedade conjugal em que as obrigações não existem. É, portanto, uma sociedade imoral. E as crianças criadas em meios semelhantes apresentam taras morais de muita magnitude. (Durkheim, 1892/1975, p. 13, tradução nossa).

Zafiropoulos ainda aponta que Durkheim descreve os efeitos subjetivos das transformações familiares na personalidade de seus membros. Se, na família primitiva, havia uma identidade, ou seja, havia a fusão de uma consciência comum entre os membros familiares, na família moderna, predomina o individualismo, uma maneira pessoal de pensar e de sentir, que leva a uma fragilidade do laço familiar.

Em linhas mais gerais, podemos dizer que o declínio do patrimônio doméstico, que constituiria (“desde sempre”) a base material e sagrada da consciência coletiva do grupo familiar, está acompanhado, segundo Durkheim, pelo enfraquecimento dessa consciência e a aparição de uma espécie de individualismo moderno cheio de miséria moral. (Durkheim, 1892/1975, citado por Zafiropoulos, 2002, p. 71, tradução nossa).

O sociólogo defenderá a ideia de que esse estado de miséria moral pode levar o indivíduo ao suicídio. “A sociedade conjugal é ‘demasiado efêmera’ para prevenir solidamente os riscos mortais do egoísmo ou da anomia”. (Durkheim, 1892/1975, citado por Zafiropoulos, 2002, p. 71, tradução nossa). O conceito de anomia utilizado por Durkheim significa, de modo sucinto, a ausência da regulação

social, devido a contextos de mudança repentina ou de instabilidade na sociedade. Essa instabilidade pode perturbar o funcionamento harmônico da sociedade.

Essa discussão sobre a moral, o casamento e a família nos remeteu ao trabalho de Freud “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa” (1908/1976), momento em que Freud formulou que as exigências morais da sociedade eram avessas às exigências libidinais, e isso resultava em conflitos de natureza sexual no interior do matrimônio, evidenciados nas diversas formas de sintomas. E, nesse sentido, podemos observar aí Freud se contrapondo a Durkheim. Se, para o sociólogo, a moral é garantia da ordem social e da sanidade mental, para o psicanalista, a moral pode conduzir às doenças nervosas.

O postulado de Durkheim de que o casamento funda a família é também um costume que se transforma nos dias atuais e por isso tem sido debatido pela sociologia e antropologia contemporânea. Citamos uma passagem do texto de Anne Cadoret, “La filiation des anthropologues face à l’homoparentalité”:

[...] o casamento parece entrar em colapso, a família se transforma certamente; Louis Roussel declara a família incerta, justamente porque o casamento não é mais a porta para começar a vida a dois, nem o compromisso da vida para sempre: os divórcios se multiplicam (Cadoret, 1999, p. 209, tradução nossa).

Esse debate está de certo modo inserido no texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938/1987). Lacan aí constrói sua teoria da família sob a influência da sociologia durkheimiana. Na escrita de Lacan, a família foi definida como sendo uma instituição que evidencia uma estrutura hierárquica, em que se reconhece a coação de um adulto sobre a criança, “coação à qual o homem deve uma etapa original e as bases arcaicas da sua formação moral” (Lacan, 1938/1987, p. 16).

Os modos de organização desta autoridade familiar, as leis da sua transmissão, os conceitos da descendência e do parentesco que lhe são juntados, as leis da herança e da sucessão, que aí se combinam, enfim as suas relações íntimas com as leis do casamento — obscurecem as relações psicológicas, emaranhando-as. (Lacan, 1938/1987, p. 16).

Lacan comenta que a família primitiva desconhece os laços biológicos do parentesco, se constituindo menos conforme os laços de consanguinidade. “O parentesco é reconhecido por meio de ritos que legitimam os laços de sangue e até

mesmo por vezes criam laços fictícios: fatos do totemismo, adoção, constituição artificial de um agrupamento agnático”. (Lacan, 1938/1987, p. 18). Entenda-se por agrupamento agnático um grupo mais restrito, mas que não apresenta qualquer divisão. Prossegue Lacan: “por outro lado, a extensão e a estrutura dos agrupamentos familiares primitivos não excluem a existência no seu seio de famílias limitadas aos membros biológicos”. (Lacan, 1938/1987, p. 18).

O psicanalista explica que, para compreender a família, é preciso tratá-la como objeto e circunstância psíquica que objetiva complexos, isto é, “aquilo que reproduz uma certa realidade da ambiência. O complexo compreende-se pela sua referência ao objeto”. (Lacan, 1938/1987, p. 24). Segundo a definição freudiana, no complexo, existe uma representação inconsciente, designada sob o nome de *imago*. “A família se revelou como o lugar de eleição dos complexos mais estáveis e mais típicos: de simples sujeito de paráfrases moralizantes, a família tornou-se o objeto de uma análise concreta”. (Lacan, 1938/1987, p. 25).

Lacan teoriza sobre os complexos do desmame e da intrusão.

O complexo do desmame fixa, no psiquismo, a relação da amamentação sob a forma parasitária que as necessidades da primeira idade do homem exigem; representa a forma primordial da imago materna. Logo funda os sentimentos mais arcaicos e mais estáveis que unem o indivíduo à família. (Lacan, 1938/1987, p. 27).

O desmame deixa no psiquismo o rastro permanente da relação biológica que interrompe. Essa tensão vital pode ser aceita ou recusada. “É a recusa do desmame que funda a dimensão positiva do complexo, a saber, a imago da relação de amamentação que tende a restabelecer”. (Lacan, 1938/1987, p. 29). Segundo Lacan, a imago se reproduz em estruturas mentais que modelam as experiências psíquicas ulteriores e é um estado anterior ao aparecimento da forma do objeto.

Lacan assinala que o complexo do desmame não tem senão ocasionalmente uma relação orgânica quando ele substitui uma insuficiência vital pela regulação de uma função social. Ou seja, “que a imago da mãe esteja ligada no psiquismo e que sua sublimação seja particularmente difícil como é manifesto no caso de criança agarrada às saias da mãe e por vezes na duração anacrônica deste vínculo”. (Lacan, 1938/1987, p. 32). Diz o psicanalista:

A imago, portanto, deve ser sublimada para que novas relações se introduzam com o grupo social, para que novos complexos as integrem no psiquismo. Na medida em

que ela resiste a estas exigências, que são as do progresso da personalidade, a imago, a princípio salutar, transforma-se em um fator de morte. (Lacan, 1938/1987, p. 32).

O declínio do desmame corresponde ao estágio do espelho, fenômeno que ocorre por volta dos seis meses, em que o sujeito reconhece sua imagem no espelho. A imagem especular tem um valor afetivo, ilusório como a imagem, e um valor de estrutura, como reflexo da forma humana.

Neste estágio, a discordância no homem, quer das pulsões, quer das funções, não é senão a continuação da incoordenação prolongada dos aparelhos. [...] Trata-se aqui de uma estrutura arcaica do mundo humano de cujo inconsciente a análise mostrou os profundos vestígios: fantasmas de desmembramento, de deslocação do corpo, entre os quais os da castração, não são mais do que uma imagem valorizada por um complexo particular. (Lacan, 1938/1987, p. 41).

A percepção da atividade do outro não tem o efeito de romper o isolamento afetivo do sujeito. “A imagem não faz mais do que juntar a intrusão temporária de uma tendência narcísica: a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá, no entanto, à formação do eu” (Lacan, 1938/1987, p. 42). Lacan explica que

[...] o eu conservará desta origem a estrutura ambígua do espetáculo que, manifesta nas situações descritas do despotismo, da sedução, dá a sua forma a pulsões sadomasoquistas e escotofílicas (desejo de ver e ser visto), destruidoras do outrem na sua essência. (Lacan, 1938/1987, p. 42).

O complexo de intrusão representa a experiência que o sujeito realiza quando se descobre com irmãos. O irmão passa a ocupar o lugar do usurpador e do possuidor, gerando, na criança, o sentimento do ciúme. “O ciúme representa não uma rivalidade vital, mas uma identificação mental”. (Lacan, 1938/1987, p. 35). O reconhecimento de um rival significa reconhecer um “outro” como objeto. E aí, diz Lacan, “realiza-se um paradoxo: que cada parceiro confunde a parte do outro com a sua própria e identifica-se com ele”. (Lacan, 1938/1987, p. 36). A estrutura da imago do semelhante é ligada à estrutura do corpo próprio por uma certa semelhança e há aí duas relações afetivas: amor e identificação. “O sujeito tem interesse na imagem do rival. Este interesse confunde em si a identificação e o amor”. (Lacan, 1938/1987, p. 37-38). No entanto, a agressividade se apresenta como secundária à identificação, na situação fraternal primitiva.

O ciúme pode manifestar-se nos casos em que o sujeito, depois de há muito tempo desmamado, não está em situação de concorrência vital em relação ao seu irmão. A doutrina analítica, caracterizando como sadomasoquista a tendência típica da libido neste mesmo estágio, sublinha certamente que a agressividade domina então a economia afetiva. (Lacan, 1938/1987, p. 38-39).

A rivalidade vital revela-se então como o arquétipo dos sentimentos sociais. O papel traumatizante do irmão constituído pela sua intrusão fornece o modelo arcaico do eu.

O grupo familiar dos irmãos, diversos em idade e sexo, é favorável às identificações mais discordantes do eu. A imago primordial do duplo sobre o qual o eu se modela parece a princípio dominada pelas fantasias da forma, como aparece no fantasma comum aos dois sexos, da *mãe fálica* ou no *duplo fálico* [grifos do autor] da mulher neurótica. [...] O grupo familiar, reduzido à mãe e à fratria, desenha um complexo psíquico onde a realidade tende a ficar imaginária ou mais ou menos abstrata. (Lacan, 1938/1987, p. 44).

A teoria dos complexos familiares em Lacan (o desmame, o intruso) propõe uma estrutura subjetiva que funciona como organizadora do desenvolvimento psíquico e que tem por consequência uma estrutura social da família. Trata-se de uma teoria concernente a essa época, que leva em conta os complexos, definindo-os na relação do indivíduo com o grupo, em oposição ao fundamento biológico.

Tanto o psicanalista quanto o sociólogo podem reconhecer, na interdição da mãe, a forma concreta da obrigação primordial e, do mesmo modo, demonstram a abertura do vínculo social na autoridade paterna.

Os fantasmas da relação primordial à mãe poderão ler em mais de um mito que ao ressurgimento da autoridade paterna responde uma moderação da primitiva repressão social. Legível na ambiguidade mítica do sacrifício de Abraão. (Lacan, 1938/1987, p. 59).

Lacan diz que, através da História, pode se compreender a defesa do patriarca entre os grupos. “Através da História dos povos patriarcais, vê-se assim afirmar dialeticamente na sociedade as exigências da pessoa e a universalização dos ideais”. (Lacan, 1938/1987, p. 59).

Em relação à família conjugal, duas funções refletem sobre a estrutura da família: “a tradição nos ideais patrícios, de formas privilegiadas do casamento; a exaltação que o cristianismo traz às exigências da pessoa”. (Lacan, 1938/1987, p. 59). Enfim, está em primeiro plano, no laço do casamento, a livre escolha da pessoa.

Mas “a evidência da vida sexual nos representantes das coações morais, o exemplo singularmente transgressivo da imago do pai quanto à interdição primordial, exalta ao mais alto grau a tensão da libido e o alcance da sublimação”. (Lacan, 1938/1987, p. 61). O psicanalista aponta o movimento subversivo da formação familiar ao dizer que a criança imagina, na ordem das gerações, que ela própria se substitui ao pai ou ao avô.

Assim, pois, se a psicanálise manifesta, nas condições morais da criação, um fermento revolucionário que não se pode apreender senão numa análise concreta, ela reconhece, ao produzi-lo, à estrutura familiar um poder que ultrapassa toda a racionalização educativa. (Lacan, 1938/1987, p. 61).

O Édipo aparece aí como um operador que está no centro da família, funciona como uma saída, através da imago paterna, para a angústia primordial do eu frente ao espelho. Na escrita de Zafiropoulos, em *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud*, “o complexo de Édipo está dominado pela imago paterna, ou melhor, pela imagem do ‘estranho’ na família, ao que se atribui a capacidade de introduzir finalmente a alteridade ao sujeito, o ideal do eu e os intercâmbios sociais” (Zafiropoulos, 2006, p. 18, tradução nossa). O autor ainda comenta que, com o período durkheimiano, podemos acompanhar o esforço de Lacan para promover um relativismo da estruturação subjetiva em detrimento do universalismo e um esforço para esclarecer o enigma antropológico da passagem da natureza para a cultura.

Lacan evidencia que a família é um fato cultural, ou seja, a família se constitui por uma estruturação psíquica em que cada um de seus membros ocupa um lugar, sem que estejam necessariamente articulados biologicamente.

Ainda em 1938, a posição de Lacan sobre o declínio da imago paterna era a seguinte:

Não somos daqueles que se afligem com um pretense relaxamento do laço familiar. Não será significativo que a família se tenha reduzido ao seu agrupamento biológico à medida que integrava os mais altos progressos culturais? Mas um grande número de efeitos psicológicos parece-nos relevar um declínio social da imago paterna. Declínio condicionado pelo retorno sobre o indivíduo de efeitos extremos do progresso social, declínio que se manifesta, sobretudo, nos nossos dias nas coletividades mais atingidas por estes efeitos: concentração econômica, catástrofes políticas. O fato não terá sido formulado pelo chefe de um estado totalitário como argumento contra a educação tradicional? Declínio esse mais intimamente ligado à dialética da família conjugal, pois que se opera pelo crescimento relativo, muito sensível, por exemplo, na vida americana das exigências matrimoniais. (Lacan, 1938/1987, p. 62).

Do viés sociológico, Lacan caminha em direção ao estruturalismo de Lévi-Strauss. A partir daí, ele nos apresenta uma versão do pai menos imaginarizada, que será seguida pelo pai simbólico, pelo pai como Nome-do-Pai.

Com a teoria de Lévi-Strauss, Lacan irá interrogar os casos clínicos freudianos e abrir caminhos e perspectivas.

Depois de 1951 ele revisita o caso Dora mostrando tudo o que a identificação da jovem com seu pai lhe proibiu de atuar no circuito de troca social que constitui a rede de seu mundo, lhe marca um lugar de objeto de troca que ela recusa, mas que não é menos o seu. Depois de 1953, ele revisita o homem dos ratos, com *O mito individual do neurótico* para explicitar segundo as regras da análise dos mitos de Lévi-Strauss. Depois de 1954 ele revisita a teoria da psicose. E em 1975 ele relê a fobia do pequeno Hans como um mito tendo valor de suplência ao enfraquecimento do valor simbólico zero, que se tornou para ele a função do nome do pai. (Zafiropoulos, 2009 s/p).

3.1.2 Alguns comentários críticos sobre a teoria dos Complexos

Jacques-Alain Miller (1984) em seu curso *Respostas do real*, evoca o texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Miller tece algumas críticas que ora recuperamos. Ele comenta que a definição fornecida por Lacan, nesse momento do seu ensino, sobre complexo não se trata de complexo inconsciente, mas de uma experiência condicionada, uma experiência que exige uma objetivação da realidade.

O que é que Lacan chama objetivação pelo conceito, a ponto de dizer que todo complexo se refere a um objeto? É a ideia de que o real não intervém como tal naquilo de que se trata. Ele só intervém através de diferentes formas de objetivação. Em outras palavras, ele emprega o termo objetivação utilizando-se da noção de que formas de objetivação se sucedem, e que se passa de uma forma de objetivação antiga para uma forma nova através de uma crise, através de um conflito de uma forma de objetivação, eventualmente com a referência ao real. (Miller, 1984, p. 4).

Segundo Miller, essa definição de complexo aponta para o conceito de simbolização. “Foi somente num segundo movimento que Lacan situou o complexo como inconsciente.” (Miller, 1984, p. 4). Isto é, o complexo deixou de ser visto como instintivo, cultural, baseado em um nível de objetivação, e foi situado como efeito dos atos falhos, sonhos, sintomas. Segundo Miller, estão aí os elementos que

preparam Lacan tanto para o estruturalismo quanto para a definição de o *inconsciente estruturado como uma linguagem*. Miller considera *Os complexos familiares na formação do indivíduo* um texto pré-estruturalista, visto que falta aí o conceito de significante. Assim, “o conceito de imago, tratado de maneira original por Lacan, lhe permitirá nomear, de maneira indiferenciada, o objeto e significante”. (Miller, 1984, p. 9).

Adiante, servindo-se do conceito de estrutura, essa noção de complexo passa a se orientar pelo que se designa por representação. O funcionamento do complexo tem, de fato, dois traços: fixação e repetição. Citamos Miller:

Como se pode dar conta dessa fixação e dessa repetição sem o conceito de estrutura? O que também evoca esse conceito de estrutura é a conexão de todo complexo com um objeto e, sem dúvida, seria preciso apreender esse objeto a partir do que ele chama formas de objetivação, que, decididamente, são formas de subjetivação, porquanto se trata de saber em qual nível o real se encontra objetivado por um sujeito, em um momento dado, ou seja, de fato comunicado. Para falar com propriedade, não há outra definição do objeto, da “identificação-objetiva”, da identificação de um objeto como tal, fora da possibilidade de comunicá-lo. É sem dúvida o que faz desse objeto uma objetivação, remetendo assim aos avatares, à posição de sujeito. (Miller, 1984, p. 8).

Miller propõe ainda que o aspecto fixo e ativo do complexo, tal como Lacan formulou, seja articulado ao termo *carência*, em um triplo aspecto: em primeiro lugar, ela é uma relação de conhecimento; em segundo, é uma forma de organização objetiva; em terceiro, é uma prova de choque do real.

Uma vez que a relação de conhecimento só se concretiza na comunicação, ela é impensável sem a dimensão simbólica. Essa forma de organização afetiva já supõe a posição do objeto como imaginária. Quanto à prova de choque do real, já encontramos antecipado o *status* propriamente lacaniano do real na palavra *choque*, que encontrará sua expressão propriamente refundada em seu ensino, por exemplo, em *pedaços de real*. Choque do real é também o que antecipa o real como impossível. Em termos precisos: é impossível reabsorver seu choque. (Miller, 1984, p. 9).

Os complexos familiares na formação do indivíduo é um texto motivado por considerações desenvolvimentistas, e Miller chama nossa atenção para alguns pontos: o primeiro deles é o uso do termo apoio, “a constatação de que é definitivamente nas funções naturais que a pulsão se apoia”, (Miller, 1984, p. 11); o segundo ponto é a maneira como Lacan adota o instinto de morte no sentido de Freud, como uma tendência à morte. A tendência à morte aparece articulada na

imago materna. “A imago materna é lembrada ao sujeito, com uma intensidade variável, cada vez que *uma perda de gozo se intervém*” (Miller, 1984, p. 12); e um terceiro ponto

é a maneira como Lacan dá conta do complexo de Édipo pela fantasia da castração, apoiando-se em Frazer para sondar a universalização da proibição do incesto com a mãe, e tratando o parricídio de *Totem e tabu*, de saída, como um mito freudiano, um mito e uma construção destinados a dar à imago paterna seu valor. (Miller, 1984, p. 13).

Tem-se aí que a fantasia de castração evoca imediatamente a dominância da mãe. O que motiva o Édipo é a atualização da imago materna primitiva pela angústia que pode suscitar.

O que Lacan chama, aqui, *fantasia*? Ele chama fantasia o que é de fato a decomposição da boneca narcísica. O narcisismo é o que cola essa imagem multiforme, essa imagem heterogênea. A palavra *fantasia* vem denotar o momento em que, nos sonhos, nas obsessões, nas alucinações, essa cola se dissolve e esse corpo fica em pedaços. Por tratar a castração como uma fantasia, a fantasia de castração é devida à eleição de uma parte especial do corpo, em que se concretizam a deslocação e o desmembramento: “A fantasia de castração se reporta a esse mesmo objeto”, ou seja, a essa boneca barroca: “sua forma não depende do sexo do sujeito e determina, mais do que submete, as fórmulas da tradição educativa. Ela representa a defesa oposta pelo eu narcísico à renovação da angústia que tende a abalá-lo: crise que não é tão causada pela irrupção do desejo genital no sujeito quanto pelo objeto atualizado por ele, a saber, a mãe. (Miller, 1984, p. 14).

Na leitura de Miller, o desejo genital reatualiza a mãe como objeto fundamental do desejo e a identificação ao pai, obstaculiza a realização desse desejo. A imago do pai é toda sublimação no que diz respeito à satisfação desse desejo. “Ele dará a essa imago do pai o seu lugar a partir da sublimação, dizendo que se verá surgir ali, com o pai, um tipo de objeto completamente diferente do anterior, um tipo de objeto que não é de satisfação, mas de identificação ideal.” (Miller, 1984, p. 14).

Zafiropoulos, em sua leitura sobre *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, coloca em questão se “Lacan era freudiano nessa época?”, constatando que, ao contrário de Freud, do *Totem e tabu*, que teoriza sobre a tirania do pai originário na origem da humanidade, para o Lacan sociológico, o objeto de nostalgia originária seria a imago do seio materno, visto que esta funda os sentimentos mais arcaicos e mais estáveis que unem o indivíduo à família. Diz o teórico, “no texto de

1938, a universalidade da prematuração da criatura do homem ao nascer eleva o ‘complexo do desmame’ à dignidade de um invariante da espécie humana”. (Zafiropoulos, 2002, p. 32, tradução nossa).

É também importante citar os comentários de Éric Laurent sobre *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Ele os faz em “O Nome-do-Pai entre realismo e nominalismo” (2006b). O psicanalista afirma que Lacan se apoia em Hegel e Durkheim para fazer uma reflexão psicanalítica sobre a clínica e o destino da família no Ocidente, tomando o partido por um pai resolutamente histórico. Laurent cita Miller:

O estudo de 1938 permite a Lacan lançar um olhar crítico sobre o complexo de Édipo como mito. Em vez de apreender o Édipo como um invariante que não muda jamais, ele o faz depender das formas de evolução da civilização. Não experimentando nenhuma nostalgia com relação às formas tradicionais da família, apreende a família moderna em sua evolução rumo a uma redução a sua forma nuclear, núcleo mínimo da aliança entre o homem e a mulher. (Miller, citado por Laurent, 2006b, p. 97).

Embora Lacan não estivesse preocupado com o relaxamento do laço familiar, a ideia de que a família está em crise, ou em desordem, é uma tese que ainda encontra ressonância nos dias atuais e que pode ser escutada através das falas de alguns teóricos aflitos com o afrouxamento dos laços de família.

Fabian Fajnwaks tece comentários a esse respeito em “Famílias sintomáticas”,

O debate atual colocou em evidência os preconceitos dos psicanalistas. [...] as novas reivindicações nos convidam não apenas a revisar nossos preconceitos, como também a repensar alguns dos fundamentos da teoria psicanalítica: a relação do drama edipiano com as funções do Nome-do-Pai e do Desejo da Mãe, a relação do desejo com a Lei, o próprio estatuto da Lei: ela está do lado do Nome-do-Pai ou no seu para-além, quer dizer, na relação do sujeito com o gozo? (Fajnwaks, 2003, p. 1).

Éric Laurent comenta, no texto citado acima, sobre os contratos jurídicos que são feitos mediante as diversas modalidades de família, dizendo que “o relativismo jurídico pode angustiar alguns que, então, irão buscar apoio nos sociólogos que se preocupam com a crise da autoridade, partindo para a busca de uma lei que pudesse garantir a ordem do mundo”. (Laurent, 2006b, p. 94).

Alguns psicanalistas, sobretudo, aqueles ligados à orientação norte-americana, que tratam da Psicologia do Ego, associam o enfraquecimento das

identificações familiares às novas subjetivações, que, na clínica, são classificadas como sociopatias (toxicomanias, suicídios, depressão, etc.); isto é, casos que se considera estarem situados na fronteira entre a neurose e a psicose. Trata-se, então, de um debate que percorre diversas correntes, que tem efeitos tanto no campo clínico, quanto no campo jurídico, e que ganha um destaque no cenário político e social.

Seguiremos com nossa pesquisa examinando alguns paradigmas do estruturalismo e a influência do estruturalismo lévistraussiano no ensino de Lacan.

3.2 Alguns paradigmas do estruturalismo

A palavra estrutura designa a lei ou conjunto de leis que delimitam e determinam as modificações possíveis dos elementos do sistema. “A estrutura é um sistema de relações. É a *sintaxe das transformações possíveis* [grifo do autor].” (Strauss, citado por Coelho, 1967/1979, p. XXVI).

Para Lévi-Strauss, é preciso distinguir estrutura social e relações sociais: “as relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a própria estrutura social”. (Strauss, citado por Coelho, 1967/1979, p. 25). Além disso, Strauss diz que

[...] a estrutura nunca existe na realidade concreta, mas é ela que define o sistema de relações e transformações possíveis dessa realidade. O seu princípio nuclear (como é de todo estruturalismo) é este: Para atingir o real é preciso primeiro afastar o vivido. (Strauss, citado por Coelho, 1967/1979, p. XXV).

Eduardo Prado Coelho afirma que, em se tratando da relação entre a estrutura e a história,

não há qualquer oposição entre estrutura e história, porque a estrutura não é um momento de imobilidade da história, apreendido por um processo de abstração. Pelo contrário, a estruturalidade aparece como o sistema de leis que regem as transformações possíveis de um conjunto, e essas transformações tanto se podem realizar no espaço (ponto de vista “sincrônico”) como no tempo (ponto de vista “diacrônico”). A estruturalidade é, por conseguinte, *acrônica* [grifo do autor]. (Coelho, 1967/1979, p. XXXIII-XXXIV).

Para Lévi-Strauss, não se pode falar em estruturalismo sem levar em conta as leis da linguagem. Sendo assim, ao articular antropologia e linguagem, Strauss propõe um método, no qual os termos deixam de ser tratados isoladamente e são tomados em sua inter-relação. Lacan indaga, em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”: “não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?” (Lacan, 1966/1998, p. 286).

Para Lévi-Strauss, existe uma estrutura inconsciente, que é o resultado de fenômenos biológicos e físico-químicos reunidos segundo uma determinada combinatória. Essa estrutura inconsciente constituirá uma “razão natural”, que se manifesta em todos os comportamentos humanos. Em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss dirá que

a língua não reside nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na dialética constituída da linguística estrutural, nem na dialética constituinte da práxis individual confrontada com o prático-inerte, já que todas as três a supõem. A linguística coloca-nos na presença de um ser dialético e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem suas razões e que o homem não conhece. (Lévi-Strauss, 1962/1989, p. 280).

Segundo Eduardo Prado Coelho,

a existência deste ser dialético e totalizante de que a língua é uma manifestação leva Lévi-Strauss a reduzir as ciências humanas às ciências naturais, afirmando que elas serão tanto mais científicas quanto menos forem humanas. (Coelho, 1967/1979, p. XXXV).

Entretanto, Strauss aponta a emboscada da subjetividade, pois o sentido nunca é um fenômeno primário, há sempre um não sentido por detrás. “Toda a análise que se pretenda esquivar às emboscadas da subjetividade deverá aprender com a fonologia que o sentido resulta sempre de combinações de elementos que não são em si mesmos significantes”. (Lévi-Strauss, citado por Coelho, 1967/1979, p. XXXV).

A propósito do conceito lévistraussiano de estrutura, é interessante a citação do texto de Junzo Kawada, “Un structuraliste à la recherche d’une éthique

interspécifique?”, publicado na revista antropológica *L’Homme*, de 2000. O autor cita Kozo Watanabe, professor de antropologia cultural em Kyoto, que enuncia,

a estrutura como um conjunto de relações entre os elementos dados permanece invariável através de uma série de transformações, ela permite apreender o outro em si, mas não o outro a partir do eu. Para realizar a operação estruturalista, o eu deve estar vazio por causa da humildade epistemológica; o eu torna-se o lugar onde o outro parece ser diferente, como na célebre imagem de Lautréamont, em que, em uma mesa de dissecação, encontram-se uma máquina de costura e um guarda-chuva. (Watanabe, citado por Kawada, 2000, p. 755, tradução nossa).

Diz Watanabe que “essa humildade do eu permite a Lévi-Strauss mergulhar nos mitos Ameríndios para escutar a voz dos testemunhos mais anônimos da passagem propriamente humana da natureza à cultura”. (Watanabe, citado por Kawada, 2000, p. 755, tradução nossa).

Lévi-Strauss (1958/2008) explica, em *Antropologia estrutural*, que o mito, assim como todo ser linguístico, é formado de unidades constitutivas, e essas unidades implicam os fonemas, os morfemas e os semantemas que pertencem à estrutura da língua. Cada forma difere da que a precede, por um alto grau de complexidade. Todas essas unidades constitutivas consistem em relações.

Supomos, com efeito, que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixe de relações* [grifo do autor], e que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 244).

Assim, a natureza do tempo mítico é um sistema de duas dimensões: ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico, reunindo as propriedades características da língua e as da palavra. Lévi-Strauss propõe, então, que os termos de parentesco tenham significação se integrados em sistemas, tal como os fonemas se constituem. De modo que a significação é resultante das relações entre os termos do sistema; não existindo a possibilidade de algo significar-se por si mesmo.

Ainda, para pensar os paradigmas do estruturalismo, servimo-nos de outros teóricos. Jean-Claude Milner (2003), em *El périple estructural*, nos auxilia na compreensão da teoria da estrutura. Segundo esse autor, a linguística que interessa a Lacan se sustenta em duas teses: i) conhece-se a linguagem retendo dela somente as propriedades mínimas de um sistema qualquer; ii) apenas um sistema tem propriedades. (Milner, 2003, p. 145, tradução nossa). A primeira tese é

compreendida como um estruturalismo débil, e a segunda tese, como um estruturalismo forte.

Lacan se interessou pelas duas formas de estruturalismo (débil e forte) e enunciou que a estrutura reduzida à suas propriedades mínimas é o que se nomeia por “cadeia”, utilizando o termo significante como elemento de um sistema.

Milner explica que

a linguística estrutural se constrói precisamente com o propósito de separar da língua e da linguagem o que haveria de particular na língua e na linguagem, que, em consequência, obscureceria a captação do estrutural. Isto que há de particular é a maneira em que a linguística é estruturada. (Milner, 2003, p. 146, tradução nossa).

Na maneira como a linguística é interpretada e conhecida por Lacan,

não existe organização de significantes que não seja a organização em cadeias. Uma cadeia significante é um conjunto sobre o qual se podem definir as relações de metáfora e metonímia. Desse modo, se o inconsciente conhece a metáfora e a metonímia, não é por ser uma língua, senão por estar estruturado. Uma teoria geral da metáfora e da metonímia é uma teoria da cadeia e vice-versa. (Milner, 2003, pp. 146-147, tradução nossa).

Milner cita o texto de Lacan “A carta roubada” (1956) e diz que ali é possível localizar o modo como em um sistema, cujos elementos e leis têm a menor especificidade possível, emergem regularidades e propriedades. Ele comenta que Lacan irá enunciar uma teoria sobre a doutrina do significante, do seguinte modo: “o significante representa o sujeito para outro significante”. Isso significa que um significante só pode “representar para”.

Lacan demonstra, então, seu interesse pela lógica pura, ou seja, uma estrutura desligada do significado. Daí a lógica matemática ocupar seu lugar privilegiado e ser conhecida por “lógica do significante”.

Em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, Lacan diz o seguinte:

A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do *fonema*, como função dos pares de oposição compostos pelos menores elementos discriminativos captáveis da semântica, leva-nos aos próprios fundamentos nos quais a doutrina final de Freud aponta, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica. E a redução de todas as línguas ao grupo de um número pequeníssimo dessas oposições fonêmicas, dando início a uma formalização igualmente rigorosa de seus mais elevados morfemas, coloca a nosso

alcance uma abordagem estrita de nosso campo. Cabe a nós com ela nos aparelharmos para encontrar aí nossas incidências, como já faz, por estar numa linha paralela, a etnografia, decifrando os mitos segundo a sincronia dos mitemas. (Lacan, 1966/1998, p. 286).

Nas palavras de Milner, no mesmo texto citado acima:

A invenção teórica apta para apreender a estrutura como parte da junção entre a psicanálise e a ciência moderna será uma teoria geral da letra. Compreenderá duas partes: uma teoria do matema como letra própria de um saber transmissível e uma teoria do escrito como teoria de toda letra possível. Não deverá confundir-se a letra do primeiro classicismo lacaniano, derivada da teoria do significante, com a letra do segundo classicismo, objeto teórico autônomo. Tal é o estatuto do Seminário XX. (Milner, 2003, p. 152, tradução nossa).

Lacan, no texto citado anteriormente, coloca em debate o termo estrutura e defende a ideia de que o estruturalismo permite situar o campo da fala. Assim, ele se servirá do estruturalismo não como um modelo teórico, mas como uma máquina original que põe em cena o sujeito. O psicanalista comenta: “A estrutura de que falamos nada tem a ver com a ideia de estrutura do organismo, tal como sustentada pelas constatações mais bem fundamentadas da *Gestalt* [grifo do autor]”. (Lacan, 1966/1998, p. 656). Essa máquina original está sustentada na noção do “inconsciente como o discurso do Outro”. (Lacan, 1966/1998, p. 659). O psicanalista enfatiza que, “antes de existir em si, por si e para si, a criança existe para e por outrem; já é um polo de expectativas, projetos e atributos”. (Lacan, 1966/1998, p. 658- 659). Nessa época, ele defende a ideia de que a criança fala de si tal como os outros lhe falam, ou seja, o discurso sempre esteve ali desde o começo.

O drama do sujeito no verbo é que ele experimenta ali sua falta-a-ser [...] É por se proteger desse momento de falta que uma imagem chega à condição de sustentar todo o valor do desejo: projeção, função do imaginário. Inversamente, vem instalar-se no coração do ser, para apontar um furo, um indicador: introjeção, relação com o simbólico. (Lacan, 1966/1998, p. 661-662).

Para Lacan, o sujeito tem que surgir dos significantes que o abarcam no campo do desejo do Outro. “O sujeito do desejo, tanto no esclarecimento da fantasia quanto em seu refúgio fora do discernimento, não é nada além da Coisa, que é dele o que há de mais próximo, embora mais lhe escape.” (Lacan, 1966/1998, p. 662).

Em relação ao estruturalismo, identificamos, no segundo capítulo desta tese, que, para Lévi-Strauss, a estrutura elementar do parentesco é decorrente de uma

matriz lógica, que consiste em que os termos de parentesco: irmão, irmã, pai e filho, unam-se em pares (irmão-irmã, marido-mulher, pai-filho, sobrinho-tio) para expressar os diferentes tipos de relações familiares. Por meio desse agrupamento de ordem lógica, Strauss afirmará a existência de uma estrutura de parentesco presente em todos os grupos sociais humanos e que supõe três relações familiares: consanguinidade, aliança e filiação.

Entretanto, segundo o antropólogo, o que confere ao parentesco seu caráter de fato social não são os elos naturais, dados pela consanguinidade e filiação, mas as diversas modalidades de aliança.

É a relação social, situada além do vínculo biológico, implicado pelos termos, pai, mãe, filho, filha, irmão e irmã, que desempenha o papel determinante [...] a proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consanguinidade ao fato cultural da aliança. (Lévi-Strauss, 1949/1982f, p. 70).

Nos termos de Lévi-Strauss, a interdição do incesto é um princípio fundante ou uma lei por meio da qual se realiza a passagem da natureza para a cultura.

Segundo Eduardo Prado Coelho, a proibição do incesto tem apenas uma função,

evitar a coincidência entre as relações de parentesco e as relações de aliança. Sem essa distinção, cair-se-ia na confusão absoluta, e seria impossível a cada um de nós saber quem era e qual era a sua posição em relação aos outros. Cada um de nós diluir-se-ia na promiscuidade total. (Coelho, 1967/1979, p. XLVII).

O advogado Rodrigo da Cunha Pereira (2014) explica, em sua tese, anteriormente citada, que, no ordenamento jurídico, a interdição do incesto é um princípio geral não expresso na Constituição; ele não precisa estar escrito, pois já está inscrito em todos os membros da organização social e jurídica. Em razão desse princípio, é que o legislador produz textos normativos proibindo o casamento de pessoas com determinado grau de parentesco. A interdição do incesto é um princípio universal organizador e viabilizador de qualquer organização social. É um princípio fundamental de todas as culturas e interessa particularmente ao Direito porque é a primeira lei de organização social e jurídica. Pode até haver variações em determinadas culturas ou organizações jurídicas dessas proibições, mas o princípio é universal.

O jurista Daniel Borrillo, especialista no estudo do Direito e do direito dos homossexuais, reafirma que é a antropologia quem fornece os elementos de compreensão sobre a interdição do incesto; para os antropólogos, a interdição do incesto é uma regra invariante que permite a criação da aliança entre membros de grupos diferentes. Citamos uma passagem da sua obra “Le droit des sexualités”, de 2009.

A regra da interdição do incesto aparece como a matriz das normas e o critério principal, ainda que implícito, ao qual se refere todo sistema jurídico. A regulação da sexualidade se tornou então a atividade normativa originária em torno da qual se articulam todas as outras formas de regulação. (Borrillo, 2009, p. 16, tradução nossa).

Borrillo pesquisa sobre o lugar da sexualidade no universo normativo e explica que, após 1791, o incesto sai da lei penal nos casos em que ele concerne a adultos, mediante consentimento. Existe uma sanção jurídica indireta que intervém nas circunstâncias agravantes. “Com o fim da hegemonia religiosa, o incesto perde sua existência jurídica, retornando a atividade erótica à intimidade da vida privada.” (Borrillo, 2009, p. 16, tradução nossa). No Brasil, em 2009, houve uma mudança na lei que trata dos crimes sexuais. A partir dessa data, o Supremo Tribunal da Justiça (STJ) adota outro padrão jurídico e desloca a matéria do crime sexual para estupro de vulnerável; mantém-se a idade de 14 anos para se considerar um crime sexual, mas leva-se em conta a presunção relativa de violência, e não absoluta, como acontecia antes de 2009. Portanto, nas ações envolvendo incesto, as jurisprudências analisam a vontade das partes. O incesto por consentimento envolvendo pessoas maiores de idade não constitui crime, mesmo sendo um crime moral, trata-se de violência relativa.

Em seguida, investigaremos como Lacan se serve do estruturalismo para tratar os assuntos de família. É importante lembrar que o psicanalista está sob influência do estudo estrutural do mito lévistraussiano, que preconiza que o mito não pode ser estudado isoladamente, mas em todas as suas variantes, ou seja, interessa a Lévi-Strauss saber como as narrativas passam de uma sociedade para a outra e vão se transformando.

3.2.1 O estruturalismo na família

Lacan propõe uma conjunção entre a estrutura e o sujeito; e seria assertivo dizer que ele opera com o estruturalismo de um modo ordinário? Trata-se de uma estrutura que captura o ser vivo como o ser que fala. O psicanalista enfatiza a dimensão da substituição, ou seja, para se constituir uma unidade, é preciso que outro elemento venha substituir o primeiro, e ele demonstra ser essa a chave para a compreensão do que acontece com o sujeito do inconsciente. O sujeito aparece como efeito da ligação de um significante ao outro significante, e a condição de obliteração da primeira base faz com que ele se apresente dividido, em seu *status*.

Lévi-Strauss, em sua tese sobre o parentesco, aborda as representações míticas que garantem a eficácia simbólica em determinadas culturas; sociedades primitivas que sobrevivem da imutabilidade de sua estrutura assim como da prevalência do coletivo sobre o individual e da crença na cura xamanística. E em “A eficácia simbólica” (Lévi-Strauss, 1958/2008a), ele nos apresenta o método de cura da mitologia do xamã que não corresponde à realidade objetiva.

O Xamã fornece à sua doente uma *linguagem* [grifo do autor] na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu. (Lévi-Strauss, 1958/2008a, p. 228).

O antropólogo aproxima a figura do xamã à do psicanalista com a introdução da expressão mito individual, que, depois, foi utilizada por Lacan e diz que tanto na cura xamanística como na psicanalítica,

[...] em ambos os casos, os conflitos e as resistências se dissolvem, não por causa do conhecimento, real ou suposto, que a doente adquire deles progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma experiência específica, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace. Esta experiência recebe na psicanálise o nome de ab-reação (Lévi-Strauss, 1958/2008a, p. 229).

Lacan (1953) comenta, em *O mito individual do neurótico*, que Freud descreve o termo ab-reação como um tipo de passagem de um conflito intolerável à expressão verbal, “é na linguagem que o homem encontra um substituto para o ato,

substituto graças ao qual o afeto pode ser ab-reagido quase da mesma maneira”. (Freud, citado por Lacan, 1978/1980, p. 15).

Na cura xamanística, o mito tem a função de despertar uma reação orgânica correspondente. “É a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações. E mito e operações formam um par, onde se encontra sempre a dualidade do doente e do médico” (Lévi-Strauss, 1958/2008a, p. 232). Entretanto, o paralelismo não exclui as diferenças. Tanto o xamanismo quanto a psicanálise,

[...] ambas visam provocar uma experiência; e ambas chegam a isto, reconstituindo um mito que o doente deve viver, ou reviver. Mas, num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal. (Lévi-Strauss, 1958/2008a, p. 230).

Para avançar em nosso estudo, iremos nos servir do livro de Juan Pablo Lucchelli (2014a), *Lacan avec et sans Lévi-Strauss*, visto que o autor explora o modo como o estruturalismo afeta o pensamento de Lévi-Strauss e de Lacan.

A tese de Lucchelli é a de que “existe uma *intuição operatória* [grifo do autor] a partir da qual se faz o essencial da passagem de Lévi-Strauss a Lacan. Essa intuição é aquela que se expressa na *fórmula canônica do mito* [grifo do autor].” (Lucchelli, 2014b, p. 12, tradução nossa). Essa “fórmula canônica do mito” foi publicada pela primeira vez no artigo “A estrutura do mito” e depois em *Antropologia estrutural* (Lévi-Strauss, 1958/2008) e formula uma lei geral concernente à maneira como se relacionam as diferentes variantes de um mito, qualquer que seja. Com essa fórmula, é possível esclarecer que a estrutura é um sistema de transformações e opera por uma dupla torção. A primeira orientação que a fórmula canônica traduz é uma orientação transformacionista, “a estrutura é o que constitui os termos nas variantes uns com os outros”. (Lucchelli, 2014b, p. 14, tradução nossa). E a segunda orientação, “envelopada na fórmula, parece mostrar o contrário: não somente a diversidade é contraditória com a repetição, como a repetição não aconteceria sem torção”. (Lucchelli, 2014b, pp. 14-15, tradução nossa).

Assim, no desdobramento de uma estrutura, existem mudanças reais. Lucchelli comenta que, “quando o estruturalismo se introduz na psicanálise, recoloca-se o trabalho de Freud concernente às relações entre a repetição e a variação”. (Lucchelli, 2014b, p.15, tradução nossa). A questão que se coloca é como

reencontrar a “variante catastrófica” que permite mudar o nível de organização da estrutura.

Lucchelli comenta que a influência de Lévi-Strauss no pensamento de Lacan foi demonstrada em 1953, data de sua conferência intitulada *O mito individual do neurótico* (Lacan, 1978/1980). Essa conferência explicita a teoria das transformações dos mitos. Lacan estaria, nesse momento, interessado em saber sobre a permanência não redutível de um resto que resiste a toda formulação?

Ainda com Lucchelli,

[...] a primeira aplicação lacaniana do formalismo de Lévi-Strauss, a saber, sua conferência *O mito individual do neurótico*, coloca esse resto como não incluído pela linguagem [...] Lacan corrige Lévi-Strauss ao mostrar que o formalismo não constitui uma única resposta a todos, mas mostra bem o irredutível que para ele resiste. (Lucchelli, 2014b, pp. 24-25, tradução nossa).

Na dita conferência, Lacan aborda o caso clínico de Freud “O Homem dos Ratos” e mostra como a história de seu pai se repete na sua vida fantasmática. Embora, nesse momento, sua teoria receba influência do estruturalismo de Strauss, ele não demorará a encontrar o seu limite e as suas limitações, sendo estas relativas à insuficiência do simbólico para tratar do real; do real pulsional, por exemplo.

3.2.2 *Leitura lacaniana do caso clínico do Homem dos Ratos*

É interessante observar a presença de Lévi-Strauss no texto lacaniano, ela se manifesta, sobretudo, a propósito da passagem do mito coletivo ao mito individual. O caso de Édipo é paradigmático da estrutura dos mitos, de modo que, na dita conferência, Lacan dirá que “um agrupamento de termos que se produz na primeira geração se reproduz na segunda, mas numa combinação transformada”. (Lacan, 1978/1980, p. 31).

Lacan dirá que “o mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma”. (Lacan, 1978/1980, p. 49). A verdade pode apenas se exprimir de um modo mítico.

Segundo o psicanalista, o mito exprime as relações características de um certo modo de ser humano em determinada época, e podemos encontrar sua função no próprio vivido de um neurótico. A originalidade do caso clínico o Homem dos Ratos consiste na constelação originária que presidiu ao nascimento do sujeito, ao seu destino, a saber, sua pré-história, as relações familiares fundamentais que estruturaram a união dos seus pais, que, por uma fórmula de transformação, aparecem

[...] como sendo o mais contingente, o mais fantasmático, o mais paradoxalmente mórbido do seu caso, a saber, o último estado de desenvolvimento da sua grande apreensão obsidiante, o cenário-imaginário ao qual chega como à solução da angústia ligada ao desencadear da crise. (Lacan, 1978/1980, p. 56).

Nas palavras de Lucchelli, “todas as particularidades dessa história constituem uma repetição mais ou menos característica do passado paterno. Mas o elemento essencial será justamente aquele que não se repete”. (Lucchelli, 2014a, p. 35, tradução nossa).

Lacan questiona clinicamente esta ideia da repetição a fim de mostrar como a repetição não se reduz simplesmente à repetição sintomática, que é a forma mais conhecida, mas por indicar também como ela pode trazer o novo a partir do momento em que ela está aberta à uma contingência. (Lucchelli, 2014a, p. 35, tradução nossa).

Assim, Lacan dirá que, no “Homem dos Ratos”, é possível reproduzir duas fases na estrutura do mito, correspondendo cada uma delas às gerações diferentes:

[...] a primeira fase corresponde à geração do pai de HR — é a constelação original que presidia ao nascimento do sujeito, ao seu destino... à sua pré-história — e a segunda corresponde à geração do próprio HR reproduzindo a estrutura da primeira, marcada embora por uma transformação. (Lacan, 1978/1980, p. 39).

Lacan denomina a estrutura mítica da primeira geração por “mito familiar”, e a segunda geração, por “mito individual”.

Segundo Lacan,

O que está na origem desta repetição da mesma estrutura mítica nos fantasmas do HR é a não resolução anterior da dívida do pai, tanto em relação ao Amigo como em relação à (sua) mulher rica [...] tudo se passa como se os impasses próprios da situação original se deslocassem para um outro ponto de organização mítica, como

se o que num sítio não está resolvido se reproduzisse sempre noutro. (Lacan, 1978/1980, pp. 41-42).

A propósito do mito familiar, Lacan fala que a constelação do sujeito é formada de um certo número de traços que especificam a união dos pais. No caso do Homem dos Ratos, o pai foi um suboficial, o casamento do pai foi feito por conveniência, e o prestígio situa-se do lado da mãe. Além disso, o pai teve aborrecimentos, no decorrer de sua carreira militar, e passou por um episódio de dívida financeira, cujo desenrolar o colocou numa posição de ter que reembolsar uma soma de dinheiro a um amigo.

Essa ideia de reembolso impõe-se para esse sujeito como um imperativo, que surge no psiquismo obsessivo, em contradição com o seu primeiro movimento expresso sob a forma de “não pagar”. Diz Lacan: “este cenário fantasmático apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico”. (Lacan, 1978/1980, p. 61).

Para compreender esse deslocamento dos impasses da situação original para outro ponto da organização mítica, Lacan explica que, na situação original, há uma dupla dívida. Há, por um lado, uma frustração e, por outro lado, uma dívida social nunca resolvida.

O elemento da dívida incide ao mesmo tempo em dois planos, e é justamente na impossibilidade de sobrepor esses dois planos que se joga todo o drama do neurótico. Ao tentar fazê-los coincidir, ele faz uma operação circular, nunca satisfatória, que não chega a fechar o seu ciclo. (Lacan, 1978/1980, p. 63).

Assim, o neurótico experimenta um duplo drama, cujo desdobramento narcísico exige, por um lado, a assunção da sua própria função social, isto é, de se tornar idêntico a si próprio e, por outro lado, um gozo pacífico e unívoco do objeto sexual.

Lacan chama a atenção para aquilo que se manifesta no obsessivo ser uma das atitudes que Hegel não desenvolveu na sua dialética do mestre e do escravo.

O escravo esquivou-se perante o risco da morte, no qual a oportunidade da dominação lhe era oferecida numa luta de puro prestígio. Mas uma vez que ele sabe que é mortal, sabe também que o mestre pode morrer. A partir daí, ele pode aceitar trabalhar para o mestre e renunciar ao gozo; e, na incerteza do momento em que chegará a morte do mestre, ele espera. (Lacan, 1978/1980, pp. 42-43).

E conclui: “e tal como na confrontação mestre-escravo, é na rivalidade edipiana ao pai, e no desejo da sua morte imaginária, que o homem se forma”. (Lacan, 1978/1980, p. 43). Por intermédio da rivalidade com o pai, o sujeito se liga a um valor simbólico.

Em relação ao desencadeamento da neurose e da crise do Homem dos Ratos, Lacan dirá que a cena da narração do suplício do criminoso (a saber, a introdução de um rato no ânus do criminoso), “a primeira audição dessa narrativa que provoca no sujeito um estado de horror fascinado, não desencadeia a sua neurose, mas atualiza-lhe os temas e suscita angústia”. (Lacan, 1978/1980, pp. 54-55). Trata-se de um fantasma absolutamente fascinante e que confere uma particularidade do caso, “cuja verdade, devido ao seu caráter discursivo, permanecerá velada sob as trevas de uma longa série de deduções”. (Lacan, 1978/1980, p. 55). A imagem do suplício engendrou uma espécie de temor, “a saber, que esse suplício pudesse um dia ser infligido às pessoas que lhe eram mais caras: a mulher pobre idealizada à qual ele dedica um amor e ao seu pai, reduzido a um personagem imaginado no além”. (Lacan, 1978/1980, p. 58).

Há ainda o elemento da dúvida que deve ser levado em conta na eclosão da neurose desse sujeito. Segundo Lucchelli,

Lacan insiste sobre esse ponto: o conflito mulher rica/mulher pobre foi reproduzido exatamente na vida do sujeito. E no momento de se confrontar com a escolha de seu pai, ele hesitará, e a dúvida se tornará um dos principais sintomas obsessivos de sua neurose. (Lucchelli, 2014b, p. 23, tradução nossa).

Assim, Lacan, ao revisitar o caso clínico freudiano, influenciado pela etnologia francesa, nos mostra as regras do funcionamento simbólico.

Nosso objetivo, a seguir, é mostrar a dimensão de substituição, ou seja, de metáfora, como isso aparece na leitura de Lacan sobre o complexo de Édipo, evidenciando que, em seu ensino, ele propõe a passagem do mito para a formalização do Nome-do-Pai, através dos matemas.

3.2.3 A formalização do Nome-do-Pai

Lacan (1957-1958/1999), em seu *O Seminário, livro 5, As formações do inconsciente*, formula que a entrada no Édipo não se efetua sem a intervenção da simbolização primordial da mãe. Trata-se de um momento em que a criança se encontra na posição de assujeitado à lei caprichosa materna, que opera aí nesse período pré-edipiano de uma forma voraz. Dizer que a criança está numa posição de assujeitado significa também dizer que seu desejo é o desejo da mãe. Lacan conceitua como o “desejo de Outra coisa que não satisfaz meu próprio desejo e que começa a palpitar para a vida. Trata-se de uma relação de miragem pela qual o ser primordial antecipa a satisfação de seus desejos esboçados pelo outro”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 188).

Abre-se aí uma dimensão pela qual se inscreve virtualmente o que a própria mãe deseja, e isso comporta para a criança um para-além, ou seja, a mãe deseja outra coisa que não seja satisfazer meu desejo. Portanto, essa relação de miragem, abre para a criança um enigma quanto ao desejo materno que é formulado na expressão: *o que queres?*

Esse momento primordial com a mãe revela a existência de uma ordem simbólica da qual a mãe depende e permite certo acesso ao objeto de seu desejo, que é o falo. Lacan dirá que, “para atingir o desejo da mãe, que comporta um para-além, é necessária uma mediação, que é dada pela posição do pai na ordem simbólica”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 190). O pai tem aí uma função de privar a mãe do objeto de seu desejo, a saber, o objeto fálico. Assim, o desfecho favorável ou desfavorável do Édipo gira em torno de três planos: o da castração, o da frustração e o da privação.

No nível da privação, o pai priva a mãe daquilo que ela não tem. E é então, “sob o plano da privação da mãe, que, em um momento da evolução do Édipo, coloca-se para o sujeito a questão de aceitar, de registrar, de simbolizar, ele mesmo, de dar valor de significação a essa privação da qual a mãe revela-se objeto”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 191).

Citamos Lacan,

A experiência prova que, na medida em que a criança não aceita a privação do falo efetuada na mãe pelo pai, ela mantém em pauta — a correlação se fundamenta na estrutura — uma certa forma de identificação com o objeto da mãe, este objeto que lhes apresento desde a origem como um objeto-rival, para empregar a palavra que surge aí, e isso ocorre, quer se trate da fobia, da neurose ou da perversão. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 192).

A não aceitação da privação comporta uma pergunta em cada caso particular: “qual é a configuração especial da relação com a mãe, com o pai e com o falo que faz com que a criança não aceite que a mãe seja privada, pelo pai, do objeto de seu desejo”? (Lacan, 1957-1958/1999, p. 192). As configurações da relação com a mãe, ao pai e ao falo têm um ponto nodal para a criança, cuja questão que se coloca é ser ou não ser, ter ou não ter o falo. Nesse momento, a criança está numa posição de escolha, entre aspas, “porque o sujeito é tão passivo quanto ativo nisso, pela simples razão de que não é ele quem manipula as cordinhas do simbólico”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 192).

Lacan chama a atenção para o fato de que essa escolha é diferente daquela de ter ou não ter um pênis, aí, entre essas duas escolhas, está o complexo de castração. “Aquilo de que se trata no complexo de castração nunca é articulado e se faz quase completamente misterioso”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 192). Porém é dele que dependem esses dois fatos: de um lado, o menino se transforma em homem e, do outro lado, a menina se transforma em mulher, em ambos os casos, a questão de ter ou não ter é regida por intermédio da castração.

Isso supõe que, para tê-lo, é preciso que haja um momento em que não se tem. Não chamaríamos o que está em jogo de complexo de castração se isso não pusesse em primeiro plano que, para tê-lo, primeiro é preciso que tenha sido instaurado que não se pode tê-lo, de modo que a possibilidade de ser castrado é essencial na assunção do fato de ter o falo. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 193).

Por conseguinte, é importante desvincular a noção de falo da noção de pênis, e Lacan (1956-1957/1995) fará essa distinção em *O Seminário, livro 4, A relação de objeto*. Ele sublinha que Freud, em seu artigo “O fetichismo”, mostra que o fetiche é o símbolo de alguma coisa, e essa alguma coisa é o pênis. Porém, imediatamente depois, Freud enuncia que não se trata de um pênis qualquer, “o pênis de que se trata não é o pênis real, é o pênis na medida em que a mulher o tem — isto é, na medida em que ela não o tem”. (Lacan, 1956-1957/1995a, p. 154). Lacan então explicita que a diferença é a seguinte:

[...] não se trata em absoluto de um falo real na medida em que, como falo real, ele exista ou não exista, trata-se de um falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência, ausência funcionando como tal. [...] tudo o que se pode transmitir na troca simbólica é sempre alguma coisa que é tanto ausência quanto presença. Ele é feito para ter essa espécie de alternância fundamental, que faz com que tendo aparecido num ponto, desapareça, para reaparecer num outro. Em outras palavras, ele circula, deixando atrás de si o signo de sua ausência no ponto de onde vem. Em outras palavras ainda, o falo em questão é um objeto simbólico. (Lacan, 1956-1957/1995a, pp. 154-155).

Ainda, no seminário citado, podemos compreender essa distinção entre o falo e o pênis, no momento em que Lacan propõe uma articulação entre as noções de privação, frustração e castração, os agentes, pai real, mãe simbólica e pai imaginário, e os objetos, imaginário, real e simbólico. Lacan enfatiza que, no momento pré-edipiano, a mãe aparece como objeto simbólico e como objeto de amor; entretanto, algumas particularidades surgem na relação entre a mãe e a criança, que frustram esse amor, e a mãe objeto de amor pode ser a cada instante a mãe real. “É na relação com a mãe que a criança experimenta o falo como o centro do desejo dela. E ela própria se situa ali em diferentes posições pelas quais é levada a manter, isto é, a tapear o desejo da mãe”. (Lacan, 1956-1957/1995c, p. 230). Em outras palavras, nessa situação, a criança atesta à mãe que pode satisfazê-la. Lacan elucida que não é possível articular a incidência da castração sem isolar a noção de privação, pois o que ele chama de privação é da ordem de um furo no real. Assim, no momento em que se fala de privação, o objeto de que se trata é o pênis. “Quanto à castração, na medida em que ela é eficaz, experimentada, presente na gênese de uma neurose, ela incide sobre um objeto imaginário”. (Lacan, 1956-1957/1995c, p. 224).

Na lógica estrutural do Édipo lacaniano, haveria então que se considerar as funções do pai articuladas às operações de castração, privação e frustração, e aí é possível identificar as funções do pai real, do pai simbólico e do pai imaginário. O pai simbólico é inacessível, instala-se de modo mítico, como o mito de *Totem e tabu*, e mantém-se como significante. O pai imaginário é o pai temeroso, que, na relação imaginária, aparece nas versões da agressividade e de identificação. O pai real é aquele que intervém como o agente da castração.

Lacan aborda o caso clínico de Freud, o caso Dora, servindo-se da noção de “carência paterna”. Ele mostra que o pai de Dora aparece em uma posição de carência fálica, ele não dá o objeto faltoso porque não o tem. Essa situação aponta

uma inversão na função do pai como aquele que dá simbolicamente o objeto faltoso. Lacan então nos mostra a saída de Dora; ela permanece ligada a esse pai de quem não recebe simbolicamente o dom viril. O amor que ela tem por esse pai é correlativo à diminuição deste. Lacan conclui que o que intervém na relação de amor só vale como signo. “Ou, para ir mais adiante, não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem”. (Lacan, 1956-1957/1995b, p. 142).

Tem-se aí, nesse enunciado lacaniano, um contraponto à teoria sociológica do dom, tal como abordamos, através da lei da reciprocidade. Para Lacan, “quando se trata do dom entre dois sujeitos, o ciclo de dons vem ainda de outra parte, pois o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo, em troca de nada. O *nada por nada* [grifo do autor] é o princípio da troca”. (Lacan, 1956-1957/1995b, p. 142).

Lacan dirá que aquilo a que Dora se apega é o que é amado por seu pai numa outra, na medida em que ela não sabe o que é. “Isso está em conformidade com o que é suposto por toda teoria do objeto fálico, a saber, que o sujeito feminino só pode entrar na dialética da ordem simbólica pelo dom do falo”. (Lacan, 1956-1957/1995b, p. 144).

Ele mostra, em sua leitura de Dora, que ela se revolta com seu lugar de objeto de troca, em que é colocada no circuito entre o Sr. K., Sra. K. e seu pai. Ela se revolta e começa a dizer: *meu pai me vende a um outro*. Lacan comenta que é isso que acontece na troca de laços de aliança, tal como demonstrou Lévi-Strauss: *eu recebi uma mulher e devo uma filha*, este é o princípio da instituição da troca e da lei. Segundo o psicanalista, a mulher só pode viver essa situação sentindo-se reduzida, pura e simplesmente, ao estado de objeto.

Lacan (1957-1958/1999) tece outras elaborações sobre o Édipo em *O Seminário, livro 5, As formações do inconsciente*, que ora apresentamos. Em algum momento, é preciso que o pai intervenha como personagem real, revestido de um símbolo. O pai entra em jogo como portador da lei, como proibidor do objeto que é a mãe. “Sabemos que a função do pai, o Nome-do-Pai, está ligada à proibição do incesto, mas ninguém jamais pensou em colocar no primeiro plano do complexo de castração o fato de o pai promulgar a lei da proibição do incesto”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 194). Essa função de legislador acontece culturalmente; no complexo de Édipo o pai é investido pelo significante.

Lacan designará de lei aquilo que se articula no nível do significante. Ele não diz que uma pessoa deva ocupar o lugar da lei, mas qualquer coisa que autorize o texto da lei. Isso que autoriza o texto da lei, ele nomeia por Nome-do-Pai, ou seja, o pai simbólico. Esse significante que promulga a lei tem o valor zero na construção estruturalista e, na teoria freudiana, aparece como o pai morto originário das organizações sociais.

Lacan faz um giro teórico e enuncia que o pai é uma metáfora que substitui o significante materno, para que se produza uma significação nova, a saber, o falo.

O que é essencial para a estruturação subjetiva edipiana é que a mãe consinta que a palavra do pai apareça aí como mediador enunciando a lei. “A mãe funda o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, puramente e simplesmente a lei como tal”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 197). O pai é, portanto, como Nome-do-Pai, aquele que enuncia a lei, e é nisso que ele é ou não aceito pela criança como aquele que priva ou não priva a mãe do objeto de seu desejo.

O Édipo se constrói, então, em três tempos: *i)* um primeiro tempo, em que a criança busca poder satisfazer o desejo de sua mãe. Nessa primeira etapa, o sujeito se identifica no espelho àquilo que seria o objeto de desejo de sua mãe, etapa fálica primitiva; *ii)* um segundo tempo, em que, sob o plano imaginário, o pai intervém como aquele que priva a mãe. É um estado nodal e negativo porque desloca o sujeito de sua identificação e ao mesmo tempo é a primeira aparição da lei sob o fato de que a mãe é dependente de um objeto, que não é simplesmente objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem. Lacan nos mostra que a interdição aí recai sobre a mãe e não sobre a criança, tal como Freud formulou. A eficácia desse tempo dependerá da importância que a mãe concebe à palavra do pai. Trata-se aqui, então, de uma relação à palavra do pai e não ao pai. *iii)* É um terceiro tempo, que é tão importante quanto o segundo, porque é dele que depende a saída do Édipo. Nessa etapa, a função do pai não é apenas de interdição, mas de ser portador do falo. Ele intervém no terceiro tempo como aquele que tem o falo e não como aquele que é. A identificação ao pai acontece no terceiro tempo, essa identificação introduz a formação do Ideal do eu. Conforme Lacan,

[...] no terceiro tempo, o pai intervém como real e potente. Esse tempo se sucede à privação, ou à castração, que incide sobre a mãe, a mãe imaginada, no nível do

sujeito, em sua própria posição imaginária, a dela de dependência. É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é interiorizado pelo sujeito como Ideal do eu, e que a partir daí, não esqueçamos, o complexo de Édipo declina. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 201).

Dizer que o Édipo declina não é dizer que o menino vá tomar posse de todos os seus poderes sexuais e exercê-los, muito pelo contrário, ele decai das funções que havia começado a despertar e ganha um título que ele guarda no bolso, um título de virilidade, do qual ele fará uso no momento oportuno. Lacan destaca que, “na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos sua própria metáfora”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 201). Para a mulher, o desfecho é diferente. “Ela não tem de fazer essa identificação nem guardar esse título de direito à virilidade. Ela, a mulher, sabe onde ele está, sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem”. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 202).

Entretanto, é em *O Seminário, livro 7, A ética da psicanálise* que temos detalhadamente a noção de que Lacan (1959-1960/2008) se apoia no mito, na versão da tragédia. O personagem de Édipo quer saber, quer saber do enigma da esfinge que ele tem que resolver, e ele vai até o final na busca desse saber. Lacan nos mostra, então, o que está no centro da ação trágica, é que “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia”. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 306). Essa é a leitura de Lacan sobre a posição de todos os heróis, “eles são levados a um extremo que a solidão definida em relação ao próximo está longe de esgotar. Trata-se de outra coisa — são personagens situados de saída numa zona limite entre a vida e a morte”. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 321).

Lacan nos dirá que o *Édipo Rei* não é marcado por essa posição, isso se aplica ao *Édipo em Colona*,

A última peça de Sófocles — Édipo lança sua maldição derradeira sobre seus filhos, aquela que engendra a sequência catastrófica onde se escreve *Antígona*. A peça acaba com a maldição terminal de Édipo — *Oh, jamais ter nascido* — como falar de conciliação num tal registro? (Lacan, 1959-1960/2008, p. 297).

Essa breve retomada da dimensão da tragédia nos endereça a um enunciado lacaniano segundo o qual o acesso ao saber sempre se paga com uma libra de carne.

3.2.4 Os limites do estruturalismo e da relação de Lacan com Lévi-Strauss

Embora Lacan tenha sido influenciado pelo estruturalismo, dele se afasta. Esse afastamento refere-se à sua concepção de sujeito afetado pela estrutura e a seu percurso teórico privilegiando o registro do Real, que rechaça a simbolização e se inscreve na estrutura sob a forma de um furo; assim, nem tudo será simbolizável, inteligível, dizível.

Lacan fará uma crítica a Lévi-Strauss, chamando sua teoria por aquilo que ele designa de *materialismo primário*. Para Lévi-Strauss, o significante que permite o exercício do pensamento simbólico está dotado de um valor zero. A obra de Zafiropoulos, *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, nos auxilia a elucidar o tensionamento entre os teóricos. De acordo com Zafiropoulos,

[...] ao ler Freud com Lévi-Strauss, é fácil indicar, então, que o pai morto freudiano é a *instituição zero* [grifo do autor] que permite o exercício do pensamento simbólico das neuroses, assim como o funcionamento de suas sociedades. Lévi-Strauss põe em série os nomes do pai dessas sociedades (os nomes do espírito das coisas, o *mana*, a *orenda*, etc.). (Zafiropoulos, 2006, p. 258. tradução nossa).

Para Lacan, há uma falta no lugar do Outro. E, em seu texto “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (Lacan, 1960/1998), ele irá escrever essa falta pela álgebra $S(\mathcal{A})$, em que se lê: significante de uma falta no Outro. Para ele,

estando a bateria de significantes, tal como é, por isso menos completa, esse significante só pode ser um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um $(- 1)$ no conjunto dos significantes. (Lacan, 1960/1998, p. 833).

Na falta desse significante, todos os demais não representariam nada.

Ainda, nas palavras de Lacan,

Observemos realmente o que faz objeção a conferirmos a nosso significante $S(\mathcal{A})$ o sentido de *Mana* [grifo do autor] ou de qualquer um de seus congêneres. É que não podemos contentar-nos em articulá-lo a partir da miséria do fato social, ainda que acuado num pretense fato total. Sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer nisso o efeito de um símbolo zero. Mas é do significante da falta desse símbolo zero, antes, que nos parece tratar-se em nosso caso. E foi por isso que indicamos, mesmo com o risco de cair em algum desagrado, até que

podemos levar o desvio do algoritmo matemático para nosso uso: o símbolo $v-1$, ainda grafado i na teoria dos números complexos, evidentemente, só se justifica por não aspirar a nenhum automatismo em seu subsequente. (Lacan, 1960/1998, p. 835-836).

A leitura que Zafiropoulos faz dessa formulação lacaniana é que, “para Lacan, é preciso colocar esse significante de exceção, não na categoria dos valores zeros, mas na dos valores imaginários destacados pela teoria dos números complexos: $i = v-1$. (Zafiropoulos, 2006, p. 260, nossa tradução).

A crítica de Lacan a Lévi-Strauss se inicia então com a demonstração de um furo no Outro $S(\mathbb{A})$, e, em *O Seminário, livro 10, A angústia*, na aula intitulada “Do cosmo à *Unheimlichkeit*” (Lacan, 1962/2005b), ele retoma essa formulação para mostrar que as leis no mundo não são homogêneas.

Destacamos alguns pontos abordados por Lacan nessa aula e que introduzem sua oposição a Lévi-Strauss. Ele aponta o que Lévi-Strauss chama razão analítica e razão dialética; apresenta a primazia que Lévi-Strauss concerne à razão analítica. Trata-se de uma homogeneidade no funcionamento da estrutura, o da combinatória, que se aproxima da própria estrutura do cérebro, segundo a chamada forma materialista, no sentido do século XVIII.

Lacan retirou de Freud, de sua *Interpretação dos sonhos*, o conceito de inconsciente como o lugar de uma outra cena. E diz:

Ora, a dimensão da cena, em sua separação do local — mundano ou não, cósmico ou não — em que está o espectador, está aí para ilustrar a nossos olhos a distinção radical entre o mundo e esse lugar onde as coisas, mesmo que sejam as coisas do mundo, vêm a se dizer. Todas as coisas do mundo vêm colocar-se em cena segundo as leis do significante, leis que de modo algum podemos tomar de imediato como homogêneas às do mundo. (Lacan, 1962/2005b, p. 43).

O psicanalista dirá então que o esforço de Lévi-Strauss para homogeneizar o que ele chama de discurso da magia com o discurso da ciência é contrário ao que se observa em psicanálise. Para Lacan,

Portanto, primeiro tempo, o mundo. Segundo tempo, o palco em que fazemos a montagem do mundo. O palco é a dimensão da história. A história tem sempre um caráter de encenação. [...] Uma vez que o palco prevaleceu, o que acontece é que o mundo é inteiramente montado nele. [...] A partir daí, pode-se levantar a questão de saber o que o mundo deve ao que lhe é devolvido por esse palco. Tudo o que temos chamado de mundo ao longo da história deixa resíduos superpostos, que se acumulam sem se preocupar minimamente com as contradições. O que a cultura nos

veicula como sendo o mundo é um empilhamento, um depósito de destroços de mundos que se sucederam e que, apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de todos nós. (Lacan, 1962/2005b, p. 43).

Assim, na visão de Lacan, a coexistência de modos cósmicos manifesta a heterogeneidade, na qual a cena faz subir o mundo. Zafiropoulos comenta que Lacan percebe o mundo, do ponto de vista do sujeito, como a-cósmico, desde o seminário sobre a identificação, com sua versão do objeto do desejo, a do objeto *a*. Para o psicanalista,

nesse momento, então, Lacan acentua a diferença, ao dividir o mundo e a encenação freudiana, para aquele que resulta da eficácia de um objeto real que estrutura desde o ex-mundo, a relação fantasmática do sujeito do inconsciente com o mundo. (Zafiropoulos, 2006, p. 263, tradução nossa).

Aparece aí, nesse contexto, a noção de objeto *a*, que é muito importante no ensino lacaniano. A formulação de uma definição sobre essa noção não é uma tarefa simples, devido à diversidade de caminhos que se abrem diante dessa terminologia. Iremos conceber uma definição a partir das formulações presentes em *A angústia* e que se articulam com a discussão que apresentamos até o momento, que é a concepção lacaniana sobre a constituição subjetiva. É importante lembrar que tal seminário é ainda caracterizado pelo retorno de Lacan a Freud. Na nossa apresentação sobre a formalização do Nome-do-Pai, mostramos toda a trama que se abre para o sujeito frente ao desejo do Outro e que se expressa nas questões *O que o Outro quer? O que ele quer de mim?* Essas questões se introduzem no jogo dialético do desejo e se atam à outra problemática que é a da identificação imaginária. A angústia aparece no momento em que o sujeito se vê alienado no desejo do Outro.

O Outro concerne a meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe. É no nível do que lhe falta e do qual ele não sabe que sou implicado da maneira mais pregnante, porque, para mim, não há outro desvio para descobrir o que me falta como objeto de meu desejo. (Lacan, 1962/2005b, p. 32-33).

Ao propor a inscrição do sujeito no campo do Outro, tomado no lugar do significante, Lacan dirá que o sujeito aparece aí dividido e que dessa operação de divisão, por ser correlata à entrada na linguagem, permanece um resíduo. Esse resto que não entra no domínio do simbólico é o objeto *a*. No sentido lacaniano, o

sujeito tem acesso a seu desejo por mediação do desejo do Outro. Conforme Lacan, “escrevi a relação do desejo do Outro, $d(\mathcal{A})$, com a imagem-suporte desse desejo, que não hesito em escrever como $i(a)$ ”. (Lacan, 1962/2005b, p.34). Portanto, o desejo se concebe como desejo na medida em que sua imagem-suporte é equivalente ao desejo do Outro. A álgebra $i(a)$ que Lacan escreve “pode ser a imagem especular, mas certamente que é uma imagem — aqui é a fantasia”. (Lacan, 1962/2005b, p. 34).

O que há de fundamental aí na relação imaginária é que nem todo investimento libidinal passa por essa imagem, ou seja, o falo aparecerá com a forma de uma falta um - φ . Diz Lacan, “o falo está cortado da imagem especular”. (Lacan, 1962/2005b, p. 49). Assim, “existe a identificação com $i(a)$, a imagem especular, tal como esta nos é dada por ocasião da cena dentro da cena, e existe a identificação mais misteriosa, cujo enigma começa a ser desenvolvido aí, com o objeto do desejo como tal, a ”. (Lacan, 1962/2005b, p. 46). Prossegue:

[...] esses dois pilares, $i(a)$ e a , são o suporte da função do desejo. [...] o que o homem tem diante de si nunca é senão a imagem virtual. [...] O a , suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo. [...] quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. [...] a angústia surge quando um mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar do objeto do desejo, não importa o quê. (Lacan, 1962/2005b, p. 51).

Lacan indicará, então, seguindo em *O Seminário, livro 10, A angústia*, em sua aula intitulada “Ele não é sem tê-lo”, que “o problema está na entrada do significante no real e ver como disso nasce o sujeito”. (Lacan, 1963/2005d, p. 100). Podemos acompanhar aí suas elaborações concernentes ao modo como esse significante toca o corpo:

Quando essa imagem especular que temos diante de nós, que é nossa altura, nosso rosto, nosso par de olhos, deixa surgir a dimensão de nosso próprio olhar, o valor da imagem começa a se modificar — sobretudo quando há um momento em que o olhar que aparece no espelho começa a não mais olhar para nós mesmos. *Initium*, aura, aurora de um sentimento de estranheza que é a porta aberta para a angústia. (Lacan, 1963/2005d, p. 100).

Essa experiência no espelho conduz Lacan ao questionamento “como se dá essa transformação do objeto que, de um objeto situável, reconhecível e intercambiável, cria essa espécie de objeto privado e incomunicável, mas

dominante, que é nosso correlato na fantasia”? (Lacan, 1963/2005d, p. 100). Para responder a essa questão, ele retoma o uso que fez, em outro momento, da relação entre o sujeito e o falo: “*ele não é sem tê-lo* [grifo do autor]. Essa relação do não ser sem ter não significa que saibamos de que objeto se trata”. (Lacan, 1963/2005d, p. 100). Lacan demonstra que o falo tem aí uma função que aliena o sujeito na troca.

Na troca social, o sujeito masculino circula, reduzido a ser portador do falo. É isso que torna a castração necessária numa sociedade socializada, onde há proibições, sem dúvida, mas há também, e acima de tudo, preferências, como nos assinalou Claude Lévi-Strauss. O verdadeiro segredo, a verdade de tudo que ele faz girar na estrutura em torno da troca das mulheres, é que, por trás da troca das mulheres, os falos vêm satisfazê-las. Não convém que vejamos que é o falo que está em causa. Quando o vemos, angústia. [...] No campo da posse existem dois tipos de objetos — os que podem ser partilhados e os que não podem [...]. O falo [...] seus equivalentes [...] o cíbalo, o mamilo [...] quando entram no campo da partilha e se tornam reconhecíveis têm o *status* de angústia. [...] Estes objetos anteriores à constituição do objeto comum, do objeto comunicável, do objeto socializado: eis do que se trata no *a*. (Lacan, 1963/2005d, p. 101-103).

A concepção lacaniana da angústia, seu entrelaçamento no jogo dialético do desejo, e a formulação da noção de objeto *a*, como algo que resta não simbolizado, separam Lacan de Lévi-Strauss e do estruturalismo.

Nas palavras da psicanalista Márcia Rosa,

Lacan se orienta pelo real, mais além da armadura do amor ao pai, que é um amor ao pai enquanto pai morto, que é o pai no sentido edipiano, um pai que proíbe, apaga um acesso ao gozo. Todo esforço de Lacan a partir do seminário o *Avesso* e o *Semblant* é para logicizar a psicanálise, que nos permite operar mais além das construções míticas e entrar nos mitos contemporâneos. (Rosa, 2018a, s/p).

No item a seguir, pesquisaremos os avanços na teoria lacaniana que permitem circunscrever o limite do recurso ao Édipo e da lógica edipiana quando organiza os assuntos de família. Pretendemos recuperar o fio condutor desse capítulo que foi traçado nas questões “A família é necessariamente edipiana?” “A família contemporânea está sustentada no amor ao pai?”.

3.3 Rumo a uma logicização da psicanálise

Em seu primeiro ensino, Lacan se serve da metáfora paterna para conjugar o Édipo e a castração, momento em que ele formula uma questão em seu texto “A significação do falo” (Lacan, 1958/1998): “qual o vínculo entre o assassinato do pai e o pacto da lei primordial, se nele está implícito que a castração consiste na punição pelo incesto?” Ele assinala, nesse texto, como foi importante promover a noção de significante oposta à de significado e demonstrar a função que o significante tem na condição humana, desvinculado de qualquer posição culturalista. “Não se trata da relação do homem com a linguagem como fenômeno social.” (Lacan, 1958/1998, p. 696). Trata-se, explica o psicanalista, de encontrar, nas leis que regem essa outra cena, a do inconsciente, os efeitos determinados pelo duplo jogo da combinação e da substituição no significante, segundo as vertentes geradoras de significado constituídas pela metáfora e pela metonímia. Assim, em sua noção de sujeito, há algo da dimensão de que “isso fala no Outro”, isto é, “se isso fala no Outro, quer o sujeito ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante”. (Lacan, 1958/1998, p. 696). Lacan esclarece que o “falo tem essa função de designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante”. (Lacan, 1958/1998, p. 696-697).

Adiante, em seu ensino, ele situa o objeto *a* no centro de sua teoria. Avançando um pouco mais em *O Seminário, livro 10, A angústia*, destacamos um ponto de virada lógica em sua teoria. Lacan anuncia que pretende ir além daquilo que ele já havia concebido sobre o objeto *a*, sob a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), isto é, das coordenadas possíveis entre o sujeito e esse objeto do desejo, expressa na fantasia. Ele então apresenta uma virada teórica ao formular que “esse objeto deve ser concebido como a causa do desejo, o objeto está *atrás* [grifo do autor] do desejo”. (Lacan, 1963/2005b, p. 115). Ao abordar esse objeto desse modo, Lacan propõe um pensamento epistêmico distante de qualquer intencionalidade desejante, tal como ele havia anteriormente concebido, e formaliza que o objeto se situa em um espaço exterior a qualquer interiorização, pertencendo à ideia de causa.

E para articular essa virada lógica na teoria lacaniana com a questão do pai, ponto central em nossa pesquisa, servimo-nos do texto da psicanalista Esthela Solano-Suárez (2006), “O objeto causa do desejo e o pai”. A autora sublinha que o objeto *a* tomado como noção de causa permite subverter o lugar do pai e a relação do pai com o objeto do desejo, tal como Freud formulou em *Édipo* e *Totem e tabu*. Comenta Solano que, “na teoria freudiana, é o pai quem traça o caminho do desejo e da lei e se desejamos é porque o objeto está interditado”. (Solano-Suárez, 2006). É essa questão que se abre para o neurótico, a saber, o objeto como objeto desejado encontra-se no campo do Outro.

Desse modo, Lacan lê o caso Dora e nos mostra que o objeto visado em seu desejo, ela o faz por procuração. A título de ilustração, retomamos um pouco a leitura de Lacan (1969-1970/1992) sobre Dora, em *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*. O ponto-pivô desse caso é que o pai de Dora é um homem castrado, quanto à sua potência sexual, ele é muito doente, mas ele desempenha o papel-mestre no discurso de Dora. A propósito de Dora, sua manobra consiste em dar valor ao Sr. K., como aquele que tem o órgão, mas ela se esquivava dele nas ocasiões em que é abordada por ele; Lacan conclui então que Dora toma o Sr. K. como terceiro na relação, “para que uma outra a prive dele”. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 100). Essa outra, a Sra. K., “é aquela que pode sustentar o desejo do pai idealizado, mas também conter em si o fiador, por assim dizer, e disso ao mesmo tempo privar Dora, que se encontra assim duplamente excluída de sua presa”. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 101). Lacan comenta que, quando o Sr. K. diz a Dora “*Minha mulher não é nada para mim*”,

[...] nesse momento, o gozo do Outro se oferece a ela, e ela não o quer, porque o que quer é o saber como meio de gozo, mas para fazê-lo servir à verdade, à verdade do mestre que ela encarna, enquanto Dora [...] e essa verdade é que o mestre é castrado. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 101).

O caso evidencia que o objeto interditado pela lei é um objeto visado pelo desejo. Solano-Suárez ressalta que é aí que Lacan opera uma torção, “a fim de demonstrar que não é a interdição que engendra a operação do desejo, mas sim o objeto *a* que, como causa, é responsável pelo desejo”. (Solano-Suárez, 2006). A localização desse ponto teórico é importante em nossa pesquisa e a retomaremos

em nosso quarto capítulo, no momento em que abordaremos o pai como aquele que deseja e que toma a mulher como objeto causa de seu desejo.

A partir daí Lacan (1969-1970/1992) dirá que Freud se enganou em substituir o saber que recolheu de suas pacientes histéricas pelo mito de Édipo. Em *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*, ele dirá que os mitos freudianos são “histórias romanceadas” de Freud e lança uma pergunta aos analistas: “que lugar tem numa análise a referência ao complexo de Édipo”? Ele responde afirmando que os analistas criam elucubrações extraordinárias concernentes a pais combinados. E deixa transparente sua posição:

Os pais combinados, isto não existe — há o pai, por um lado, e a mãe por outro, como também o sujeito, isto não existe, ele está igualmente dividido em dois, como é barrado, como, em suma, é a resposta que meu grafo designa na enunciação, isso questiona seriamente que se possa apostar tudo ou nada do mais-de-gozar com a vida eterna. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 104-105).

Lacan então aponta que, para Freud, o Édipo e a histeria são solidários do amor ao pai, que é também um amor à verdade. Ele rompe com o aspecto religioso da psicanálise e formula que o pai, desde a origem, é castrado.

Em sua única lição em *O Seminário Nomes-do-Pai*, ele dirá que “é necessário colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem, que é a função do nome próprio”. (Lacan, 1963/2005e, p. 75). É importante elucidar que o nome próprio a que Lacan se refere não é o nome próprio do pai. “Ele é o nome próprio ao pai como nome, nomeado e também nomeante, e o nome do conjunto dos nomes do pai.” (Porge, 1998a, p. 9). Lacan introduz aí a incidência do nome na tradição judaico-cristã e diz: “esta, com efeito, não é a do gozo, mas do desejo de um Deus, que é o Deus de Moisés”. (Lacan, 1963/2005e, p. 76). O psicanalista nos mostra como Deus se anunciou a Abraão, Isaac e Jacó, através do Nome *El Shaddaí*, como aquele que promete e que faz passar por seu nome uma certa aliança, que é transmissível de uma única forma, pela *baraka* paterna.

Éric Laurent (2006a) esclarece a distinção entre a linhagem totêmica e a função do nome em um congresso em New York.

O totem nomeia uma descendência pela identificação a um nome, descendência sem fim, animal, enquanto que a *Akedah*, ela supõe um nome que se sustenta apenas pela eficácia do seu dizer. Ele se sustenta na particularidade de uma relação. A partir deste segundo momento, a *Akedah* encarna a eficácia do dizer de Deus através da

intervenção do anjo. O anjo é o poder da palavra em si mesma, que diz não à linhagem totêmica ideal. Neste sentido, diz Lacan, aquele que é sacrificado é o pai totem. A operação produz um resto, um pedaço do carneiro que subsiste, seu chifre, que se transformará em instrumento ritual do *chofar*. É o resto da operação de substituição. A descendência de Abraão não tem, então, mais nada de animal. É uma descendência ligada a um ato de fala, à transmissão de uma bênção, a *baraka*, que faz com que o pai transmita ao filho a eficácia de um dizer, na sua particularidade. (Laurent, 2006a s/p).

Lacan explica que, ao se valer do totem, o homem vai buscar para si ancestrais honrados, e que o carneiro precipita-se para o local do sacrifício porque Deus o designou para ser sacrificado no lugar do filho de Abraão. Segundo Lacan, “marca-se aqui o gume da faca entre o gozo de Deus e o que, nessa tradição, presentifica-se como seu desejo. Aquilo de que se trata de provocar a queda é a origem biológica”. (Lacan, 1963/2005e, p. 85).

Essa função do pai como aquele que nomeia reaparece na teoria lacaniana em sua “Nota sobre a criança” (1969). Ele aborda aí a importância de ter alguém na família que ocupe o lugar da transmissão do desejo e do nome para que o desejo não porte a marca do anônimo. O psicanalista não fala de uma família formada por um casal, homem-mulher, mas que tenha um nome que seja o vetor de uma encarnação da Lei no desejo. Para Lacan, a função da mãe é de ter um interesse particularizado pelo filho, nem que seja por intermédio de suas próprias faltas. E a função do pai é a de nomear. Mas há aí o irreduzível dessa transmissão.

Rosa (2018a), em seu seminário *Por onde andarão as histéricas de outrora?* proferido na Escola Brasileira de Psicanálise - MG, aborda o limite lacaniano do recurso ao mito. Em suas palavras, na medida em que Lacan se orienta pelo real, mais além da armadura do amor ao pai, que é um amor ao pai enquanto pai morto, que é o pai no sentido edípiano, um pai que proíbe, apaga um acesso ao gozo,

Lacan vai produzir outra figura de pai, que é um pai que nomeia o objeto que lhe causa o desejo. A partir do seminário *A angústia*, um pai na sua função de existência e na sua função nomeante, o pai é aquele que sabe a qual objeto seu desejo se refere e isso é possível ser historicizado. Essa seria a função paterna lida por Lacan. E que no Seminário 22 será formulado por Lacan como pai da perversão “o pai que só é dito com respeito se tomar uma mulher como causa do desejo”. Não se tem aí o pai edípiano. (Rosa, 2018a).

Lacan, em *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse semblante*, demonstra um ar crítico em relação à sua própria teoria; ele nos apresenta novas

formulações, e estas estão carregadas de originalidade. Seguiremos um fio que nos pareceu importante para o avanço de nossa pesquisa. Lacan enuncia aí que há um limite imposto ao discurso quando se trata da relação sexual. Para demonstrar o que se desenha nessa formulação, ele retoma a questão do falo e o caracteriza não como o significante da falta, mas como aquilo que nada diz, ou seja, aquilo de que não sai nenhuma palavra. Lacan relembra que, em algum momento de sua teoria, ele escreveu que o Nome-do-Pai é o falo.

O certo é que ele é o falo, sem dúvida, mas é também o Nome-do-Pai. O chamado Pai, o Nome-do-Pai, se esse é um nome que tem eficácia, é preciso que alguém se levanta para responder [...] Mas quando a histérica o chama se trata é de que alguém fala. (Lacan, 1971/2009a, p. 161).

Lacan lembra que foi preciso o discurso analítico para que se indagasse: O que é um Pai? Ele diz que Freud não hesitou em articulá-lo a um nome que implica lei. Mas, na experiência analítica, o pai é um referencial. “O pai é não apenas castrado, mas castrado justamente a ponto de ser apenas um número. Isso é indicado com perfeita clareza nas dinastias [...] é assim que a coisa se passa: Jorge I, Jorge II, Jorge IV.” (Lacan, 1971/2009a, p. 162). A série paterna é numerável porque há um ponto de partida designado pela função paterna no zero. Nessa mesma lógica, ele dirá que, quanto àquilo que concerne à mãe como produção, não há dúvida. “A mãe, em sua linhagem, eu diria, é inumerável [...] não há dúvida sobre quem é a mãe [...] não pode ser numerada porque não há ponto de partida.” (Lacan, 1971/2009a, p.162).

O psicanalista desenvolve essa perspectiva do que se passa com o pai e defende a tese de que os mitos do pai são o enunciado neurótico da castração. Nesse momento, ao invés de dizer de castração, ele vai se referir a essa hiância, criando o aforismo “não há relação sexual”. Encontramos, então, em *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse semblante* uma ênfase na impossibilidade da escrita da relação sexual e um movimento com o intuito de inaugurar o traçado da lógica, visto que “a lógica porta a marca do impasse sexual”. (Lacan, 1971/2009a, p.133).

Com o avanço em nosso estudo percebemos três momentos distintos no ensino lacaniano para definir a função do pai: *i)* no primeiro momento, temos como referência a imago paterna funcionando como um polo de idealização. *ii)* no segundo

momento, o pai é um significante. *iii*) no terceiro momento, a função paterna aparece articulada à sua tese da *père-version*. A ênfase agora é a particularidade do gozo masculino e do gozo feminino que ele escreverá nas fórmulas da sexuação. Tais particularidades dizem respeito à relação de cada um (pai e mãe) com o objeto *a*. Com a teoria da *père-version*, a função fálica mediará ou não a relação mãe-criança, dependendo da intervenção do pai a partir da singularidade de seu gozo. A *père-version* é, então, a versão do pai em sua relação com o objeto *a*. Na tese da *père-version*, a mulher está dividida entre a mãe, que dá ao filho um lugar em sua fantasia, e a mulher, que ocupa uma posição de objeto na fantasia de um homem. Essa divisão da subjetividade materna é produzida pelo pai a partir do momento em que ele passa a funcionar no lugar de exceção diante da interdição do gozo. Do lado masculino, temos a exceção à castração. O pai funcionando aí como não castrado será o ponto de exceção à regra fálica e, ao ocupar o lugar de exceção, ele irá encarnar a lei castradora. Ao menos um não foi castrado e, assim, a castração valerá para todos. Conforme o provérbio, “a exceção confirma a regra”.

Para situar o mito em função de uma lógica, servimo-nos do trabalho exaustivo que o psicanalista Eric Porge tece sobre essa problemática. O autor esclarece que as contradições próprias ao mito de *Totem e tabu* recobrem e indicam a verdade de uma estrutura lógica que encontra um impossível, portanto, um real.

No mito freudiano, contrariamente ao mito na versão de Sófocles, trata-se explicitamente do gozo do pai porque o que o define, mais que a procriação, é o fato de gozar de todas as mulheres. Freud introduz a função fálica como uma das molas essenciais de seu mito. Esta está ligada ao pai morto, porque é o lugar da sua morte que se coloca a interdição que pesa sobre este gozo fálico. (Porge, 1998c, p. 145).

A lógica que Lacan introduz a partir desse mito consiste em diferentes modos de fazer argumento para a função fálica. O mito fornece elementos lógicos, e Lacan os articula na escrita das fórmulas da sexuação, que ele apresenta em *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* (Lacan, 1972-1973/1985).

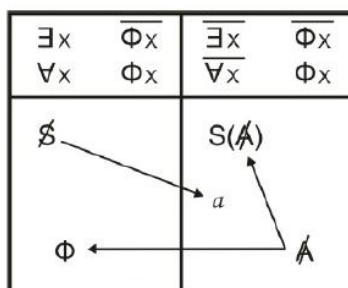


Figura: Recuperado de Lacan (1972-1973/1985, p. 105)

Com essas quatro fórmulas, duas à esquerda e duas à direita, Lacan inscreve todo ser falante, seja homem ou mulher. Ele não pretende com isso fazer uma distinção anatômica entre os sexos, mas traçar uma posição sexuada no próprio discurso do sujeito. Os quantificadores $\exists x \overline{\Phi x}$ são lidos como “existe um” e “não existe um”; e os quantificadores $\forall x \Phi x$ são lidos como “para todo x” e “para não todo x”,

Assim, o lado esquerdo, que designa o lado Homem, indica que é pela função fálica que o homem como todo toma sua inscrição. Através da lógica da exceção, existe um x, um sujeito, para quem a castração não opera, $\exists x \overline{\Phi x}$, tem-se o universal $\forall x \Phi x$, e isso quer dizer que todos os homens estão submetidos à castração. É possível construir, desse lado, a noção da universalidade. Do lado direito, designado por lado Mulher, tem-se a inscrição do não-todo, e isso quer dizer que não há mulher que não esteja assujeitada à castração, $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$. Se aí não opera a exceção, afirma-se que a mulher é não-toda referida à castração $\overline{\forall x} \Phi x$. “Se o ser falante se inscreve desse lado, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo.” (Lacan, 1972-1973/1985, p.107).

A negação do todo elaborada por Lacan indica que, se, do lado mulher, não há exceção à regra da castração, então a mulher não deve ser incluída em um conjunto, ela deverá ser contada uma a uma. Essa indeterminação do significante sexual, do lado mulher, resulta no aforismo lacaniano “A mulher não existe”. Lacan inscreveu sob a barra transversal, do lado mulher, o significante do Outro barrado $S(\overline{A})$, com o qual a mulher tem relação, e aí ele enunciou que a mulher se duplica, isso quer dizer que, por um lado, ela pode ter relação com esse $S(\overline{A})$, ou seja, com o gozo do Outro, precisamente, com o gozo que advém do significante dessa falha no Outro, e, por outro lado, ela pode ter relação com o Φ gozo fálico. A mulher pode,

então, experimentar tanto o gozo fálico, quanto um outro tipo de gozo dito *suplementar*, para além do falo, infinito, sem limites.

E como poderíamos situar os mitos de *Édipo* e *Totem e tabu* nas fórmulas da sexuação? Nas palavras de Porge:

O pai de *Totem e tabu* é reduzido à função de exceção, do *pelo menos um*, que se emparelha ao conjunto daqueles que estão submetidos à castração. A impossibilidade, e não a impotência, de que ele gozasse de *todas* [grifo do autor] as mulheres confere ao *não-todas* um valor lógico, que se emparelha com a consequência de uma ausência de função de exceção. (Porge, 1998c, p. 146).

Assim, podemos escrever o *Édipo* e o *Totem e tabu* do lado Homem das fórmulas da sexuação: o *Édipo* pode ser escrito no “para todo x” $\forall x$, ou seja, “para todo x funciona a lei do falo,” e o mito de *Totem e tabu* se situa no lugar da exceção, $\exists x \overline{\phi x}$, ou seja, “existe um x que a lei do falo não funciona”, o mais-além do *Édipo* se escreve no lado Mulher. Do lado Mulher, tem-se uma predicação, que, apesar de operar com o falo e a lógica predicativa, se organiza de acordo com a teoria dos conjuntos, na qual cada termo tem o mesmo valor que qualquer outro, cada elemento conta como um elemento.

Com as fórmulas da sexuação, Lacan dá um passo para pensar o que do desejo se inscreve como contingência corporal. E com esse termo contingência, ele vai analisar a função fálica. Ele se serve das fórmulas modais aristotélicas e chama de contingência aquilo que *para de não se escrever*, o necessário, ele é introduzido pelo *não para de se escrever*, e o impossível, ele o define pelo *não para de não se escrever*. Lacan dirá que, pelo fato de a relação sexual ser da ordem do impossível, *não para de não se escrever*, “a função fálica se descobre ser apenas contingência”. (Lacan, 1972-1973/1985, p. 127). Esse enunciado sobre a função fálica tem ressonância com o que ele havia apresentado em *O Seminário Os Nomes-do-Pai* “o universal não se funda, senão pela agregação, ao passo que o particular aparece aí como contingente”. (Lacan, 1963/2005e, p. 62-63).

As recomposições familiares inscrevem a passagem do universal para o particular, ou, no vetor inverso, a passagem do particular para o universal; alguns casos colocam em discussão o adágio de que “a mãe é certíssima e o pai incerto”. Temos o exemplo de um caso, noticiado pela imprensa nacional, de uma criança fruto da inseminação de um espermatozoide paterno em um óvulo materno, e que foi

gestada em um útero de aluguel da avó paterna. Nesse caso, quem é a mãe da criança, a esposa do pai ou a mãe do pai? Nas palavras de Éric Laurent, em “Un nuevo amor por el padre”,

O que se trata de manter é a separação entre a existência e o “para todos”. A partir daí uma definição é deduzida da virtude paterna que Lacan coloca de uma maneira divertida como desconectar (a sua) família. É uma operação que trata de produzir um efeito particular consistente, e que se mantém a distância da crença que um pai pode ser “para todos”. (Laurent, 2013, pp. 186-187, tradução nossa).

Em uma recente conferência em Buenos Aires, intitulada *Los niños de hoy y la parentalidad contemporánea*, Laurent comenta que,

Pai, ou os pais, ou ser pais define um estatuto legal, um estatuto simbólico. A parentalidade põe em discussão esse estatuto, se situa mais do lado do real. Falar de parentalidade não é fascinar-se pelo estatuto, mas recolocar o acento sobre a interação da criança com seus pais em sua variedade (Laurent, 2018, tradução nossa).

Tal como vimos em nossa pesquisa, o conceito de pai atravessou diferentes formulações, e isso foi necessário para que, na década de 70, Lacan operasse com a ideia de pluralização do Nome-do-Pai. A partir daí, servindo-se da topologia dos nós de Borromeu, Lacan passa a articular soluções singulares e que fogem a uma possível regra geral da domesticação do gozo. Tornou-se interessante para nós, então, investigar, em nosso quarto capítulo, aquilo que se designa, no ensino lacaniano, como a pluralização do Nome-do-Pai. Além disso, nosso objetivo será o de abordar a parentalidade tomando algumas casuísticas como referência.

4 A PARENTALIDADE: DA JURISPRUDÊNCIA RELATIVA AOS NOMES-DO-PAI

Abordaremos, neste capítulo, as jurisprudências referentes à parentalidade e avançaremos com o ensino lacaniano a fim de responder à nossa hipótese de que Lacan antecipa as formas de parentalidade atuais.

A frase “Talvez ele tenha algo de consanguíneo da minha família”, dita por uma adotante, no cenário jurídico, retrata muito bem a problemática que se manifesta no jogo jurídico e nos discursos que se orientam por valores morais. Ainda proliferam as crenças no ordenamento social a partir do casamento e da filiação biológica, condenando as recomposições familiares. Trata-se de um debate caloroso, que caminha na contramão do discurso democrático e que defende a tese de que a família está em desordem.

Nossa pesquisa apresenta outros resultados, dentre eles, destacamos que a família não é um dado da natureza, mas uma construção social, que sofre os efeitos das mudanças nos costumes sociais.

Citamos em nosso terceiro capítulo a orientação de Éric Laurent (2013) de que “é preciso manter distante na crença de que um pai é para todos.” Em nossa tese, observamos que Lacan defendeu esse enunciado em vários momentos de seu ensino. Em seu período estruturalista, podemos dizer, com Lacan, que “o pai não é para todos”, porque aquilo que se opera, no campo das neuroses, não funciona nas psicoses. Nas neuroses, o pai funciona na condição de ser um significante que intervém sobre o desejo da mãe, interpreta-o, e resulta daí, para o sujeito, a produção de uma significação fálica. Na psicose, o significante Nome-do-Pai está foracluído. Adiante, em seu ensino, o psicanalista se serve das noções de estrutura lógica e articula a função paterna à sua tese de *père-version*, enfatizando as particularidades do gozo masculino e do gozo feminino.

Prosseguiremos examinando esse enunciado lacaniano, servindo-nos agora das premissas que fundamentam sua teoria sobre a pluralização dos Nomes-do-Pai, a fim de verificar as consequências disso nos assuntos de família, que, em nossa pesquisa, serão abordados na interface com o campo jurídico.

Jacques-Alan Miller, em “Assuntos de família no inconsciente”, comenta:

Hoje como poderíamos definir a família? Ela tem origem no casamento? Não, a família tem origem no mal-entendido, no desencontro, na decepção, no abuso sexual ou no crime [...] A família é essencialmente unida por um segredo, ela é unida pelo não-dito. Qual é o segredo? Qual é esse não-dito? É um desejo não dito, é sempre um segredo sobre o gozo; de que gozam o pai e a mãe? (Miller, 2007).

Apenas para introduzir a temática que será desdobrada neste capítulo, apresentamos, de modo breve, uma casuística que acompanhamos junto ao setor de Psicologia do Fórum Lafayette. Trata-se de um processo cuja natureza da ação é uma solicitação de guarda, requerida pelo pai em favor do filho de 17 anos. O jovem residia com a mãe, até que, recentemente, ela decidiu sair do Brasil. Em entrevistas individuais com o pai e o filho, é possível escutar o segredo da família.

i) Entrevista com o jovem: ele se apresenta como estudante em curso técnico, mas insatisfeito e inseguro quanto a seu futuro estudantil. Tem um bom relacionamento com a mãe, mas, em uma conversa com ela, através de aplicativo, entendeu que ela dizia estar cansada dele. A partir dessa interpretação, ele decide ir morar com o pai. Na infância, teve pouco contato com o pai e tinha uma afeição por um padrinho (ex-namorado da mãe). Certa vez, ainda criança, presenciou uma cena entre o pai e esse padrinho que lhe deixou temeroso. Tem a lembrança de o pai ter dito ao padrinho: “Cuidado que posso te matar”. Ele então decide afastar-se do padrinho para evitar uma tragédia. Porém o pai sempre negou esse fato e diz que se trata de uma lembrança falsa, imposta pela mãe. O jovem prossegue dizendo que, adiante, a mãe teve outro namorado, por quem teve muito afeto e o considerou como um pai. Diz que ainda tem algum contato com ele, embora o namoro entre o casal tenha se rompido. Comenta que, atualmente, decidiu morar com o pai porque não desejava sair do país. Mas, assim que completar a maioridade, tem esse projeto de voltar a morar com a mãe em país estrangeiro. Referente à guarda do pai, comenta que os seis primeiros meses foram tranquilos, mas, agora, ele está impondo muitas regras. Ele é um “ditador”. E revela um segredo de família sobre a origem de seu nascimento, afirmando ser fruto de uma traição. O pai teve um caso isolado com sua mãe e tinha outra mulher (uma namorada), que é sua atual esposa. Diz ter um ótimo relacionamento com a esposa do pai e com os familiares dela.

ii) Entrevista com o pai: relata que o filho viveu até o momento em uma situação de opressão. A mãe dele é uma mulher mentirosa e sempre impediu a

aproximação entre eles. Por várias vezes, ele tentou regularizar as visitas, sem sucesso, uma vez que “a justiça é maternalista”, mesmo que a mãe esteja mentindo; para a justiça, é ela quem tem os direitos sobre o filho. Essa mulher ensinou o filho a mentir e disse várias mentiras a respeito dele. Apenas agora que ela está ausente é que ele poderá ter a guarda do filho. Segundo ele, o jovem está vivendo uma fase de rebeldia, e o pai busca orientá-lo no caminho do bem, ser o melhor aluno e prosseguir com os estudos. Sobre a origem da filiação, relata que a criança nasceu fruto de um relacionamento casual, que só aconteceu por insistência da mulher. Ele se apresenta como um homem responsável e trabalhador, e ela, como uma irresponsável, que insistiu para entrar em sua casa, seduzindo-o e conduzindo-o ao ato sexual. Ele assumiu o filho, mas nunca desejou manter relacionamento sério com a mulher. Ainda comenta que o filho disse a ele: “pai, não quero perdê-lo”.

4.1 A pluralização no campo familiar sob a ótica do discurso jurídico e social

Para nos aprofundarmos nas jurisprudências atuais, servimo-nos do trabalho de tese *Princípios fundamentais e norteadores para a organização jurídica da família*, de Rodrigo da Cunha Pereira (2004), e do livro *Multiparentalidade e parentalidade socioafetiva*, Christiano Cassettari (2014b).

Para abordar a origem das mudanças nos costumes sociais, consideramos que o declínio do patriarcalismo tem suas raízes históricas na revolução industrial e na revolução francesa, que marcaram um novo ciclo, o da idade contemporânea. A partir daí, no século XX, outra grande revolução surge, com o movimento feminista. No Brasil, essa revolução teve início na década de 60, e seus reflexos, na legislação brasileira sobre a família, surgiram especialmente com a Lei nº 4.121/64, de 27 de agosto de 1962, que dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Dentre os artigos sancionados nesta lei, salientamos que o art. 233 decreta que o marido é o chefe da sociedade conjugal, função que exerce com a colaboração da mulher, no interesse comum do casal e dos filhos. Com os movimentos sociais, essa superioridade masculina será abalada, e a mulher reivindicará não ficar mais assujeitada ao pai e ao marido. A organização jurídica da família repensou então os papéis masculinos e femininos.

Assim, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu art. 226, sobre a ordem social, em seus termos, passou a reconhecer a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar; a entender como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes; a assegurar que os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal sejam exercidos igualmente pelo homem e pela mulher; e que o casamento civil possa ser dissolvido pelo divórcio.

A partir daí, surgem novos pilares no cenário jurídico brasileiro. Em 1977, a lei do divórcio é aprovada, e, em outubro de 1988, se consagram os princípios fundamentais para o ordenamento jurídico. O Direito de Família rompe com a concepção de ilegitimidade, e todas as formas de filiação foram legitimadas pelo Estado. Após 1988, impulsionadas pelas pesquisas científicas e pela globalização, surgem outras leis importantes para a nova legislação. Citamos as Leis nº 8.069/90 - Estatuto da Criança e do Adolescente, nº 8.560/92, sobre investigação de paternidade, nº 8.971/94 e nº 9.278/96, sobre união estável e concubinato. E, em janeiro de 2002, foi publicada a Lei nº 10.406, instituindo um novo Código Civil para o Brasil, regendo as relações civis. Esse novo Código Civil, apesar de propor mudanças significativas, apresenta um texto normativo que não consegue traduzir algumas concepções da atual família.

Rodrigo da Cunha Pereira (2004), advogado especializado em Direito de Família, campo no qual tem várias publicações, defende, em sua tese, que a interferência da Psicanálise no discurso jurídico se torna fundamental para despertar, nesse campo, outra concepção de relação conjugal. Decorre daí que o Direito de Família passa a atribuir ao afeto um valor jurídico. Recolhemos de sua tese a informação de que, no Brasil, o primeiro autor a traduzir e a introduzir esse novo valor jurídico foi João Baptista Villela. Na década de 70, século XX, seu texto “Desbiologização da paternidade” lançou as bases para a compreensão da paternidade socioafetiva. Segundo Villela existe uma independência entre a linha jurídica e a biológica em matéria de paternidade, uma vez que são inúmeras as situações, previstas em lei, nas quais a paternidade é atribuída a quem pode não ser o pai biológico. No campo jurídico, o que faz de alguém um pai ou uma mãe não é o fato de gerar, mas a capacidade de amar e de servir. Esse critério afetivo pode ser exemplificado quando aparece algum conflito entre duas mulheres que pretendem a guarda de uma criança, dizendo cada uma ser a mãe; põe-se à prova o amor à

criança por parte das querelantes, sua capacidade de renúncia em favor do filho, e aí se verifica que nem sempre aquela que gera é também a que mais ama. Percebe-se que as transformações mais recentes por que passou a família, deixando de ser unidade de caráter econômico, social e religioso, reforçam o esvaziamento biológico da paternidade, definindo a família como um grupo de afetividade e companheirismo.

Após a Constituição de 1988, surgem os modernos doutrinadores que vão alargar a tese aberta por Villela. O primeiro deles foi Luiz Edson Fachin que, além de dar passos adiante na concepção de paternidade desbiologizada, deu grande contribuição à evolução do pensamento jurídico para a família. Vários outros doutrinadores ajudaram a consolidar o afeto como um valor jurídico. Mas foi Paulo Luiz Netto Lôbo quem deu ao afeto o *status* de princípio jurídico. O objetivo da utilização do princípio da afetividade no ordenamento jurídico é a aproximação do justo do legal, ou seja, uma aproximação entre os princípios que regem a Constituição e a justiça.

Decorrente desse novo interesse de aproximar o justo do legal, alguns doutrinadores passaram a legislar levando em consideração o sujeito de direito, e não apenas o Direito como estrutura formal. Assim que, para acompanhar a evolução social da família, e para tratar de questões como inclusão e exclusão do laço social, esses doutrinadores foram buscar nos “princípios gerais” do Direito os elementos necessários àquilo que mais se aproxima do justo. Dentre esses princípios, encontram-se: princípio da dignidade da pessoa humana, princípio da monogamia, princípio da igualdade e respeito às diferenças, princípio da afetividade, princípio da pluralidade de formas de família, etc.

Rodrigo da Cunha Pereira (2004) explica que, dentre os princípios jurídicos expressos e não expressos na Constituição, a interdição do incesto é um princípio não expresso. Mas é em torno desse princípio jurídico organizador que o legislador produz textos normativos proibindo o casamento entre pessoas com determinado grau de parentesco. A proibição do incesto interessa particularmente ao Direito porque é o primeiro interdito do homem e da cultura, isto é, um princípio fundante de todas as culturas.

A introdução do elemento subjetivo no discurso jurídico demandou do Estado o reconhecimento de novas ficções, desatreladas de razões ideológicas e morais. O princípio da pluralidade de formas de família trouxe inovações ao romper com o

modelo familiar fundado unicamente no casamento, decorre daí o reconhecimento da união estável e o da família monoparental, sendo que um dos assuntos mais polêmicos é a união de pessoas do mesmo sexo.

Rodrigo da Cunha Pereira (2004) nos auxilia a acompanhar as terminologias e explica que podemos designar família parental por uma entidade familiar que se forma por um grupamento de pessoas unidas pelos laços de parentesco biológico ou “socioafetivo”. Nesse sentido, situa-se a família monoparental, que teve sua positivação a partir da Constituição Federal de 1988, então designada por qualquer dos pais e seus descendentes, ou seja, pelo homem ou pela mulher, sem o par conjugal, e sua prole. Também são famílias parentais as comunidades compostas por irmãos que não convivem com os pais e também aquelas compostas por avós e respectivos netos. A família socioafetiva inclui a família substitutiva, cuja gênese é a adoção, tutela ou guarda. Também se inclui nessa categoria de famílias aquelas chamadas *reconstruídas*, *binucleares* e *famílias “mosaico”*, usualmente formadas pelo par e os filhos advindos de relações conjugais anteriores, surgindo assim as figuras do padrasto e da madrasta. Ainda se encontram nessa lista os laços de parentesco advindos dos poderes tecnocientíficos, proporcionados pelas inseminações artificiais, útero de substituição, clonagem, etc.

Dedicamos uma atenção especial, em nossa pesquisa, à parentalidade socioafetiva, e ela seguirá, daqui em diante, como campo de discussão da nossa interlocução entre o discurso psicanalítico e o discurso jurídico. No campo jurídico, é o princípio de afetividade que se encontra na jurisdição da família socioafetiva, que abrange os filhos de criação. Rodrigo da Cunha Pereira (2004) explica que a paternidade socioafetiva está alicerçada na posse de estado do filho, que remete à clássica tríade *nomen*, *tractus* e *fama*. Assim, para que haja a posse de estado, é necessário que o menor carregue o nome da família, seja tratado como filho e que sua condição oriunda da filiação seja reconhecida socialmente. É esse tripé que garante a experiência de família e nele o pressuposto do afeto. A paternidade socioafetiva é uma realidade embora ela não esteja em regramento legislativo, não obstante a incidência do art. 1.593 do CCB/02.

Christiano Cassettari aborda essa questão da posse de estado nos casos de multiparentalidade e explica que a filiação socioafetiva, que tem amparo no art. 1593 do Código Civil, decorre do fruto de longa e estável convivência, aliado ao afeto e considerações mútuos.

Enunciado nº 103 do CJF: O Código Civil reconhece, no art. 1593, outras espécies de parentesco civil além daquele decorrente da adoção, acolhendo, assim, a noção de que há também parentesco civil no vínculo parental proveniente quer das técnicas de reprodução assistida heteróloga relativamente ao pai (ou mãe) que não contribuiu com seu material fecundante, quer da paternidade socioafetiva, fundada na posse de estado do filho. (Cassettari, 2014a, p. 163).

De modo que, é concedida a declaração de parentalidade de um filho adotivo, quando o afeto está no centro da filiação. Citamos o caso julgado pelo Tribunal do Estado de São Paulo que trata de uma ação declaratória de maternidade socioafetiva.

Consta da inicial que o autor, nascido em 26/06/1993, perdeu sua mãe biológica três dias depois do parto, em decorrência de acidente vascular cerebral. Meses após, seu pai conheceu a apelante e casaram quando a criança tinha dois anos, e foi por ela criada como filho, com quem convive até o presente. A autora poderia simplesmente adotar o enteado, mas por respeito à memória da mãe, vítima de infortúnio, que comoveu toda a comunidade, que a homenageou, atribuindo seu nome a uma rua e a um Consultório Odontológico Municipal, e por carinho à família dela, com quem mantém estreito relacionamento, optou pela ação declaratória para que não fosse retirado da criança esse vínculo de parentesco. O desembargador cita em seu voto que a filiação não decorre unicamente do parentesco consanguíneo. E para fundamentar sua decisão ele cita frases da ministra Fátima Nancy Andriighi, de que a filiação socioafetiva encontra amparo na cláusula geral de tutela da personalidade humana, que salvaguarda a filiação como elemento fundamental na formação da identidade e definição da personalidade da criança. (Cassettari, 2014a, p. 161-162).

Mencionamos ainda que a justiça reconhece a união estável simultânea, exemplificada no seguinte caso: a autora, após a morte de seu companheiro, ajuizou ação para obter o reconhecimento de que tinha convivência em situação de união estável com ele. O referido homem já possuía um relacionamento estável anterior, por mais de 10 anos, com outra companheira, união que foi registrada em cartório. O magistrado entendeu que a existência da união anterior não impede o reconhecimento simultâneo da segunda relação.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) é também outra fonte que nos auxilia na compreensão das mudanças no interior da família. Em 2010, o censo registrou 57 milhões de unidades domésticas. Desse total quase 50 milhões eram habitadas por duas pessoas ou mais com parentesco. Recolhemos a informação de que o número de casais sem filhos aumentou consideravelmente, passou de 14,9% em 2001 para 20,2% em 2010. O IBGE (dezembro, 2017) mostra o retrato das famílias, e aí aparece a avó que mora com os filhos e os netos; o

padrasto que também é pai; o filho que se divide entre duas casas; a mãe que cria os filhos sozinha; casais que optaram por não ter filhos. O IBGE explica que os últimos 60 anos foram cruciais para essa transformação. A entrada da mulher no mercado de trabalho, a queda da taxa de fecundidade, a legalização do divórcio e a onda dos recasamentos provocaram mudanças estruturais no seio familiar.

Os dados estatísticos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad) (IBGE, 2015/2016) revelam que, desde 2015, o perfil composto unicamente por pai, mãe e filhos deixou de ser a maioria nos domicílios brasileiros. Em 2015, quase um em cada cinco lares era composto apenas por casais sem filhos (19,9%), enquanto que, em 14,4% das casas, só havia um morador. Segundo o doutor em demografia da Escola Nacional de Ciências Estatísticas (Ence), José Eustáquio Diniz (2012) uma das tendências que mais crescem nos domicílios é a família mosaico; como dissemos, ela é formada quando um homem que já foi casado e teve filhos se casa novamente com uma mulher que também já foi casada e tem filhos. E, então, após se casarem, eles têm mais um filho.

O promotor de justiça Maximiliano Fuhrer ainda chama atenção para um dado apontado pela estatística, o de que há uma epidemia social de abandono paterno. A frase “encontre seu pai aqui” está escrita próximo ao setor de reconhecimento de paternidade, na cidade de Itaquera (SP). Trata-se de um dado que apresentamos de modo jornalístico e que por si só mereceria uma investigação.

No decorrer deste capítulo, no desenvolvimento sobre essa temática, iremos apresentar trechos do livro de Christina Rickardsson (2017), *Nunca deixe de acreditar*, que conversam com nosso objeto de pesquisa. Trata-se de um relato autobiográfico de uma menina moradora de rua, no Brasil, que, aos oito anos de idade, foi adotada por um casal sueco. Destacamos, nesse momento, o relato de Christina sobre seu documento de adoção, no qual não consta o nome do pai.

Quando cheguei à Suécia tinha oito anos de idade e o meu irmão Patrick tinha um ano e dez meses. Temos a mesma mãe, mas pais diferentes. Nos documentos de adoção está escrito o nome do pai de Patrick, porém no meu documento há um espaço em branco. Queria saber se significa alguma coisa nunca saber quem foi o meu pai [...] A ausência dos nossos pais deve ter feito com que eu sempre visse Patrick como meu irmão de pai e mãe. Talvez a nossa relação tenha se fortalecido quando fomos adotados e ganhamos um novo pai e uma nova mãe. Formamos uma família, uma família sem laços de sangue, mas criada pelas circunstâncias, pelo acaso e, quem sabe, por algo inexplicável. (Rickardsson, 2017, p. 9).

Lévi-Strauss (2012), em *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*, nos convida a pensar sobre os problemas contemporâneos que se impõem nas regras atuais de filiação. Em sua análise mais ampla dos direitos nos países europeus, ele nos mostra que há contradições. Em geral, “a ideia de que a filiação decorre de um laço biológico tende a se impor sobre aquela que vê na filiação um laço social”. (Lévi-Strauss, 2012, p. 42). No direito inglês, a paternidade social não existe, nem mesmo como ficção jurídica. Na França, uma lei de 1972 autoriza as ações de busca de paternidade, “se o social ou se o biológico, não se sabe qual aspecto prima sobre o outro”. (Lévi-Strauss, 2012, p. 42).

O antropólogo Maurice Godelier (2010) relata, em sua obra *Métamorphoses de la parenté*, que o “parentesco social”, desligado de todo laço biológico, não tem ocupado, durante séculos, nada além de um lugar menor. A adoção, por exemplo, tem sido proibida pela Igreja, antes de ser reinstituída no século XIX só em alguns países da Europa. O antropólogo constata, ainda, um duplo movimento no que concerne às transformações das famílias nos últimos 30 anos: o desenvolvimento de novas formas de parentesco social, por aliança, presente nas famílias monoparentais, as famílias recompostas e as famílias homoparentais, e — paralelamente — o que denomina “a ascensão da obsessão do fundamento genético do parentesco”, que caminha no sentido contrário e traduz-se pela inquietude a respeito das modificações que a Ciência tem podido introduzir no seio do parentesco. Ele ainda enumera três forças que alteram o campo do parentesco, *i*) a livre escolha do parceiro, uma nova atitude do ponto de vista da sexualidade; *ii*) a transformação nas relações entre os homens e as mulheres a favor de uma igualdade entre os sexos; *iii*) uma valorização da criança e da infância, decorrente dos avanços da medicina programada.

Segundo a especialista em Sociologia do Direito, Irène Théry, as transformações na família estão relacionadas às três grandes transformações sociais: a individualização, a privatização e a pluralização da família. Ela nos explica que, no contemporâneo, os laços conjugais encontram-se alterados e se estabelecem por via dos contratos. Essa mudança nos laços conjugais teve início em 1970, com o declínio do casamento e a expansão da liberdade individual e igualdade dos sexos. “O descasamento, mais do que a recusa ou a crise do casamento, designa a situação historicamente nova ligada à transformação do laço

conjugal em um sentido mais igualitário, mais privado e mais contratual.” (Théry, 1993/1996, citada por Laurent, 2005/2006b, p. 102).

Entretanto, a socióloga Michaela Marzano observa que, mesmo que se case cada vez menos, forma-se essencialmente família, com o projeto de ter filhos. “O filho está no centro do que reúne dois parceiros, que se nomeiam pais, independentemente de seu sexo. É o que designa o termo *parentalidade*” (Marzano, citado por Fajnwaks, 2003/2013, p. 3). O direito de ser mãe ou de ter filhos, em alguns casos, modifica o adágio secular *mater sempre certa est pater nunquam*, para *mãe incerta, pai incerto*. O adágio aparece no caso que citamos a seguir, e permanece em aberto a verdade biológica da filiação:

[...] caso de dupla maternidade autorizado pelo Poder Judiciário, fruto de relacionamento homoafetivo. Julgado em 26 de julho de 2012 na 2ª Vara de Registros Públicos da Comarca da Capital do Estado de São Paulo. No caso em tela, F.B. e W.M.P. ajuizaram ação declaratória de filiação, pleiteando a lavratura de assento de nascimento de gêmeos, fruto de óvulos de F.B., fertilizados *in vitro* com o sêmen de um doador anônimo e, posteriormente, implantado no ventre de W.M.P. As requerentes constituíram formal união estável homoafetiva e buscam a proclamação judicial de que os gêmeos são filhos de ambas. O juiz decidiu que a filiação era exclusiva da genitora F.B. em razão da presunção secular *mater sempre certa est pater nunquam*. Consolidado os registros, remanesce em aberto a verdade biológica no tocante à filiação dos gêmeos, afirma o juiz, pois W.M.P. recebeu os óvulos fecundados e deu a luz a gêmeos. Contudo, os gêmeos são frutos da herança genética de F.B. e por isso faz jus a figurar nos assentos de nascimento, na condição de mãe. (Cassettari, 2014a, p.153).

Quem é a mãe? Em trabalhos científicos, essa questão ganha relevância. Citamos, por exemplo, o questionamento da dissertação de mestrado de Luciano Pachêco de Lacerda (2017), *Homoparentalidade masculina e maternidade*: “bastaria apenas desnaturalizar o real da gestação, deslocando a maternidade do corpo da mulher, para podermos inferir que um sujeito do sexo masculino poderia assumir as atribuições da maternidade?”. Essa questão encontra-se inserida no centro das discussões polêmicas sobre as recomposições familiares.

Em nossa pesquisa, constatamos que as jurisprudências atuais no Direito de família buscam legislar aproximando o justo do legal, mas não podemos deixar de mencionar que os valores humanos descritos nos princípios fundamentais da Constituição de 1988 foram colocados em ataque em 1989, ano em que o neoliberalismo avançou sobre o Brasil. Estamos então diante de um cenário jurídico

pautado por um debate caloroso, em que alguns juristas lutam por fazer valer os princípios humanos da Constituição.

E, para seguir com a nossa investigação sobre a pluralidade familiar e articular essa temática ao último ensino lacaniano referente à pluralização do Nome-do-Pai, apresentamos, a seguir, embora de modo sucinto, uma concepção acerca das teorias dos nomes.

4.2 Uma perspectiva acerca das teorias dos nomes próprios

Para iniciar essa perspectiva teórica, revisitamos a obra de Lévi-Strauss. O antropólogo tem uma tese que diz que o nome próprio faz parte de um sistema de classificação e que é um nome da espécie. Lacan o acompanha de perto enquanto aborda sua teoria do nome.

Lévi-Strauss (1962/1989), em *O pensamento selvagem*, mostra que uma das funções essenciais das classificações totêmicas é romper com o fechamento do grupo sobre si mesmo e promover a aproximação de uma humanidade sem fronteiras. Nas tribos, as divisões do parentesco estavam associadas ao totem; quando dois estranhos se encontravam e descobriam que tinham o mesmo totem, procuravam logo construir sua genealogia. Um nome, dado desde a infância por um avô ou algum outro parente e usado durante toda a vida, evoca um dos animais ou objetos totêmicos característicos de uma classe. Isso não é tudo: na grande maioria dos casos, o nome não menciona o totem, pois é formado por meio de radicais verbais ou de adjetivos, a fim de descrever uma ação ou uma condição igualmente aplicável a outros totens. O nome é, portanto, uma marca de identificação que confirma, pela aplicação de uma regra, a dependência de um indivíduo que se nomeia a uma classe preordenada (um grupo social num sistema de grupos, um *status* natal num sistema de *status*); no outro caso, o nome é uma livre criação do indivíduo *que nomeia* e que exprime por meio daquele que ele nomeia um estado transitório de sua própria subjetividade.

A regra lembra a das tribos australianas de Cherburg, em Queensland. Cada indivíduo tem três nomes, dos quais o primeiro se refere ao lugar totêmico do portador, e os dois outros, ao totem paterno, se bem que as afiliações totêmicas

sejam transmitidas em linha materna. Assim, uma mulher cujo totem pessoal é o *opossum* tem como nome Butilbaru, que designa um certo leito de riacho seco, e os dois nomes derivados do totem paterno — neste exemplo, a *ema* — cujo sentido é “ema mexe o pescoço de cá pra lá” e “velha ema que sobe e desce”. O filho de um pai *opossum* se chama karingo (nome de uma pequena fonte), Myndilambu: “Opossum quando tem o peito partido”, e Mynwhagala: “Opossum no alto da árvore, agora desceu”, etc. (Kelly, citado por Lévi-Strauss, 1962/1989, p. 210).

Toda classificação procede por pares de opostos e somente se interrompe a classificação quando não se é mais possível fazer oposição. Portanto, a classificação se sustenta em uma matriz simbólica, ou seja, por um viés estruturalista. Éric Laurent comenta, em “Enseignement” (1998), que, para Lévi-Strauss, o totemismo se cinde entre a teoria da classificação e a teoria dos deuses-pais. Os sistemas dos nomes e dos deuses podem vir a se opor radicalmente. Lévi-Strauss irá romper com a crença do ancestral totêmico; para ele, a classificação dos nomes deve ser estudada em sua imanência, sem influência religiosa, separada da transcendência divina. Com isso, o antropólogo rompe com a ilusão totêmica e defende a tese de que “os nomes próprios representam uma quantidade de significações sob as quais nada fazemos, apenas mostramos”. (Lévi-Strauss, citado por Laurent, 1998, p. 17, tradução nossa).

Maurice Godelier (2010) tece críticas a Lévi-Strauss em relação à fixidez com que ele aborda os sistemas de nomes do parentesco, como sistemas formais, e por ele considerar esses nomes em apenas um contexto dado. Para Godelier, Lévi-Strauss introduziu, com sua álgebra formal, significações mecânicas dos nomes pai e mãe, considerados como fixos. Em sua crítica, Godelier propõe que se considerem os usos diferentes que poderia ter o parentesco no contexto geral de uma dada civilização, ou seja, o uso dos nomes pai e mãe em um contexto dado. A posição de Godelier abre caminho para se pensar as recomposições familiares, tais como estas se impõem na sociedade atual; ou seja, considerando a liberdade na escolha do parceiro, a demanda de igualdade entre os sexos, a valorização da criança e da infância.

Servimo-nos da dissertação do Cláudio Costa (2009), “Teorias descritivistas dos nomes próprios” para abordarmos as teorias descritivistas, que dominam o século XX até a década de 70. Estas teorias apresentam a concepção geral de que

o nome próprio se refere por alusão a propriedades que geralmente exprimem um conjunto de descrições. Há aí duas formas de descritivismo:

i) Uma mais primitiva, defendida por Frege e Russell, segundo a qual o sentido de um nome próprio é dado por uma única descrição definida associada a ele. Em uma conhecida nota do artigo “Sobre o sentido e referência”, Frege explica a origem da teoria descritivista, que é a seguinte: mesmo que as descrições escolhidas preservem a univocidade da referência, as flutuações no sentido não podem ser tão grandes a ponto de impedir a comunicação. Se duas pessoas associam descrições totalmente diferentes a um nome próprio, torna-se impossível para elas saberem se estão falando da mesma pessoa. Citamos o exemplo:

No caso de nome próprio como Aristóteles, opiniões sobre o seu sentido podem divergir. O seguinte sentido pode ser sugerido: discípulo de Platão e tutor de Alexandre o Grande. Quem quer que aceite esse sentido irá interpretar o sentido do enunciado “Aristóteles nasceu em Estagira” diferentemente de quem interpreta o sentido de Aristóteles como o professor estagirita de Alexandre O Grande. Na medida em que o *nominatum* permanece o mesmo, essas flutuações no sentido são toleráveis. (Costa, 2009).

O essencial na lógica fregeana são as relações conceito/objeto e depois denotação/sentido, de forma que o conceito não é considerado separadamente do objeto.

ii) A outra forma de descritivismo, mais sofisticada, defendida por Wittgenstein, Strawson e Searle, é aquela segundo a qual o sentido do nome próprio é dado por um feixe ou agregado de descrições. Searle, em um artigo, em 1958, se serve do exemplo de Aristóteles e mostra como pode ser aplicado a ele um número indefinido de descrições. Assim, Aristóteles se encontra associado a uma classe de descrições definidas, como o tutor de Alexandre o Grande, o autor da *Ética a Nicômaco*, da *Metafísica* e *De Interpretatione*, o fundador da escola do Liceu em Atenas, um grego, um filósofo. Searle dirá que “o nome próprio funciona como um cabide para pendurar descrições”. (Searle, citado por Costa, 2009). Com a teoria de Searle, podemos explicar afirmações de existência, isto é, podemos afirmar a identidade de alguma coisa com os nomes próprios.

Na concepção descritivista do lógico Saul Kripke, é preciso introduzir uma oposição entre o *a priori* e o necessário. O lógico ataca as teorias descritivistas defendidas por Frege e Russell. Para compreendermos as concepções de Kripke e as articular com a teoria do nome próprio em Lacan, iremos nos servir do texto de Éric Laurent (1998), “Enseignement”, e do artigo de Rosa (2018b), “Lacan com Kripke: o real em jogo no nome próprio lido como um designador rígido”.

Laurent explica que as concepções de Kripke são contrárias à prática de reenviar o nome ao ato fundamental da referência, ou seja, a substituir o nome por uma descrição, como, por exemplo, substituir Aristóteles por “o preceptor de Alexandre”, no ponto em que se enunciaria uma verdade necessária. Kripke pronuncia três conferências em um colóquio na Universidade de Princeton, em 1970, intituladas *Naming and necessity* e aí ele defende a concepção de que é preciso cortar, separar a nomeação da necessidade. “As verdades necessárias são uma coisa, a nomeação é outra coisa.” (Kripke, 1971, citado por Laurent, 1998, p. 21, tradução nossa). Assim, uma verdade pode ser *a priori* e necessária, sem ser necessária para designar Aristóteles. A nomeação pode, ao contrário, se acomodar de uma vontade de referência através de descrições contingentes. Como separar descrições necessárias daquelas que são contingentes? Ele defende a ideia de que nenhuma descrição, nenhuma narrativa fornece uma propriedade necessária de um sujeito. Ele exemplifica dizendo que, se falamos de Moisés e dizemos que Moisés não existe, o que queremos dizer? Que os israelitas não tinham um único chefe? Ou que ele não se chamava Moisés? Ou que não se pode acompanhar tudo aquilo que foi atribuído a Moisés? Se a narrativa bíblica fosse falsa, isso significaria dizer que Moisés não existiu? A narrativa da Bíblia pode perfeitamente ser legendária quanto ao que concerne à existência de uma pessoa, e alguns especialistas podem refutar. Portanto, as descrições não tocam na existência.

Rosa comenta essas conferências de Kripke evidenciando o ponto de tensão entre sua teoria da identidade e a de outros teóricos. “Admitir que as proposições de identidade sejam consideradas necessárias faz com que a admissão de que existem proposições contingentes de identidade represente um problema para os lógicos.” (Rosa 2018b, p. 58). Assim, para alguns teóricos, proposições de identidade entre nomes próprios têm que ser necessárias para serem verdadeiras; eles concluem que, sempre que *a* e *b* são nomes próprios, se *a* é *b*, é necessário que *a* seja *b*. Para outros teóricos, a designação dos nomes próprios é o etiquetar. Para Russell,

se queremos reservar o termo nome para coisas que nomeiam de fato um objeto sem descrevê-lo, os únicos nomes próprios que podemos ter são os nomes de nossos próprios dados imediatos dos sentidos. Os únicos nomes como tais que ocorrem na linguagem são demonstrativos, como este (*this*) e esta (*that*). (Russell, citado por Rosa, 2018b, p. 59).

Kripke contesta Russell dizendo que, por nome, ele quer mencionar um nome próprio no sentido comum, e não noções artificiais.

Rosa (2018b) propõe ainda que façamos uma articulação entre as formulações de Kripke e o que até então a filosofia havia estabelecido entre a necessidade e a *aprioricidade*. Classicamente, em filosofia, a noção de necessidade é uma proposição que se refere à verdade, nesse sentido, necessário é igual a verdadeiro. As proposições necessárias são verdadeiras em todos os mundos possíveis. E estão em oposição às proposições contingentes, cujo valor de verdade depende de circunstâncias. Em outro uso, o termo necessário refere-se à existência. Assim, a existência de Deus é incondicional, não há mundo possível no qual Deus não exista. E, em um terceiro uso, a noção de necessário refere-se à identidade, e aí ela está relacionada à questão da referência, implica que se levem em conta as propriedades constitutivas do objeto.

Segundo Rosa (2018b), Kripke opera com uma nova modalização: “[...] *pode* ser conhecido *a priori* não quer dizer *deve* ser conhecido *a priori*”. (Kripke, 1971, citado por Rosa, 2018b, p. 60). Com essa formalização, o lógico irá afirmar que é da ordem da metafísica dizer que “uma proposição necessária é verdadeira”. Assim, ele irá interrogar: “tudo o que é necessário é conhecido *a priori*?” Ele afirmará que existe um termo que designa o mesmo objeto em todos os mundos possíveis, que ele denomina por designador rígido; e afirmará que “um mundo possível que é dado pelas condições descritivas que nós associamos a ele [...] Mundos possíveis são estipulados, e não descobertos por telescópios poderosos”. (Kripke, 1971, citado por Rosa, 2018b, p. 61). Kripke quer dizer que, em qualquer situação, em qualquer mundo possível, no qual o objeto de fato existe, nós usamos o designador rígido para designar aquele objeto.

Ainda em nossa pesquisa sobre a teoria de Kripke, podemos dizer que se trata de uma teoria da referência direta. Em sua crítica das teorias dos nomes próprios, ele argumenta que os nomes próprios são abreviações disfarçadas de

descrições definidas no idioleto² de um falante. Por exemplo, a descrição definida “o terceiro planeta mais próximo do Sol” poderia ser abreviada pelo nome “Terra” no idioleto de alguém. Nesse exemplo, então, o falante desse idioleto deve saber *a priori* que o referente desse nome é o terceiro planeta mais próximo do Sol. O primeiro argumento de Kripke contra o descritivismo é o argumento modal. Parece ser um fato contingente que a Terra seja o terceiro planeta mais próximo do Sol. Se for assim, por exemplo, deveríamos poder descrever um mundo possível em que a Terra é o segundo planeta mais próximo do Sol. Mas se Terra é abreviação de “o terceiro planeta mais próximo do Sol”, então dizer que a Terra poderia não ser o terceiro planeta mais próximo do Sol seria o mesmo que dizer que a Terra poderia não ser a Terra. Assim, para Kripke, quando se usa um termo referente a alguma coisa, esse termo é um designador rígido. Ao contrário, as descrições são designadores não rígidos. Há mais de um mundo possível em que a descrição “o terceiro planeta mais próximo do Sol” não é satisfeita por nada. Estes seriam mundos em que o sistema solar tem dois planetas ou menos. Há outros mundos possíveis em que essa descrição é satisfeita, mas não pela Terra.

Outra crítica de Kripke à teoria descritivista refere-se ao problema da referência e da fixação. Uma coisa é fixar a referência de um termo, outra coisa é determinar seu significado. As descrições usadas para fixar a referência de nomes não determinam o seu significado. Um exemplo: se aponto para uma pessoa que parece estar usando um casaco de couro e digo “a pessoa de casaco de couro é João”, então fixo a referência de “João”, mesmo que João esteja de fato usando um casaco de material sintético.

Ainda nos servindo das elaborações de Rosa (2018b), elucidamos que o encontro de Lacan com as teorias dos nomes próprios dá-se no momento em que ele percorre o tema das três identificações formuladas por Freud (a identificação ao pai, a identificação ao traço e a identificação histérica). Seguiremos, então, esse caminho a fim de distinguir as noções de traço, nome próprio e letra no ensino de Lacan.

² Idioleto é uma variação de uma língua única a um indivíduo.

4.2.1 O nome próprio e a função da letra na teoria lacaniana

Ao pesquisar a teoria da nomenclatura na obra de Lacan, encontramos duas contribuições que respondem a esse tema; a primeira se dá pela via do ato, e a segunda, pela via da invenção; nomenclatura real, simbólica, imaginária. Pela via do ato, nossa pesquisa mostrou que Lacan subverteu a concepção de Freud referente à sua teoria da identificação a Um pai idealizado. Freud postulou, através do mito de *Totem e tabu*, que haveria um equilíbrio entre o desejo e a lei. O pai assassinado torna-se totem (ideal) e também tabu, interditando as relações sexuais com pessoas da mesma tribo (princípio da exogamia); na condição de amado e odiado, o pai morto promulga a fundação de um nome simbólico que organiza os sistemas de parentesco; e o surgimento do tabu ordena as alianças de parentesco. Para Freud, então, o ato parricida funda uma teoria do nome, ou seja, o pai morto funciona como a instituição zero que permite o encadeamento simbólico, início da série.

Lacan (1960/1998) caminha em outra direção quando aponta uma falta no lugar do Outro $S(A)$, e, em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, ele aponta a falta desse símbolo zero e explica que esse significante só pode ser um traço, que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele, “simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes”. (Lacan, 1960/1998, p. 833). Assim, Lacan irá contrapor Lévi-Strauss, que acreditava na série dos nomes do pai da sociedade (os nomes dos espíritos das coisas, o *mana*, a orenda, etc.). Por outro lado, o psicanalista, em *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-1970/1992), se posicionará em acordo com a leitura que Lévi-Strauss faz da função do mito. “O que se pode dizer do mito é que a verdade se mostra em uma alternância de coisas estritamente opostas, que é preciso fazer girar uma em torno da outra”. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 116). E irá se contrapor a Freud, dizendo que ele se enganou em sua leitura dos mitos, uma vez que a verdade que advém do assassinato do pai não é a fraternidade entre os irmãos, mas a segregação.

Seja como for, eles se descobrem irmãos, e indagamos em nome de qual segregação. Isto quer dizer que, no que se refere ao mito, é um tanto fraco. Depois decidem, todos em uníssono, que não vai se tocar nas mamãezinhas. Pois além do mais há mais de uma. Poderiam tocar, pois o pai velho tem todas elas. Poderiam

dormir justamente com a mãe do irmão, já que são irmãos apenas por parte do pai. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 121).

Lacan irá demonstrar que não é possível abordar a verdade sem a dimensão do gozo. Assim, o pai não sabe nada da verdade que veicula. Nas palavras de Andréa Guerra e Hudson Andrade,

O traço sobre o qual o nome próprio pode se fundar implica uma invenção de sentido, como efeito de interpretação. O nome próprio não existiria previamente ao campo vazio que o acolheu. Ele seria o fruto de uma interpretação, de uma correção, de uma distorção que produz substituições no lugar originário constituído pelo desamparo estrutural da linguagem. (Guerra & Andrade, 2018, p. 25).

Assim, em nossa leitura, o totem ou o *mana* seriam nomes que surgem no lugar da ausência. Para não concluir apressadamente, retomaremos o caminho (traço unário, nome próprio, letra) apontado por Rosa (2018b) para abordar a teoria da nomeação em Lacan.

Lacan, em *A identificação* (1961/1962), aborda a noção de traço unário e retoma outros postulados, dentre eles o automatismo da repetição. O psicanalista aborda aí o par *necessidade-satisfação* como um significante que introduz, no ciclo de suas repetições, sempre a mesma coisa, a diferença, a unicidade. Na constituição do sujeito, o objeto perdido é exprimível como um número, “apenas o número está perdido para o sujeito” (Lacan, 1961/1962), e é exatamente porque se perde esse numeral, que ele entrará na contagem na busca de capturar o ponto inaugural. Lacan se propõe a pensar a função do sujeito para além do efeito significante, arrancado, de alguma forma, da sua imanência vital, condenado a viver sob uma espécie de miragem, e, por isso, ele retoma as articulações concernentes à identificação e questiona sobre o que é o nome próprio.

O psicanalista esclarece que, na definição russelliana, um nome próprio é uma palavra particular fora de toda descrição. Em sua concepção, Sócrates não tem mais nenhum direito de ser considerado para nós um nome próprio, dado que há muito tempo não é mais um particular. Para nós, Sócrates era o mestre de Platão, o homem que tomou cicuta, etc. Portanto, o que faz com que reconheçamos um nome como nome próprio? Lacan, ainda noz diz que, John Stuart Mill responderá afirmando que o que distingue um nome próprio de um nome comum está no nível do sentido. O nome comum parece concernir o objeto e junto com ele vem um

sentido. Se alguma coisa é nome próprio é da ordem de uma marca aplicada de alguma maneira ao objeto.

Lacan (1961/1962) comenta que o linguista Gardiner irá contrapor Mill, afirmando que não é apenas o caráter de identificação, da marca, que deve ser levado em conta na incidência do nome próprio, mas o caráter distintivo. Segundo Gardiner, a distinção entre significante e significado é fundamental para todo linguista, e não é a ausência de sentido que caracteriza um nome próprio, visto que o nome próprio carrega consigo um sentido. Para Gardiner, o que causa o uso do nome próprio é o caráter distintivo que é fornecido pelo som. Tem-se aí a dimensão dos fonemas, os sons que se distinguem uns dos outros, como um traço particular à função de um nome próprio. Entretanto, Gardiner encontra um impasse com essa formulação, uma vez que a própria linguagem está constituída de sons distintivos, então, a sonoridade não é específica do nome próprio. Para resolver esse impasse, o linguista inclui em sua teoria a subjetividade no sentido psicológico do termo.

Lacan aponta o fracasso da teoria de Gardiner, mostrando que o sujeito não se confunde com o significante como tal, “mas ele se desdobra nesta referência ao significante, com traços, com características perfeitamente articuláveis e formalizáveis e que devem permitir-nos captar, discernir como tal o caráter do nome próprio”. (Lacan, 1961/1962). O psicanalista faz intervir aí a função da letra, tal como ele formulou em seus textos “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957) e o “Seminário sobre A carta roubada” (1956). “Não pode haver definição do nome próprio senão na medida em que nós nos apercebemos da relação da emissão nomeadora como algo que, na sua natureza radical, é da ordem da letra” (Lacan, 1961/1962). Essa definição do nome próprio conduz o psicanalista a pensar sobre o advento da escrita e na relação da escritura com a linguagem, “pois existe uma imensidão de pessoas que não sabem ler e que se servem dos nomes próprios; além do mais, os nomes próprios existiram com a identificação que eles determinam antes do aparecimento da escrita” (Lacan, 1961/1962). Lacan irá mostrar que o homem sempre possuiu uma emissão vocal como falante e sempre manifestou traçados, tais como os ideogramas, que podem ser definidos como uma pintura abstrata, que se aproximam de uma imagem, que, em sua essência, é figurativa e que, como o traço unário, é apenas significante, ou seja, desempenha o papel de marca.

A partir daí, Lacan demonstra que os ideogramas, os significantes da escrita, tendo sido produzidos como marcas distintivas, todos eles, sem exceção, “trazem o traço da simultaneidade desse emprego que se chama ideográfico com o uso que se chama fonético do mesmo material” (Lacan, 1961/1962). Assim, um ideograma pode dizer alguma coisa, mas o sujeito pode se servir desse ideograma em uma escrita do tipo silábico, e o resultado disso é que não terá nenhuma relação entre a escrita e aquilo que o ideograma representava. A escrita como material só funciona como escrita na medida em que ela é vocalizada, fonematizada, e aí é preciso considerar o uso que se lhe dá numa outra forma de linguagem, uma vez que o material da escrita se adapta muito mal ao fonematismo em que ele tem de entrar; mas, em contrapartida, uma vez que ele ali entra, ele o influencia segundo toda a aparência. Assim, o psicanalista elucida o que representa o advento da escrita, é que alguma coisa já é escritura — considerando aí o isolamento do traço em sua função significante — sendo nomeada, vem servir como suporte do som, no qual Gardiner põe todo o acento no que concerne aos nomes próprios. Resulta daí que “a característica do nome próprio é sempre mais ou menos ligada a este traço de sua ligação, não ao som, mas à escrita”. (Lacan, 1961/1962).

Adiante, Lacan, em sua única lição *Os Nomes-do-Pai*, acrescenta que o nome próprio é uma marca sobre o sujeito,

O nome [...] é uma marca já aberta à leitura — eis que ela será lida da mesma forma em todas as línguas — impressa sobre alguma coisa que pode ser um sujeito que vai falar, mas que não falará de modo algum arbitrariamente. Prova disso é que Bertrand Russell se enganou quanto a isso, afirmando que se poderia chamar de *John* um ponto geométrico no quadro. [...] mas é bem certo que em nenhum momento ele interroga um ponto marcado com giz no quadro-negro na esperança de que o dito ponto lhe responda. (Lacan, 1963/2005e, p. 74).

Nas palavras de Rosa, “Lacan enfatiza, portanto, que há no significante esse lado que está à espera da leitura e que é neste nível que se situa o nome, o nome do sujeito”. (Rosa, 2018b, p. 67).

Ainda sobre essa temática, acrescentamos que certos tabus podem promover o apagamento de alguns nomes no contexto social. Nas sociedades tradicionais, existe uma troca entre os nomes comuns e os nomes próprios, que é decisiva para regular os fluxos de aparição e desaparecimento de certos nomes. Os nomes comuns, às vezes, são contaminados pelos nomes próprios e expulsos da linguagem ordinária.

Isso acontece devido às interdições que são colocadas em algumas sociedades, por exemplo, certos nomes não podem ser pronunciados.

Éric Laurent aborda essa questão em “Enseignement” (1998): “Nomes próprios e nomes comuns trocados circulam e vêm não mais se opor, mas designar a margem de um sistema geral de classificação”. (Laurent, 1998, p. 19, tradução nossa). Um nome próprio pode se servir de um nome comum e vice-versa. “Isso depende do momento em que cada sociedade declara concluída sua obra de classificação.” (Laurent, 1998, p. 19, tradução nossa). O limite da classificação em nossa civilização se chama Direitos do homem. Laurent lembra que Lacan abordou essa questão da seguinte maneira:

Lacan, à época de seu *Seminário I*, dava a entender esse limite dos sistemas de classificação no registro hegeliano: O significante é a morte da coisa. Você nomeia o homem e ele já desapareceu; isto faz com que seu nome possa ser reduzido a um número de identificação. (Laurent, 1998, p. 20, tradução nossa).

Servindo-nos da autobiografia de Christina (2017), que nos interessa levar em conta no contexto desta discussão, encontramos uma passagem interessante referente à perda da identificação. A jovem, em busca de lembranças sobre sua infância no Brasil, encontra um documento que foi escrito em letra cursiva e reconhece a letra da conselheira tutelar. Ela havia escrito algumas palavras sobre Christina, “ela não quer viver assim”. Entretanto, a frase ressoa aos seus ouvidos de modo estranho, “eu tinha demonstrado isso”? Comenta:

Depois de tudo que a minha mãe biológica e eu havíamos passado juntas, depois de todo o amor que ela tinha me dado, as autoridades brasileiras haviam dito para ela que tinha decidido deixá-la, quando eu me sentia totalmente sem poder de decisão [...] Preciso encontrar minha mãe biológica. Quero dar a ela o direito de contar a minha verdade, como eu me lembro que era, como tenho na memória o nosso tempo juntas e todo o amor que sentíamos uma pela outra, em uma época que parece pertencer a outro mundo, outro universo. (Rickardsson, 2017, p. 13).

Essa perda da individuação é perceptível nos sistemas classificatórios psiquiátricos, o universal dos nomes anula o particular, a exemplo do nome “depressão”, que descreve a doença da civilização. Laurent comenta o texto de Lacan em *Scilicet n° 5*, em que diz que os sintomas vêm marcar um limite classificatório, uma tipologia. “Dizer que existem as neuroses é dizer que devemos pesquisar até que ponto o sujeito crê no Nome-do-Pai”. (Laurent, 1998, p. 20,

tradução nossa). Ainda, a psicanálise acrescenta que “o sintoma se torna nome porque recolhe os interesses de gozo do sujeito”. (Laurent, 1998, p. 21, tradução nossa).

Sendo assim, do ponto de vista da teoria da psicanálise lacaniana, o uso de um nome comum inscreve o campo do gozo no sistema significante sem necessariamente emitir algum sentido.

4.2.2 A pluralização do Nome-do-Pai

Lacan, em 1963, apresenta, em seu seminário interrompido, o Nome-do-Pai no plural, e, a partir dessa data, ele produz certo silêncio sobre esse tema. Opera-se, a partir daí, em seu ensino, uma substituição dos conceitos freudianos por seus matemas. Para investigar essa temática, utilizaremos, sobretudo, os comentários feitos por Miller (2009) em “Comentario del Seminario Inexistente”. Ele explica que essa passagem do singular para o plural é efeito de uma relativização do Nome-do-Pai, ou seja, Lacan pretende demonstrar que, referente ao pai, não existe nada da dimensão do absoluto, mas do relativo. O Nome-do-Pai, ao contrário de ser um, é “um entre outros”. (Miller, 2009, p. 79, tradução nossa). É importante também pensar a pluralização como uma passagem da religião para a ciência, de tal modo que “o segredo que esse seminário enuncia é que não existe o Nome-do-Pai no singular, o nome como único, o nome como absoluto. Assim, o segredo é que a tumba do pai – do pai no singular — está vazia”. (Miller, 2009, p. 74, tradução nossa). Se o pai está morto, ele levou consigo o segredo sobre seu gozo, a última resposta para o sujeito.

Miller propõe pensar os Nomes-do-Pai com a teoria do nome próprio e aí ele dirá que os nomes próprios são palavras que nada significam, que não se traduzem, mas têm uma referência. Miller retoma uma das problemáticas que Lacan encontra quando aborda as teorias de Russell e Frege, que é aquela de como esclarecer a linguagem das expressões, que são em si mesmas enganosas, como explicar, na descrição de uma referência, o que vale como nome próprio. Por exemplo, na frase, “o atual rei da França”, como dar a referência, uma vez que não existe ninguém que se enquadre nessa expressão. Ou seja, como explicar o fato de que existe o conceito, mas que nada responde a essa descrição, a esse conceito? Miller dirá que

a solução é separar a vertente do conceito da vertente da existência. Assim, na frase “o atual rei da França”, acrescenta-se outra formulação, “não existe um elemento que responda a essa descrição”. Isso faz uma disjunção entre a intenção do conceito, sua definição, e a extensão, sua aplicação.

Em nossa escrita, no item anterior, comentamos que, para Russell, a solução é conceber o nome próprio como um conjunto de propriedades, ao passo que, para Kripke, o nome próprio não é o resumo de uma lista de propriedades, mas um designador rígido, ou seja, um significante puro. Miller comenta que a escrita de Lacan (1960/1998), em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, está de acordo com a teoria de Kripke; assim, quando ele diz que “o nome próprio não tem outra significação além de seu enunciado, isto é o mesmo que definir o nome próprio como um designador rígido”. (Miller, 2009, p. 85, tradução nossa). Assim, nas palavras de Miller, a problemática do nome próprio, que se encontra inserida na problemática dos Nomes-do-Pai, é como designar o ser; “toda designação pelo nome próprio designa o sujeito como morto: é o nome que estará sobre sua tumba”. (Miller, 2009, p. 85, tradução nossa).

Lacan busca outra designação que não seja o nome próprio e o Nome-do-Pai para designar o ser do sujeito como vivo, e por isso ele introduz o gozo. Assim, o nome de gozo designa o ser dentre a infinitude dos nomes próprios. Miller ainda comenta que, na lógica, na escritura da função, o elemento (x) é uma variável, e que, na escritura do matema, o objeto *a* designa uma constante. Tomando como exemplo os diagnósticos clínicos, o nome de gozo designa um invariante, uma singularidade dentro da classe. Então, mesmo que se utilizem os nomes obsessivo, histérico, psicótico, etc., o nome de gozo designa o que há de singular no caso, homem dos ratos, homem dos lobos, etc. “A descrição definida O Homem dos Lobos não tem nada a ver com Serguei Petrov nem com a função do Nome-do-Pai; é seu nome de gozo.” (Miller, 2009, p. 87, tradução nossa).

Outro ponto que Miller destaca é que uma proposição universal não permite alcançar o particular e por isso ele introduz a exceção. A proposição universal descreve o conceito, mas não requer a existência. “Essa é a ilusão hegeliana, fazer a junção entre o universal e o particular.” (Miller, 2009, p. 89, tradução nossa). Lacan se opõe ao argumento ontológico, e, a exemplo disso, ele mostra, com a teoria de Pascal, que o Deus do sacrifício de Abraão não é o Deus dos filósofos e dos sábios, senão o Deus de Isaac, Abraão e Jacó. Isso significa que não existe um único Deus

sujeito suposto saber, senão um Deus com um desejo. De tal modo que pensar um conceito não é o mesmo que demonstrar sua existência: a descrição, a definição ou o conceito descrevem, na realidade, uma impossibilidade, há um real em jogo aí.

Para Lacan, o conceito de Deus não é o Outro do significante. Um deus tem um estatuto de real sem conceito, em torno do qual circulam os Nomes-do-Pai que tratam de conceituá-lo. “Não importa que algo seja impensável, dado que se possa escrever. A escritura a permite que se possa escrever o impensável.” (Miller, 2009, p. 92, tradução nossa).

O psicanalista, em *O Seminário, livro 10, A angústia*, aborda a função do *a* como

primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro, ou seja, aquilo através de que o sujeito é inicialmente solicitado pelo Outro a se manifestar como sujeito, uma vez que ele só pode entrar no mundo como resto, como irreduzível em relação ao que lhe é imposto pela marca simbólica. (Lacan, 1963/2005c, p. 356).

Essa concepção radical do sujeito de entrar no mundo como resto não se dá sem angústia, uma vez que está ligada a “eu não saber que objeto *a* sou eu para o desejo do Outro”. (Lacan, 1963/2005c, p. 356). Porém isso só é válido no nível escópico, porque o sujeito desconhece o objeto *a* que ele é perante o olhar do semelhante. Assim, no resto *a*, se enraíza o desejo que conseguirá mais ou menos culminar na existência de ser o objeto cedível.

Toda função do *a* refere-se apenas à lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo. O desejo só pode ir ao encontro dele, e, para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói. (Lacan, 1963/2005c, p. 359).

Portanto, para Lacan, é no nível do *a* que se recorta o desejo em seu caráter mais alienante, como suporte do desejo do Outro. E aí ele anuncia que seguirá detalhando, em seu ensino, sobre a introjeção, a qual implica a dimensão auditiva e a função paterna. Assim, o caminho que ele pretende percorrer será traçado em torno do Nome, mas pluralizado, dos Nomes-do-Pai.

Lacan chama a atenção para o fato de que o pai sabe a que *a* seu desejo se refere. “Ao contrário do que enuncia o mito religioso, o pai não é *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua

causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irredutível na função do *a*.” (Lacan, 1963/2005c, pp. 365-366). Para o psicanalista francês, não existe nenhum sujeito humano que não tenha que se colocar como objeto,

um objeto finito a que estão presos desejos finitos, os quais só assumem a aparência de se infinitizar na medida em que, ao fugir uns dos outros para cada vez mais longe de seu centro, afastam o sujeito mais e mais de qualquer realização autêntica (Lacan, 1963/2005c, p. 366).

Portanto, a única via pela qual o desejo pode revelar-nos é pelo reconhecimento em nós do objeto *a*, e só há possibilidade de superação da angústia quando o Outro é nomeado. Miller comenta, no texto supracitado, que o objetivo do dispositivo do passe, na clínica psicanalítica, é investigar qual acesso o sujeito teve, em análise, a seu nome de gozo. Para Lacan,

Só existe amor por um nome [...] no momento em que é pronunciado o nome daquele ou daquela a quem se dirige nosso amor [...] Isso é apenas uma marca, marca de algo que vai da existência do *a* sua passagem para a história. O que faz da psicanálise uma aventura singular é a busca do *ágalma* no campo do Outro. (Lacan, 1963/2005c, p. 366).

E, em “Introdução aos Nomes-do-Pai” (1963/2005e), Lacan dirá que “o *ágalma* é esse objeto que o sujeito acredita que o desejo visa, e com o qual leva a seu extremo o desconhecimento do objeto como causa do desejo”. (Lacan, 1963/2005e, p. 70). Ele nomeia, nessa lição, o *a* pela voz, a voz do Outro, e diz que, do ponto de vista fenomenológico, em sua função estrutural, “a voz é o produto, objeto caído do órgão da fala, o Outro é o lugar onde *isso fala*”. (Lacan, 1963/2005e, p. 71). E aí ele diz que é preciso colocar a questão: “para além daquele que fala no lugar do Outro e que é o sujeito, o que há cuja voz é assumida pelo sujeito a cada vez que fala?” (Lacan, 1963/2005e, p. 71). Assim, o Outro não é apenas o lugar da miragem, mas “o lugar onde *isso fala*”. (Lacan, 1963/2005e, p. 71).

Lacan propõe ir além da teoria freudiana referente à questão do pai. Para ir além do pai mítico freudiano e do pai totem introduzido por Lévi-Strauss e retomado por Freud, Lacan coloca no nível do pai um segundo termo, depois do totem, que é a função do nome próprio. E aí ele questiona: “não poderíamos ir mais além do nome e da voz e nos balizar pelo que o mito implica no registro fruto de nosso progresso, o desses três termos: o gozo, o desejo e o objeto?” (Lacan, 1963/2005e, pp. 74-75).

Se, para Freud, o mito promove um equilíbrio da Lei e do desejo, uma espécie de conformidade entre eles, ambos conjugados dentro da lei do incesto, é preciso lembrar que desejo e Lei estão juntos, a partir da suposição do gozo puro do pai como primordial. “O misticismo está em todas as tradições exceto em direção ao gozo de Deus. Em contrapartida, o que marca o misticismo judaico é a incidência do desejo de Deus.” (Lacan, 1963/2005e, p. 76). Lacan dirá que foram os judeus que mostraram um ponto de furo no pai, tomando a frase “eu sou o que sou” como uma recusa de resposta de Deus.

Nas palavras de Eric Porge,

Lacan considera que esta frase é constitutiva de um furo no nível do Nome-do-Pai, que este furo é o furo do simbólico (\mathcal{A}) e que o pai como nome é regurgitado por este furo. Os dois sentidos de Nome-do-Pai corresponderiam aos dois sentidos do turbilhão: os nomes que nomeiam as coisas as engolem no turbilhão do simbólico, de onde sai em certos momentos o pai como nome. (Porge, 1998b, p. 180).

Lacan anuncia que se marcam aí “o gume da faca entre o gozo de Deus e o que, nessa tradição, presentifica-se como seu desejo. Aquilo de que se trata de provocar a queda é a origem biológica”. (Lacan, 1963/2005e, p. 85).

Com Éric Laurent (2006b), em “O Nome-do-Pai entre realismo e nominalismo”, aprendemos que a junção entre a nomeação simbólica e o sujeito não pode ser desatrelada do uso que cada sujeito faz do termo. Laurent comenta que o filósofo Ian Hacking explora a filosofia dos nomes e esclarece sobre o efeito de “só depois” na nomeação ou na categorização. O filósofo mostra, através de um exemplo, como um sujeito se serviu do nome “mãe” de um modo estranho, visto que, em geral, o uso que se faz do termo “mãe” é o de que elas cuidam e amam seus filhos. Jeanne-Françoise de Chantal, avó de Madame Sévigné, mudou o sentido do termo “mãe”, para ela mesma, sua família e outros, até se tornar santa:

Santa Jeanne-Françoise de Chantal era uma boa mãe, ela possuía uma família grande. Quando seu filho mais novo fez sete anos, ela foi embora para sempre. Ele ficou deitado na soleira da casa. Sua mãe passou por cima dele dizendo: cumpri com meus deveres com relação à família, agora vou fundar um convento, ao lado da abadia de meu amigo Francisco de Assis. (Laurent, 2006b, p. 106).

No caso Christina, que inserimos como campo de indagação e reflexão, há uma passagem que, de certo modo, se aproxima dessa discussão. Ela relata que ficou surpresa ao ler uma carta escrita pela assistência social da justiça de São

Paulo endereçada ao pai adotivo, que ela encontrou anexada aos documentos para a adoção. Havia ali uma descrição de sua mãe biológica como “louca da cabeça”. Christina comenta que gostaria de nunca ter pronunciado essas palavras, afinal o tempo em que viveu ao lado da mãe, morando em uma caverna, foi o mais feliz de sua vida.

O mais difícil para nós era a fome, a busca pela comida e a sobrevivência a todos os animais, tais como cobras, aranhas, e escorpiões. Eu acordava, às vezes, durante a noite, sentindo que uma centopeia enorme e venenosa caminhava pela minha perna, mas eu só dava um tapa no animal e continuava a dormir ao lado de mamãe. Sentia-me segura e aconchegada. (Rickardsson, 2017, p. 18).

Temos aí um modo muito particular com que o sujeito se serve do conceito. Afinal não é muito comum a loucura transmitir segurança e aconchego, embora se refira ao nome mãe.

Segundo Laurent, Ian Hacking nos mostra que, no “só depois”, há um efeito de amarração entre os nomes e os sujeitos. Isso conduz I. Hacking a criticar o realismo que propõe uma classificação universal dos nomes, enquanto categoria, sem considerar os modos particulares de amarração. Hacking dirá que cada nome é um nó particular, um agenciamento que deve ser examinado caso a caso.

Laurent nos mostra como a teoria lacaniana conversa com a teoria de Hacking, analisando o nome pai.

Poder-se-ia fazer a lista nominal, caso a caso, de todas as instâncias em que um pai seria nomeado ou queira se nomear como tal. Essa lista nominalista não impede o surgimento do universal do Nome-do-Pai que seria comum a todas essas instâncias referentes ao nome pai. Não se pode dispensar um certo realismo da função. O Nome-do-Pai, não somente não importa quem, homem ou mulher, possa dele se servir, ele tampouco define, necessariamente, uma ontologia particular. Trata-se de uma questão de convenção de discurso. O Nome-do-Pai não define um universal ontológico, ele define um impossível. Admitamos que cada fantasia defina um universo de discurso onde se articula o gozo. O Nome-do-Pai assegura sua consistência ao nomear o impossível. (Laurent, 2005/2006b, pp. 107-108).

Laurent relembra o Lacan da “Nota sobre a criança”, que,

situa as funções do pai e da mãe como nomes que marcam uma particularidade do desejo da criança em todas as sociedades. Lacan não atribui à ordem familiar um estatuto de alicerce, mas muito mais de resíduo. O resíduo se articula com os nomes da mãe, do pai e da criança. (Lacan, 1969, citado por Laurent, 2005/2006b, p. 99).

Nesse sentido, a crença no pai é reduzida à função de ferramenta, da maneira como cada sujeito irá se servir dele. “O nome do pai e o nome da mãe acabam reduzidos à marca da particularidade do desejo, à impossibilidade de reabsorção no universal. Ambos acabam por serem dois instrumentos da inscrição do sujeito.” (Laurent, 2005/2006b, p. 100). Se, para Lacan, a definição de sujeito se situa entre dois termos, o uso de dois nomes vem assegurar uma articulação mínima para o sujeito, uma espécie de ordem subjetiva, que o constitui. “Se isso é admitido, o uso que o sujeito fará desses nomes na fantasia será determinante.” (Laurent, 2005/2006b, p. 100). Lacan, então, buscou captar, a partir do Outro como tal, e do gozo, o lugar de resíduo que ocupam os nomes do parentesco, assim como a fantasia subjetiva, e aí ele contrapõe os antropólogos que cada vez mais se interessaram pelos múltiplos usos de um nome no contexto global de uma civilização. A psicanálise, ao direcionar a questão do parentesco para um sistema de nomes, tem como objetivo localizar o real de um gozo articulado ao remanejamento dos nomes, contrapondo-se, assim, àqueles que buscam tratar dessa questão pelo real da biologia.

Laurent destaca que, no contemporâneo, o pacto de filiação permanece incerto, exigindo novas ficções jurídicas reguladoras da paternidade, e que, para alguns sociólogos, a paternidade passou a estar articulada à sua utilidade social. “O nominalismo do caso a caso se articula ao utilitarismo do melhor cálculo.” (Laurent, 2005/2006b, p. 103). Defender essa ideia do pai reduzido a uma utilidade social define o que Lacan designou como o “pai ferramenta”? Laurent comenta que existem suas objeções a serem a essa perspectiva sociológica: *i)* o nome poderia se restringir à sua descrição definida; *ii)* a relação do nome com os sujeitos que nele vêm se alojar é situada como uma relação de simples conveniência. Ela não comporta efeito de retorno sobre aquele que vem se nomear pai. E esse efeito de retorno seria crucial para abordar a função paterna.

Na explicação de Laurent, Lacan, em seu último ensino, articula o caso a caso com o realismo da estrutura. Ele funda o pai em uma posição de exceção: “não importa quem atinge a função de exceção que o pai tem. Sabe-se qual é o resultado. Trata-se daquele de sua *Werwerfung*, na maioria dos casos. E aí que o discurso sobre o pai encontra o impossível”. (Laurent, 2005/2006b, p. 104). Assim, estabelece aí uma relação entre o nominalismo e o realismo sobre a disfunção, sobre o fracasso para aquele que vem se nomear pai para satisfazer as exigências da função. Lacan

não faz a articulação entre nominalismo e realismo fundada sobre a noção de utilitarismo. Ele dirá que o utilitarismo social esconde o fracasso do Nome. “Não é possível se alinhar plenamente e de maneira satisfatória sob o nome do pai porque a função faz objeção a isso. Há algo impossível em jogo.” (Laurent, 2005/2006b, p. 105).

Nas palavras de Miller, o que vem a ser o Nome-do-Pai?

O Nome-do-Pai não designa nada mais que o poder da palavra. De tal modo que os Nomes-do-Pai, que se possam buscar, são todos mitos da perda de gozo [...] Os Nomes-do-Pai são contos que buscamos, são os contos que tratam de explicar o deslocamento, a transferência do gozo em direção ao Outro. (Miller, 2009, p. 94, tradução nossa).

Em relação a essa transferência do gozo em direção ao Outro, Lacan se dá conta de como a libido tem sido esvaziada do corpo e de seu resíduo como o *a*. “O *a* designa o que resiste à operação universalizante do Nome-do-Pai, e, nesse sentido, o Nome-do-Pai cobre o *a*.” (Miller, 2009, p. 94, tradução nossa). O Nome-do-Pai é o véu que cobre a perda de gozo, e o resíduo de gozo que resiste a essa operação universalizante é que proíbe que se goze no próprio corpo. Isso se manifesta, grosso modo, na proibição da masturbação, “não busques o gozo no corpo próprio, senão no corpo do Outro sexo”. (Miller, 2009, p. 94, tradução nossa).

Fabian Fajnwaks (2014), em “Um nominalismo lacaniano”, propõe a seguinte tese:

A partir do momento em que o Nome-do-Pai perde sua consistência e se reduz a um semblante, o que o Nome-do-Pai viria nomear se encontra dividido, desdobrado em duas direções diferentes. De um lado, assistimos à promoção de uma teoria do nome, não um nome que como o pai se inscreve em um registro simbólico, mas um nome que vem nomear um real. E de outro lado, o pai tanto será definido como o “Pai do nome”, ou seja, aquele que permite dar um nome às coisas, quanto a partir de seu *mais-de-gozar*, é o que Lacan chamará em *O Seminário RSI, a père-version*, afirmando que um pai não tem direito ao respeito e ao amor se não é perversamente orientado, ou seja, que ele faça de sua mulher um objeto *a*. (Fajnwaks, 2014, p. 42).

Lacan mostrou que uma proposição universal descreve o conceito, mas não permite a existência; com isso ele reformulou a noção freudiana do modelo de pai todo amor, o Deus pai. Laurent (2018), em *Los niños de hoy y la parentalidad contemporánea*, comenta que essa reformulação foi possível pela condição de verificar a sua inexistência; assim, na definição “todo pai é Deus”, deve-se

acrescentar que, em sua existência, “nenhum pai seja Deus”. Por outro lado, Lacan verificou que a existência do pai não aceita nenhuma padronização, e, em “Introdução aos Nomes-do-Pai” (Lacan, 1963/2005e), ele mostrou que os primeiros passos de seu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana para ir contra o mundo positivista. “O próprio Hegel mostrou nas raízes lógicas que o universal não se funda senão pela agregação, ao passo que o particular, único a encontrar existência nisso, aparece aí como contingente.” (Lacan, 1963/2005e, pp. 62-63). Assim, Lacan, ao falar de pai, parte dos casos particulares de pais.

Essa perspectiva da teoria lacaniana que dá ao pai o estatuto de semblante “é uma teoria inédita, uma vez que ela extrai todas as consequências da redução do Nome-do-Pai a um semblante, em que o *mais-de-gozar* do pai aparece como muito mais consistente que seu nome”. (Fajnwaks, 2014, p. 42).

A pluralização do Nome-do-Pai retira o Nome-do-Pai do valor universal e confere a ele o valor contingente. Isso evidencia o caráter de relatividade da função paterna e demonstra que a teoria lacaniana aponta um movimento do simbólico para o real e para o gozo. Laurent (2013), em “Un nuevo amor por el padre”, dirá sobre isso que a grande vantagem de uma função é a de não definir um todo.

Uma função só define seu domínio de aplicação. Para saber qual é a natureza de uma função lógica é inútil defini-la a partir de uma essência. Além disso, a lógica moderna leva em conta a questão dos conjuntos infinitos e explora uma série de paradoxos. (Laurent, 2013, p.181, tradução nossa).

Para Lacan, então, definir o pai pela lógica, só é possível no caso a caso e, por isso, ele fala de versões do pai, uma a uma.

Lacan (1963/2005e), em sua lição “Introdução aos Nomes-do-Pai”, retoma o que ele enfatizou em sua teoria sobre a função da perversão, que é a de colocar contra a parede a apreensão ao pé da letra da função do Pai, do Ser Supremo. “O Deus Eterno tomado ao pé da letra, não de seu gozo, sempre velado e insondável, mas de seu desejo como interessado na ordem do mundo, eis o princípio no qual o perverso se instala como tal.” (Lacan, 1963/2005e, p. 75).

Nas palavras de Laurent, o que a teoria lacaniana questiona é

como manter a diferença entre o lugar do Outro do gozo, concernente a todas as religiões, e a aventura do patriarcado que começou com o *Akedah*? Começa no

momento em que o gozo — do qual o totem animal é um de seus nomes — é substituído por uma aliança particular. (Laurent, 2013, p. 184, tradução nossa).

Essa passagem do universal para o particular foi enunciada ainda por Lacan em outra conferência na Universidade de Yale (1975), momento em que ele diz que “o ateísmo é uma doença da crença em Deus, crer que Deus não intervém no mundo. Deus intervém todo o tempo, por exemplo, sob a forma de uma mulher”. (Lacan, 1975, citado por Laurent, 2013, p. 184 tradução nossa). Lacan não se refere aí a “A mulher”, aquela que daria acesso ao gozo supremo, mas a uma mulher, aquela que se cortejou em uma aliança particular, que faz com que um homem creia nela.

Lacan faz dessa mulher um deus que atua no mundo, uma encarnação do desejo do Outro sob a forma da crença em uma mulher [...] e que ele acrescenta em seu seminário *RSI*, uma mulher na vida de um homem é algo em que se crê. Crê que tem uma, às vezes duas ou três, crê-se em uma espécie. (Lacan, 1975, citado por Laurent, 2013, pp. 184-185, tradução nossa).

Laurent (2013), então, conclui que não se trata de buscar a garantia, mas a fé. Isso consiste em deixar que se jogue com o que se deu no encontro, e, nesse sentido, a parentalidade moderna não pode ser ateia. Laurent a designa por “parentalidade democrática”, e, com isso, ele mantém distância do “para todos” que o Deus universal introduz. A tendência é dizer que a paternidade não supõe nenhuma crença, “de fato, a parentalidade não pode ser ateia, pois supõe um ato de fé, esta fé se funda na crença de um gozo particular”. (Laurent, 2013, p. 185, tradução nossa).

A seguir, mostraremos outra casuística inserida no campo jurídico, a fim de articular a teoria com a prática.

4.3 A filiação sob a ótica da singularidade

Para abordarmos a filiação pela via do “romance familiar”, apresentamos um caso que é escutado no âmbito do Judiciário por uma psicóloga, e o acompanhamos

em supervisão. O caso aborda o tema da adoção, muito embora este não seja um tema contemporâneo, nos permite pensar o lugar do sujeito no romance familiar.

Trata-se de uma criança de três anos de idade que foi vítima de maus-tratos, de abandono, e que culminou em uma tentativa de homicídio, por parte da mãe biológica, “a mãe tentou afogar o filho”. O pai biológico é um sujeito alcoólatra, que orienta seu desejo em uma posição de submissão amorosa para com sua esposa. Por amá-la demais, ele não opera barrando seus caprichos e também não cumpre com a função paterna, deixando a criança à mercê da lei materna.

Pelo fato de a criança estar em situação de risco, houve intervenção do Estado, e o par parental foi destituído do pátrio poder. Como não havia ninguém disponível na família extensa para amparar a criança, ela foi encaminhada para o abrigo, local onde permaneceu por um ano e três meses. No abrigo, a criança reconstrói seu sistema de parentesco, nomeando um colega por irmão, uma funcionária por mãe e as outras funcionárias por tias.

O primeiro casal, que estava na fila de adoção, devido a várias tentativas frustradas de ter o filho biológico, chegou dizendo que queria uma criança de até dois anos de idade, porque, segundo eles, a criança até essa idade não tem memória. Eles fizeram um primeiro contato com a criança no abrigo, e, por um ato indevido, o período de “estágio de convivência” (que pode durar até 90 dias) está sendo feito no domicílio deles.

A psicóloga judicial pontua que a concessão do estágio de convivência domiciliar foi uma decisão muito arriscada e perigosa. A mãe adotante, em posse da criança, decide trocar seu nome de batismo, numa tentativa de apagar seu passado, e passa a chamá-lo por outro nome; ainda, modifica-lhe os hábitos alimentares para tratar de diminuir-lhe o abdômen elevado. O caso passa a ser preocupante devido ao lugar que a criança poderá ocupar nessa nova família, e surge, por parte do Judiciário, um receio de que, com o passar dos tempos, a criança fosse devolvida.

Em uma sessão, a psicóloga judicial chama a criança por seu prenome, e ela imediatamente joga um boneco na parede. Em outra sessão, a criança pergunta à psicóloga se ela tem marido e se tem filho. Frente à resposta de que ela tem marido, mas não tem filho, a criança pergunta por que ela não foi buscar o filho? Nessa sessão, a criança desenha ideogramas de bonecos e, em seguida, os apaga, rabiscando forte sobre a figura. Desenha outros ideogramas e pergunta que nomes são aqueles?

Em entrevista com a psicóloga, a mãe adotante relata que é muito difícil ser mãe e que não entende como uma mulher pode ser mãe solteira; diz que seu marido tem tido uma função importante, que é a de retirar a criança de perto dela, quando ela está muito nervosa. Comenta que perdeu a paciência com a criança e que ela lhe disse: “Desse jeito você me faz mal!”.

A psicóloga observa que, nesse casal, o marido tem lidado com a adoção de modo mais tranquilo. A esposa está mais agitada, com muitas expectativas e fantasiosa. Ela tem visto muitas semelhanças entre ela e a criança e diz: “Talvez ele tenha algo consanguíneo da minha família, sei lá...!”. A psicóloga judicial tem acompanhado o caso com prudência.

Consideramos importante destacar alguns elementos do caso que nos permitam pensar o lugar da criança no desejo dos pais. A criança busca um cuidado especial, que lhe permita ser desejada, desde que foi salva dos atos destrutivos da família biológica. Entretanto, o caso levanta uma dúvida se essa adoção estaria atendendo à demanda da criança ou da mãe adotiva.

Diante da precariedade simbólica e com a entrada de outros significantes: tutela, abrigo, adoção, na história desse sujeito infantil, colocamos em discussão de que modo o sujeito poderá se servir desses significantes e operar aí um enlaçamento.

É interessante destacar a posição inaugural da mãe adotante na relação com a criança. Ela introduz a figura do pai como aquele que funciona como barra a seus caprichos. Ainda encontra na fala da criança, “assim você me faz mal”, uma medida cautelar. Além disso, a mãe adotante enuncia que é impossível para ela ser mãe solteira, uma vez que o limite vem do outro, conduzindo-nos a pensar sobre o que ela espera encontrar em uma parceria. Ainda, a mãe adotante, em seu capricho, tenta escrever outra história para a criança e apagar sua memória. Isso faz com que outros nomes passem a nomear o sujeito, Nome 1 (batismo), Nome 2 (nomeado pela adotante), Nome 3 (apelido). Assim, ela se serve de semblantes para inventar uma ficção: alterar o nome de batismo, reeducar os hábitos alimentares a fim de alinhar a imagem corporal a um corpo ideal.

Em nossa leitura desse caso, trabalhamos com a hipótese teórica de uma inserção da pluralização dos nomes do pai, uma vez que a ordem simbólica aparece aí apoiada sobre organizadores, “tutela”, “abrigo”, “adoção”, que podem fazer função e dar ao sujeito alguns semblantes que organizam sua posição no mundo. Ainda

construímos a hipótese de que a família adotante se serve do termo “consanguíneo” como semblante de legitimidade, “talvez ele tenha algo consanguíneo da minha família”, o que nos leva a indagar se a ficção “filho legítimo” funcionará aí como um dos Nomes-do-Pai, que poderá enlaçar a criança no desejo desses pais, retirando-a da condição de ser portadora de um desejo anônimo.

O caso permanece em estudo, mas tem apresentado algumas evoluções, que ora destacamos. A psicóloga relata um novo elemento recolhido em outra sessão com a criança. Ela não mais apaga os bonecos que desenha e, ao contrário disso, ela os “nomeia: pai e filho, narrando uma história em que pai e filho estão juntos soltando pipa e tocando violão”. Essa narrativa nos pareceu uma tentativa de solução do sujeito, por uma via de identificação substitutiva, para uma história que foi traçada desde sua origem pela via trágica.

O Juiz passa a conceder que a criança saia em viagem com o casal adotante e amplia o estágio de convivência por mais 30 dias. Nossa hipótese é então a de que a criança está aos poucos adotando esse casal como pais socioafetivos e construindo aí sua filiação, isto é, passando da posição de excluído para a de incluído.

Cabe aqui informar que duas especialistas em direitos humanos da Organização das Nações Unidas alertam que mais de 150 milhões de crianças vivem nas ruas, abandonadas e descartadas. (ONU, 2015).

O caso retrata como a filiação ainda aparece atrelada ao desejo de consanguinidade, mas que pode ser lido, pelo viés da psicanálise lacaniana, como um modo de velar o segredo de família. Para o discurso jurídico, o deferimento da adoção será pautado no valor afetivo, ou seja, o casal adotante será capaz de fazer alguma renúncia em favor da criança?

Para a psicanálise, a filiação não estaria propriamente atrelada ao princípio da afetividade, mas ao modo como cada sujeito, em sua singularidade, poderá ler e escrever os nomes próprios que se constituem como traços, suas marcas. E, nesse sentido, podemos acompanhar a criança em questão construindo sua filiação.

Em nossa pesquisa sobre as recomposições familiares, acompanhamos as mudanças nos sistemas de parentesco, cujas características tradicionais estavam alicerçadas no poder patriarcal, valorizando a linhagem masculina. Lévi-Strauss evidencia que a problemática do parentesco, no mundo moderno, encontra soluções originais nas diversas culturas. Embora o antropólogo tenha verificado um invariante,

a interdição do incesto, na ordenação de parentesco, a família apresenta diversas modalidades de alianças. Essas alianças, que se manifestam de modo original no campo da cultura, aparecem no campo jurídico desde o declínio do patriarcalismo, das mudanças nos costumes sociais e da liberalização sexual. Neste quarto capítulo, apropriamo-nos dos efeitos que tais mudanças provocaram no ordenamento jurídico brasileiro.

Reencontramos, então, em nosso último capítulo, nossas hipóteses iniciais e, a seguir, apresentaremos nossas conclusões.

5 CONCLUSÕES

No término desta pesquisa, após termos trilhado caminhos que apontam princípios e práticas divergentes, encontramos-nos em condições de indicar algumas conclusões sobre o objeto de nossa pesquisa que foi formulado na hipótese de que Lacan antecipa as recomposições e mutações familiares contemporâneas. Em razão de delimitar um campo metodológico, nosso objeto foi circunscrito através de questões tais como: A família é necessariamente edipiana? A família contemporânea está sustentada no amor ao pai? Quais são os elementos que permanecem invariantes na formação da família? Tendo chegado a algumas articulações entre essas questões e nosso objeto, trata-se, nesse momento, de mostrarmos um fio lógico pelo qual abordamos o objeto de nossa tese e ainda de deixarmos no horizonte algumas formulações novas.

Para investigar as recomposições familiares, o nosso ponto de partida foi balizar os princípios teóricos do estruturalismo lévi-straussiano referentes aos sistemas de parentesco, que tanto influenciaram o primeiro ensino lacaniano. Nesse percurso, convidamos o leitor a acompanhar as diversas variações culturais do parentesco, mantendo sempre um elemento invariante designado pela interdição do incesto. Ao percorrer esse período primitivo de parentesco, deparamo-nos com um Lacan sociológico que teceu sua teoria sob influência de Durkheim; o psicanalista francês inseriu a família nesse debate, como objeto de circunstância psíquica, que objetiva complexos que têm como representação inconsciente a imago. Lacan investigou se a ausência da imago paterna teria como efeito a proliferação dos sintomas. A teoria dos complexos familiares em Lacan (o desmame, o intruso) propôs uma estrutura subjetiva que funcionava como organizadora do desenvolvimento psíquico e que tinha por consequência uma estrutura social da família.

Na interlocução entre Lacan e Lévi-Strauss, verificamos nitidamente a importância da mitologia para aquela época. Freud introduziu, com mestria, a entrada na civilização a partir do mito de *Édipo* e de *Totem e tabu*. Lacan, por sua vez, em seu rigor de pesquisador, começou a delinear um modo ordinário de se pensar o estruturalismo no momento em que desenvolveu sua tese de que o simbólico se inscreve na estrutura sob a forma de um furo. Iniciou-se aí, na teoria

lacaniana, um enfraquecimento do campo simbólico, que fora privilegiado até aquele momento.

Para demonstrar uma equivalência entre os registros simbólico, imaginário e real, Lacan apresentou uma leitura do mito freudiano em que retirou o pai do lugar de idealização e o apresentou como um significante; o pai tem uma função lógica de orientar o desejo da mãe. Acompanhar a teoria lacaniana desse período foi fundamental para buscar uma resposta ao questionamento de Jean-Pierre Deffieux — “A família é necessariamente edipiana”? Lacan faz um giro teórico a partir de seu *A angústia*, momento em que desenvolve seu conceito de objeto *a*, embora esse seminário ainda seja caracterizado pelo retorno de Lacan a Freud. O objeto *a* é o resíduo que não entra no simbólico, e, como suporte do desejo, na fantasia, este não é visível, colocando-nos em uma posição paradoxal, quanto mais nos aproximamos do nosso desejo, mais dele nos afastamos, uma vez que aproximar de nosso desejo, torná-lo visível, provoca angústia. Esse elemento descrito por Lacan é fundamental para pensar o lugar da troca em que a mulher foi colocada no campo da cultura. Lacan demonstra que o falo aliena o sujeito na troca social, mas que o objeto *a* não é intercambiável, ele é uma espécie de objeto privado e incomunicável, mas dominante. Então, se há um objeto que resta não simbolizado, o esforço de Lacan será, a partir de, *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* e *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse semblant*, de logicizar a psicanálise.

Com a virada lógica na teoria lacaniana, o objeto *a* tomado como noção de causa permite subverter o lugar do pai e a relação do pai com o objeto do desejo, diferentemente do modo como Freud formulou os mitos de *Édipo* e *Totem e tabu*. A torção que se engendra aí é que o objeto *a* é responsável pelo desejo, e o pai é formulado como aquele que deseja, ou seja, aquele que toma a mulher como causa de seu desejo e que, desde a sua origem, é castrado. O pai sabe a qual objeto seu desejo se refere e isso é possível de ser historicizado. Desse modo, não se tem mais aí o pai edipiano.

A partir daí, Lacan apresenta novas teorias carregadas de originalidade, dentre elas citamos que o pai é castrado justamente a ponto de ser um número, tal como ele aparece nas séries das dinastias, Jorge I, Jorge II, Jorge IV... a série é numerável porque há um ponto de partida designado pela função paterna no zero. Lacan então não falará mais de castração, ele vai se referir a essa hiância, criando o

aforismo “não há relação sexual”. A função paterna aparece articulada à sua tese da *père-version*, e a ênfase agora é a particularidade do gozo masculino e do gozo feminino que ele escreverá nas fórmulas da sexuação.

Com as fórmulas da sexuação, Lacan dá um passo para pensar o que do desejo se inscreve como contingência corporal. E com esse termo, contingência, ele vai analisar a função fálica e concluir que o universal se funda pela segregação e o particular se funda como contingente.

Em razão de a parentalidade inscrever a passagem do universal para o particular, exemplificado, no contexto jurídico, pelas ações referentes à parentalidade socioafetiva, ou pelas ações de multiparentalidade, dentre outras, constatamos com Lacan que a pluralização do Nome-do-Pai, ou, ainda, o estatuto do pai como semblante evidenciam o caráter de relatividade da função paterna. Lacan demonstra o fracasso do Nome que o utilitarismo social esconde, tal como a paternidade passou a ser articulada para alguns sociólogos, uma vez que não é possível para aquele que vem se nomear pai alinhar-se plenamente sob o Nome-do-Pai, porque a função faz objeção a isso, há algo impossível em jogo aí. Esse impossível é da ordem do *a*, que resiste à operação universalizante do Nome-do-Pai.

Assim, para o psicanalista francês, o pai não é *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa. Lacan então não fala de um equilíbrio da Lei e do desejo como propusera Freud; para ele, a questão do pai deve ser pensada levando em conta o gozo, o desejo e o objeto.

Na família contemporânea, o pacto de filiação permanece incerto, exigindo novas ficções jurídicas reguladoras da paternidade, uma vez que muitos casos colocam em discussão o adágio de que “a mãe é certíssima e o pai é incerto”. Assim, a família contemporânea não se sustenta pelo amor ao pai, tal como Freud o descreveu; ao contrário disso, Laurent fala de um novo amor pelo pai, uma vez que ele se define pelo seu domínio de aplicação, e não por um valor absoluto. A parentalidade se funda na crença de um gozo particular. Segundo Laurent, falar de parentalidade não é fascinar-se pelo estatuto simbólico que define o pai, já que a parentalidade põe em discussão esse estatuto e se situa mais do lado real. Aí a orientação é a de colocar o acento sobre a interação da criança com seus pais em sua variedade.

Dizer do pai em sua variedade, pelo viés da teoria do nome próprio, tal como Lacan a formulou, não é designá-lo em sua existência, mas por seu nome de gozo. Lacan vai se referir ao filósofo Ian Hacking, que mostrou que, no “só depois”, há um efeito de amarração entre os nomes e os sujeitos. Hacking dirá que cada nome é um nó particular, um agenciamento que deve ser examinado caso a caso. Assim, o que Lacan nos ensina é que a nomeação é arbitrária, algo que se inventa. Ao contrário dos lógicos descritivistas, para quem o sentido do nome próprio é dado por um feixe de descrições, o psicanalista faz intervir aí a função da letra, de um traço, ao qual o nome próprio se liga, não ao som, mas à escrita.

Esse ponto teórico nos pareceu uma porta aberta para a entrada de Lacan na teoria dos nós borromeanos, mas que permanecerá no horizonte de nossa tese para pesquisas futuras.

O direito democrático, dando a todo sujeito a liberdade de escolha, está no centro das discussões sobre as recomposições familiares. Esse elemento nos conduz a concluir que a família não é necessariamente edipiana, o Édipo não é o elemento invariante para se constituir uma família; dito de outro modo, o Nome-do-Pai é um modo de amarração, entre outros.

REFERÊNCIAS¹

- Borrillo, D. (2009). Le droit des sexualités. In *HAL archive-ouvert* (pp. 4-240). France: Presses Universitaires de France.
- Brousse, M-H. (2005). Un neologismo de actualidad: parentalidad. *Revista La cause freudienne*, 60, 139-148.
- Cadoret, A. (1999). La filiation des anthropologues face à l'homoparentalité. In *Au-delà du pacs l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cassettari, C. (2014a). A dupla paternidade e maternidade como consequência da parentalidade socioafetiva. In *Multiparentalidade e parentalidade socioafetiva: efeitos jurídicos*. (pp. 152-183). São Paulo: Atlas.
- Cassettari, C. (2014b). *Multiparentalidade e parentalidade socioafetiva: efeitos jurídicos*. São Paulo: Atlas.
- Castro, P. R. & outros (2015/2016) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE. In *Pesquisa nacional por amostra de domicílios. Síntese de Indicadores* (2015). Recuperado e, 12 de setembro de 2018, de <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv98887.pdf>
- Censo demográfico 2010. 2012. Rio de Janeiro: IBGE. Recuperado em 07 de setembro de 2018, de www.ebc.com.br/2012.
- Coelho, E. P. (1979). Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In *Estruturalismo antologia de textos teóricos*. (M. Eduarda Reis Colares & outros, trad., pp. 3-75). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967).
- Costa, C. F. (2009). *Teorias descritivistas dos nomes próprios*. Dissertação UFRN-Cnpq. Recuperado em 12 de setembro de 2018, de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8798>.

¹ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association.

Cottet, S. (2007). O avesso das famílias: o romance familiar parental. *Revista Asephallus*, II, 4, 01-07. Recuperado em 1º de maio de 2018, de www.isepol.com/as.aphallus/numero_04/artigo_01.htm.

Deffieux, Jean-Pierre. (2012). La famille est-elle nécessairement oedipienne? In *La famille et ses embrouilles* (pp. 73-79). France: Lussaud.

Diniz, J. E. (2012) Tendências demográficas, dos domicílios e das famílias no Brasil. Recuperado em 19 de setembro de 2018 www.ie.ufrj.br/aparte/pdfs/tendencias_demograficas_e_de_familia_24ago12.pdf

Durkheim, É. (1975). La famille conjugale. *La Revue philosophique*, 90, 2-14, (Trabalho original publicado em 1892). Collection Les sens commun. Paris, Minuits, 1975. Recuperado em 10 de julho de 2017, de http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

Durkheim, É. (1975). Introduction à la sociologie de la famille. In *Extrait des annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux* (Trabalho original publicado em 1888). Collection Les sens commun. Paris, Minuits, 1975. Recuperado em 10 de julho de 2017, de http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

Engels, F. (2014). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: BestBolso. (Trabalho original publicado em 1884).

Fajnwaks, F. D. (2003/2013). Famílias sintomáticas. *Opção Lacaniana online*, 4, 10. Recuperado em 23 de novembro de 2017, de <https://labtransufmg.wordpress.com/>

Fajnwaks, F. D. (2014). Um nominalismo lacaniano. In *A teoria da nomeação na obra de Jacques Lacan*. (pp. 11-237). Curitiba: CRV.

Freud, S. (1974). Totem e tabu. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 13, pp. 20-191). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (1976). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (M. A. M. Rego,

trad., Vol. 9, pp. 185-208). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908).

Guerra, A. & Andrade, H. (2018) Sobre a teoria da nomeação em J. Lacan: do ato à invenção. In *A teoria da nomeação na obra de Jacques Lacan* (A. M. C. Guerra, A. M. R. Vorcaro diretoras, pp. 17-30).

Godelier, M. (2010). Introduction. In *Métamorphoses de la parenté* (pp. 09-40). France: Champs-Flammarion.

Kawada, J. (2000). Un structuraliste à la recherche éthique interspécifique? *Revue française d'anthropologie L'Homme*, 755-758. Recuperado em 21 de novembro de 2017, de <https://lhomme.revues.org>.

Lacan, J. (1953). *O mito individual do neurótico* (1980 C. B. Cardoso, B. Fernanda, M. Margarida, C. Tito Cardoso, trads., pp. 11-78). Lisboa: Assírio e Alvim. (Trabalho original publicado em 1978).

Lacan, J. (1985). Letra de uma carta de amor. In *Livro 20: mais, ainda* (M. D. Magno, trad., pp. 105-120). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973).

Lacan, J. (1987). *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Lisboa: Assírio & Alvim. (Trabalho original publicado em 1938).

Lacan, J. (1992). O mestre castrado. In *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman, trad., Antônio Quinet, consultor, pp. 91-106). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970).

Lacan, J. (1995a). A função do véu. In *O Seminário, livro IV: a relação de objeto* (pp. 153-166). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957).

Lacan, J. (1995b). Dora e a jovem homossexual. In *O Seminário, livro IV: a relação de objeto* (pp. 133-150). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957).

Lacan, J. (1995c). Sobre o complexo de castração. In *O Seminário, livro IV: a relação de objeto* (pp. 220-236). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957).

- Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 647-691). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (1998). A significação do falo. In *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 692-703). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 238-324). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998). O Seminário sobre a carta roubada. In *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 13-66). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 98-103). Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1949).
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp. 807-842). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1960).
- Lacan, J. (1999). Os três tempos do Édipo. In *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (V. Ribeiro, trad., M. A. Vieira, versão final, pp. 185-203). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958).
- Lacan, J. (1969). Notas sobre a criança. In *Outros Escritos* (2003 V. Ribeiro, trad., pp. 369-370). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2001).
- Lacan, J. (2005a). Angústia, signo do desejo. In *O Seminário, livro 10: a angústia* (pp. 25-37). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2004).
- Lacan, J. (2005b). Do cosmo à *Unheimlichkeit*. In *O Seminário, livro 10: a angústia* (pp. 38-65). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2004).
- Lacan, J. (2005a). A angústia, sinal do real. In *O Seminário, livro 10: a angústia* (pp. 175-187). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2004).

- Lacan, J. (2005b). A causa do desejo. In *O Seminário, livro 10: a angústia* (pp. 113-127). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2004).
- Lacan, J. (2005c). Do a aos Nomes-do-Pai. In *O Seminário, livro 10: a angústia*. (V. Ribeiro, trad., pp. 11- 366). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2004).
- Lacan, J. (2005d). Ele não é sem tê-lo. In *O Seminário, livro 10: a angústia* (pp. 97-112). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2004).
- Lacan, J. (2005e). Introdução aos Nomes-do-Pai. In *Os Nomes-do-Pai* (A. Telles, trad. pp. 57-93). Rio de Janeiro: Zahar. (Conferência originalmente proferida em 1963).
- Lacan, J. (2008). A essência da tragédia. Um comentário da Antígona de Sófocles. In *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (A. Quinet, versão brasileira, pp. 289-338). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (2009a). Do mito forjado por Freud. In *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (V. Ribeiro, trad., N. P. Gonçalves, versão final, pp. 153-166). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1971).
- Lacan, J. (2009b). O homem, a mulher e a lógica. In *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (V. Ribeiro, trad., N. P. Gonçalves, versão final, pp. 120-134). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1971).
- Lacan, J. (1961-1962). Lição de 20 de dezembro de 1961. In *L'identification*. Recuperado em 20 de setembro de 2018, de http://fr.ffonts.net/LACAN.font.download_
- Lacan, J. (1975). *O seminário, livro 22: R.S.I.* (Inédito).
- Lacerda, L. P. (2017) *Homoparentalidade masculina e maternidade*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Laurent, É. (1998). Enseignement. In *Maladies du nom propre, Revue de psychanalyse*, 39.

- Laurent, É. (2006a). De TelAviv a Roma, entre luzes e sombras. In *4º Congresso da NLS, TelAviv*. Recuperado em 20 de novembro de 2017, de www.isepol.com/asephallus/numero_03/traducao.htm.
- Laurent, É. (2005/2006b). O Nome-do-Pai entre realismo e nominalismo. In *Opção Lacaniana*, 44, 92-109.
- Laurent, É. (2013). Un nuevo amor por el padre. In *Transformaciones Ley, diversidad, sexuación* (M. T., compilação, pp. 175-192). Argentina: Grama Ediciones.
- Laurent, É. (2018). *Los niños de hoy y la parentalidad contemporânea*. Conferência en la Facultad de Psicología UBA, Buenos Aires. Recuperado em 02 de outubro de 2018.
- Lévi-Strauss, C. (1957a). A eficácia simbólica. In *Antropologia estrutural*. (2008, C. S. Katz, E. Pires, trads., pp. 215-236). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lévi-Strauss, C. (1957b). Linguagem e parentesco. In *Antropologia estrutural*. (2008, B. Perrone-Moisés, trad., pp. 9-437). São Paulo: Cosac Naif. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lévi-Strauss, C. (1947a). As estruturas assimétricas. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982 M. Ferreira, trad., pp. 466- 480). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1947b). Endogamia e exogamia. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982 M. Ferreira, trad., pp. 82-91). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1947c). O princípio de reciprocidade. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982, M. Ferreira, trad., pp. 92-107). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1947d). O casamento dos primos. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982 M. Ferreira, trad., pp. 159-172). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).

- Lévi-Strauss, C. (1947e). O problema do incesto. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982 M. Ferreira, trad., pp. 50-63). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1947f). O universo das regras. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982 M. Ferreira, trad., pp. 69-81). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1947g). Os princípios do parentesco. In *As estruturas elementares do parentesco*. (1982 M. Ferreira, trad., pp. 519-537). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1989). História e dialética. In *O pensamento selvagem* (T. Pellegrini, trad., pp. 273- 298). Campinas, SP: Papirus (Trabalho original publicado em 1962).
- Lévi-Strauss, C. (2003). Introdução. In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (P. Neves, trad., pp. 11-46). São Paulo: Cosac Naif. (Trabalho original publicado em 1925).
- Lévi-Strauss, C. (1986). Três grandes problemas contemporâneos: a sexualidade, o desenvolvimento econômico e o pensamento mítico. In *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno* (2012 R. F. d'Aguiar, trad., pp. 07-94). São Paulo: Companhia das Letras.
- Lucchelli, J. P. (2014a). Le don et la demande. In *Lacan avec et sans Lévi-Strauss*. (pp. 61-75) Nantes: Cécile Defaut.
- Lucchelli, J. P. (2014b). Préface. In *Lacan avec et sans Lévi-Strauss* (pp. 09-27) Nantes: Cécile Defaut.
- Marchand, Jean-José (2004). Entrevista com Claude-Lévi-Strauss. In *Un film de Pierre Beuchot INA – Canal-Arte*, partes de 1-4. Recuperado em 17 de outubro de 2016, de <http://www.youtube.com>. (Trabalho original publicado em 1972).
- Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a dádiva. In *Sociologia e antropologia* (P. Neves, trad., pp. 9-503). São Paulo: Cosac Naif (Trabalho original publicado em 1925).
- Miller, J.-A. (1984). Respostas do real. In *Leitura crítica dos “Complexos familiares” de Jacques Lacan*. (V. A. Ribeiro, trad., pp. 01-05). *Opção Lacaniana on-line*.

- Miller, J.-A. (2007). Assuntos de família no inconsciente. *Revista eletrônica do Núcleo Sephora*, 2(4), 1-4. Recuperado em 10 de junho de 2015, de http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/traducao_01.htm.
- Miller, J.-A. (2009). Comentario del seminario inexistente. In *Conferencias Porteñas Tomo 2*. (pp. 9-325). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1991).
- Milner, J.-C. (2003). Lacan I Ciencia del lenguaje y teoria de la estructura em Jacques Lacan. In *El periplo estructural: figuras y paradigma* (I. Agoff, trad., pp. 143-153). Buenos Aires: Amorrortu.
- Neto, J. (2017). Novos arranjos familiares. *Retratos, revista IBGE online*, 6. Recuperado em 07 de julho de 2018, de <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/revista-retratos.html>.
- Nicéias, C. A. (2017). Considerações sobre "O seminário inexistente" - Introdução aos Nomes-do-Pai (Jacques Lacan). Atividade EBP seção SP: Apresentação: Carlos Augusto Nicéias (AME-EBP/AMP), Coordenação: Alessandra Pecego (EBP/AMP). Disponível on-line.
- Organização das Nações Unidas (2015, 10 de abril). 'Abandonadas e descartadas: mais de 150 milhões de crianças vivem nas ruas', alertam especialistas da ONU. Brasil: Autor. Recuperado em 17 de outubro de 2018 de <https://nacoesunidas.org/abandonadas-e-descartadas-mais-de-150-milhoes-de-criancas...>
- Pereira, R. C. (2004). *Princípios fundamentais e norteadores para a organização jurídica da família*. Tese de Doutorado, Pós-Graduação de Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Pereira, R. C. (2014). Parentalidade. Recuperado em 03 de junho de 2018, de www.rodrigodacunha.adv.br/parentalidade/.
- Porge, E. (1998a). Introdução. In *Os nomes do pai e Jacques Lacan* (C. P. Almeida trad., pp. 07- 23). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Porge, E. (1998b). O Nome de Nome de Nome. In *Os nomes do pai e Jacques Lacan*. (C. P. Almeida, Trad., pp. 163- 186). Rio de Janeiro: Companhia de Freud

- Porge, E. (1998c). Os últimos avanços sobre o Nome-do-Pai. In *Os nomes do pai e Jacques Lacan* (C. P. Almeida trad., pp. 135- 162). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Radcliffe-Brown, A. R. (2013). *Estrutura e função na sociedade primitiva* (N. C. Caixeiro, trad.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1971).
- Rickardsson, C. (2017). *Nunca deixe de acreditar*. Ribeirão Preto, SP: Novo Conceito.
- Rosa, M. (2018a). Por onde andarão as históricas de outrora. In *Seminários da Escola Brasileira de Psicanálise*. (2018, pronunciamento ao vivo).
- Rosa, M. (2018b). Lacan com Kripke: o real em jogo no nome próprio lido como um designador rígido. In *A teoria da nominação na obra de Jacques Lacan*. (pp. 13-70). Curitiba: CRV.
- Silva, L. M. (2017). Parentalidade: sua evolução no ordenamento jurídico brasileiro. Recuperado em 07 de junho de 2018, de https://jus.com.br/artigos/61190/parentalidade-sua...no-ordenamento-juridico.../2_
- Solano-Suárez, E. (2006). O objeto causa do desejo e o pai. *Revista Opção Lacaniana*, 4. Recuperado em 07 de junho de 2018, de www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n4/pdf/artigos/essobjeto.pdf
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan y las ciencias sociales: la declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zafiropoulos, M. (2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)* (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Zafiropoulos, M. (2009). Nossa arqueologia crítica da obra de Lacan: Lacan e as ciências sociais. In *Lacan e Lévi-Strauss* (M. C. Pinheiro, trad., A. Teixeira, rev. s/p). Recuperado em 13 de julho de 2017, de pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a04.pdf.