

O SIMBÓLICO, O IMAGINÁRIO E O DOM

Milena Maria SARTI⁸⁷

Raquel Horta Fialho do Amaral COUGO⁸⁸

Leda Verdiani TFOUNI⁸⁹

Resumo: Investigamos o papel determinante que o significante, sinal do Outro, exerce no estabelecimento de um circuito de trocas intersubjetivo. Fundamentamos nosso trabalho na articulação do poder atribuído à coisa dada na lógica do dom de Mauss à noção de mais-além do objeto, tal como descrita por Lacan. Nesse encontro da antropologia com a psicanálise apreendemos a incidência de uma lei simbólica na economia imaginária do dom e concluímos que todo circuito de trocas impõe um ritmo ternário, mediado pelo significante, se distanciando da dualidade imaginária sobre a qual aparentemente repousa a intersubjetividade e o valor atribuído aos objetos.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Simbólico. Imaginário. Objeto a. Economia do dom.

Abstract: *We have investigated the determinant role that the significant, the signal of the Other, exerts over the establishment of a circuit of intersubjective exchanges. We have underlain our work on the articulation of the attributed power to the given thing, in gift's logic of Mauss, and the concept of beyond the object, as described by Lacan. In this encounter between anthropology and psychoanalysis, we have apprehended the incidence of a symbolic law on the imaginary gift's economy, and have concluded that every circuit of exchanges imposes a ternary rhythm mediated by the significant, getting distanced from the imaginary duality over which intersubjectivity apparently relies on and the value attributed to objects.*

Keywords: *Intersubjectivity. Symbolic. Imaginary. Object to. Gift's economy.*

⁸⁷ Mestre em Ciências, área: Psicologia e doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da FFCLRP-USP, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil. Bolsista CNPq e pesquisadora do grupo “Análise do Discurso e suas Interfaces”; cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. Endereço eletrônico: misarti@hotmail.com

⁸⁸ Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Atualmente é pesquisadora do grupo “Análise do Discurso e suas Interfaces”. Endereço eletrônico: fialho.raquel@hotmail.com

⁸⁹ Professora Titular do Departamento de Psicologia e Educação da FFCLRP-USP, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil. Pesquisadora do CNPq e coordenadora do Grupo de pesquisa “Análise do discurso e suas interfaces”. Endereço eletrônico: lvtfouni@usp.br

Introdução

Nas investigações acerca das sociedades ditas primitivas, costuma-se identificar a existência de uma espécie de economia natural, pautada segundo a troca e a permuta (MAUSS, [1923-24] 1974). Porém, Marcel Mauss e seus parceiros, em suas investigações acerca dos polinésios, melanésios e tribos do noroeste americano, que resultaram no fascinante *Ensaio sobre o dom* de Mauss ([1923-24] 1974), descobriram uma forma arcaica de contrato social, um traço no regime contratual e das trocas no qual as prestações econômicas entre grupos e subgrupos (SIGAUD, 1999), como em toda economia, relevavam o distanciamento destas do estado de natureza, na medida em que funcionavam a partir de um princípio organizador que lançava luz sobre o aspecto cultural do circuito de trocas: “[...] a *identificação* entre a coisa dada e o espírito do doador [...]” (SIGAUD, 1999, p.89, grifos nossos) consistia no princípio de explicação destas transações, o qual será aqui abordado.

Em seu estudo acerca dos polinésios (maori), Mauss ([1923-24] 1974, p.45) toma como suporte a questão do dom:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não constatamos nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado entre indivíduos. Em primeiro lugar não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem [...].

Nesse tipo de organização social e contratual foi constatada a existência do que Mauss definiu de *economia do dom*. Seguindo pesquisadores que se ocupavam das tribos do noroeste americano, nas quais foram encontradas formas de contratos e trocas fundamentadas na prática do *potlatch* – ritual no qual há a oferta e distribuição de bens do homenageado para os demais participantes, Mauss sinalizou que a *economia do dom* também seria uma manifestação do ritual do *potlatch*. Propor a inclusão desta economia à prática do *potlatch* traz em seu bojo o uso social dessa palavra nas línguas indígenas destas tribos no sentido de “alimentar”, “consumir” em *chinook* ou, mais precisamente, como “lugar onde se é saciado” em *kwakiutl*, como destaca Mauss ([1923-24] 1974, p.46) seguindo Boas em *The Kwakiutl of Vancouver Islands* (FOURNIER, 1994 apud. SIGAUD, 1999, p.93). Mauss procurava chamar a atenção para o fato de que na

economia do dom o mercado e a circulação de riquezas constituíam “[...] apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente [...]” no qual dispor voluntariamente de um bem é a base para se formarem alianças e se gerar respeito, o que tornava essa prática obrigatória “[...] sob pena de guerra privada ou pública” (MAUSS, [1923-24] 1974, p.45).

Sob a forma de economia e de direito, diversos temas – regras e ideias - como religião, moral e estética etc. encontram expressão, sendo o mais importante o que obriga a retribuição do presente recebido. Como destaca Mauss ([1923-24] 1974, p.48), “[...] em nenhum lugar a razão moral e religiosa dessa imposição é tão aparente quanto na Polinésia”. É essa *razão espiritual que leva à execução de contratos reais* - com a circulação de objetos dos mais variados tipos sob a forma de presentes - que aqui, seguindo Mauss, procuraremos explicitar e, sobretudo, articular com as noções de *mais-além, simbólico e imaginário*, tal como foram desenvolvidas pelo psicanalista Jacques Lacan.

A economia do dom de Mauss

A economia do dom como definida por Mauss ([1923-24] 1974) consiste num traço de um tipo de organização social polinésio na qual o circuito de trocas entre os grupos de indivíduos se faz sob a forma de presentes, em teoria, voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos (SIGAUD, 1999) formando uma rede de doações. Porém, destacamos que a economia do dom não se restringe ao momento de doação de um bem - momento deflagrador de toda engrenagem -, mas sim ao fato de que essa economia resulta da filiação dos indivíduos e seus clãs, tribos e famílias a uma determinada lógica de relação social que, sob um caráter voluntário, aparentemente livre e gratuito, baseia-se na premissa de que dispor de um bem significa fazer um pacto no qual um clã ou um indivíduo sempre está em dívida com o outro. Isso, por sua vez, torna a reciprocidade uma obrigação, ou seja, como afirma Sigaud (1999), ligada mesma ao elo jurídico criado pela transmissão de uma coisa no direito maori.

Como complementa Santiago (2008, p.97, grifos nossos), podemos entender assim o caráter essencial do *potlatch* – que, para nossa proposta de articulação, é fundamental: “[...] a ausência de valor comercial dos objetos doados, com que se enaltece o papel deles na dinâmica do intercâmbio social”.

Diante dessa regularidade lógica, Mauss se depara com uma forma de troca entre grupos de indivíduos e clãs que só pode existir diante de uma lei universalmente aceita e compartilhada, fundadora de uma intersubjetividade que só funciona na confiança desse assujeitamento comum, a despeito de qualquer individualidade. Tal constatação, por sua vez, nos atesta não haver nada de natural nesse modo de organização social. Em virtude disso, acompanhamos Mauss ([1923-24] 1974, p.42) na indagação: “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faça com que o presente recebido seja necessariamente retribuído? Que força há na coisa dada que faz com que o donatário a devolva?”. Em resposta, o autor formulou: “[...] o que, no presente recebido ou trocado, cria uma obrigação: é o fato de que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda é algo dele” (MAUSS, [1923-24] 1974, p.54) e deve a ele retornar, na série de trocas que a essa doação se sucedem, sob a forma de um outro objeto que o substitua.

Antes do surgimento da moeda, a lei das trocas e a divisão social do trabalho eram pautadas por uma ascendência mágica e religiosa sobre os indivíduos e seus clãs, o que nesse caso se traduz pelo fato de que na Polinésia “[...] os homens não são livres para não dar e não receber” (SIGAUD, 1999, p.96). “Recusar-se a dar, [...] ou recusar-se a receber equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão” (SIGAUD, 1999, p.57-58) culminado numa espécie de desestabilização das relações de força entre clãs e tribos que se opõem, e ao mesmo tempo se aliam em contratos coletivos pacíficos (MAUSS, 1999).

Para Mauss (1999, p.365), em outras sociedades, em diferentes tipos de graus de civilização, particularmente em direito maori:

[...] essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de ideias: a coisa recebida como um dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário. Vindo de uma pessoa [...], e sendo dela, confere-lhe poder sobre o outro que a aceita. No caso em que a prestação feita não é retribuída na forma [...] prevista, o doador leva vantagem sobre aquele que participou do festim e absorveu suas substâncias [...] sobre o beneficiário que faz uso de uma coisa encantada com toda a autoridade do doador.

O *Hau* e sua função no laço social

Podemos notar que haveria uma ascendência mágica que se expressava nas coisas trocadas segundo a existência de algo nesses objetos que os transcendia e que fazia com que eles tivessem seu valor real alterado: “[...] todas as propriedades tem um *hau*, um poder espiritual [...]” (MAUSS, [1923-24] 1974, p.54).

Toda coisa carrega o *hau*, o espírito de seu proprietário (doador) e é a crença compartilhada nisso que está para além do objeto que alimenta a troca, dá valor ao objeto e torna obrigatória a circulação das coisas que, por serem portadoras dessa alma originária, tem que necessariamente retornar ao doador primeiro. Deve-se tomar *valor* aqui, não no seu sentido linguageiro, mas naquele que lhe é atribuído pelo fundador da Linguística, Ferdinand de Saussure (1969): o valor é imputado, não por qualidades ou atributos específicos do objeto, ou do signo, mas pela sua relação com outros elementos da cadeia de trocas. Indubitavelmente, a teoria do valor é um dos pontos seminais do pensamento de Saussure. Sua proposição é que os signos linguísticos estão em relação entre si no sistema de língua, porém tal relação não é positiva; ela é diferencial e negativa, pois um signo só tem o seu valor na medida em que não é um outro signo qualquer: um signo é aquilo que os outros signos não são (SAUSSURE, 1969). Segue-se daí que sempre que se diz algo, silenciam-se outras coisas, mas elas continuam significando pela ausência. Tal colocação leva-nos à questão de que um signo, para adquirir seu valor, deve estar em relação com outros signos, ou seja: é somente na cadeia significante que ele emerge. Enquanto elemento isolado, o signo é vazio, é puro significante. Lacan ([1957] 1998) comenta que o significante em si não tem significação. O que irá delimitar os sentidos possíveis é sua relação - opositiva, diferencial, negativa - com signos linguísticos circunscritos na cadeia da fala. Do ponto de vista de Lacan, revendo as teses saussurianas, o que importa na cadeia da fala é um correr superposto de dois fluxos: o fluxo dos significantes e o fluxo dos significados, sendo que o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido.

Transportando essa discussão sobre o valor e a relação para a questão do dom, temos que o objeto doado não tem um valor em si; ele só o adquire na cadeia de trocas e na aliança de reciprocidade, ou seja, isso é levado a efeito a partir da dinâmica de intercâmbio social viabilizada pelo papel e pelo caráter que o objeto doado nela assume:

“[...] é preciso que eu lhe devolva aquilo que na verdade, é o produto do *hau* (espírito) de seu *taonga* (coisa)” (MAUSS, [1923-24] 1974, p.54). Essa cadeia simbólica é depositária da questão acima, tratada a respeito da relação entre signos e o conceito de valor.

Tendo isso em vista, interpretamos, seguindo a psicanálise lacaniana, que esse regime social fundamenta-se sobre uma lógica estrutural que localizaremos adiante como uma lei simbólica. Essa lógica sobre a qual a economia do dom se fundamenta determina a ascendência mágica e religiosa dos indivíduos nos termos de haver “[...] uma mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que são em certa medida alma, e os indivíduos e os grupos, que se tratam em certa medida como coisas” (MAUSS, [1923-24] 1974, p.59). A partir da assunção desta lei é que vem a se articular o engajamento imaginário, a própria dinâmica do laço social na qual, de forma naturalizada “Tudo vai-e-vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos [...]” (MAUSS, [1923-24] 1974, p.59).

Fica claro que [...] o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Disso segue que presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si. [...] é preciso retribuir a outrem aquilo que, na verdade, é parcela de sua natureza e substância, pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma [...] (MAUSS, [1923-24] 1974, p.56).

É o *hau* agregado aos objetos que sustenta a manutenção dessa rede de trocas entre os indivíduos pertencentes a uma economia do dom. Conforme coletado por um dos colaboradores de Mauss, expomos aqui o relato de um dos integrantes (jurista) da tribo polinésia investigada, que tornou evidente a chave do problema:

Vou falar-lhe do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. Nada disso. Suponha que o senhor possui um artigo determinado (*taonga*), e que me dê esse artigo; o senhor o dá sem um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento (*utu*), presenteando-me com alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ele me dá é o espírito (*hau*) de *taonga* que recebi do senhor e dei a ele. Os *taonga* que recebi por esses *taonga* (vindos do senhor) tenho que devolver-lhe. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, quer sejam desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los ao senhor, pois são um *hau* de *taonga* que o senhor havia me dado. Se eu conservasse esse segundo *taonga* para mim, isso poderia trazer-me um mal sério, até mesmo a morte. Tal é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, os *hau* dos *taonga*, o *hau* da

floresta. *Katie na* (basta sobre o assunto) (MAUSS, [1923-24] 1974, p.53-54).

É em função do *hau* – este delineador da função do objeto na estrutura - que se cria uma rede de doações através da ligação entre os usuários dos *taonga* até que chegue ao retorno do *hau* ao doador primeiro, transformado em último donatário. Veremos adiante que o *hau*, este valor incutido no *taonga*, depende de que os elementos que compõem a circulação do dom formem uma cadeia, uma rede.

Mauss ([1923-24] 1974, p.54-55) esclarece:

Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá uma delas, eu a dou a um terceiro; este a retribui com uma outra porque é impelido pelo *hau* de meu presente; e quanto a mim, sou obrigado a dar-lhe essa coisa, pois é preciso que eu lhe devolva aquilo que, na verdade, é o produto do *hau* de seu *taonga*. [...] Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu solo; é verdadeiramente “nativo”: o *hau* persegue todo detentor. [...] é o *hau* que quer regressar ao local do nascimento, ao santuário da floresta e do clã ao proprietário.

Esse circuito de trocas regido pela lógica da existência do *dom da coisa* é obrigatório não só porque seria ilícita a não reciprocidade, mas também e principalmente, porque essa coisa que vem da pessoa, não só moral, mas física e espiritualmente é sua essência, seu alimento (MAUSS, [1923-24] 1974) que espera receber de volta para que se sinta saciada.

Além da ascendência mágica e religiosa sobre o indivíduo - expressada pela animação da coisa -, a *economia do dom* ilustra a necessidade da presença de uma instância terceira para que a estrutura possa se desenrolar. Veremos a seguir em que consiste esse terceiro termo na corrente do *potlatch*, e de que maneira a circulação obrigatória de riquezas, tributos e dádivas nessas sociedades pode ser interpretada como um assujeitamento comum a uma forma imaginária de Outro, enquanto instância simbólica, de linguagem.

O caráter simbólico dos objetos: o mais-além

Temos ressaltado reiteradamente a existência de um valor agregado ao objeto na *economia do dom*. Sublinhamos, também, a função desse *hau* na promoção e na manutenção da circulação do objeto nesse tipo de organização social, de forma a

destacar que é em função do lugar que vem a ocupar o *hau* na ação intersubjetiva, que os sujeitos se revezarão de forma a garantir seu deslocamento, em repetição.

Encontramos em Lacan alguns esclarecimentos acerca das relações de objeto que podem lançar luz sobre a estrutura lógica envolvida no dom tal como Mauss o descreveu. A economia do dom apresenta-se para nós como um viés imaginário no qual vem a se exercer a apreensão do simbólico, podendo demonstrar-nos numa história, ou melhor, num tipo de organização social, a determinação fundamental que o(s) sujeito(s) recebe(m) do percurso de um significante, no qual as incidências imaginárias que dão seu aspecto à cadeia, traduzidas, no caso, pela existência da alma do doador na coisa dada, só podem ser abordadas de maneira consistente se relacionadas à cadeia simbólica, que impondo uma lei, as liga e as orienta (LACAN, [1956] 1998). Esses esclarecimentos versam principalmente sobre a noção de mais-além do objeto e suas intersecções com as noções de Outro e simbólico em Lacan. Para estabelecermos a relação entre o mais-além de Lacan e o dom de Mauss será importante que nos aproximemos do campo do simbólico e da operação lógica empreendida pelo que Lacan ([1962-63] 2005, [1968-69] 2008) chamou de Outro, fazendo notar a sua incidência na constituição do sujeito e, principalmente, nas relações deste com os objetos que, por sua vez, estão subordinados a esse processo de constituição.

Falar da entrada no simbólico e do assujeitamento a um Outro requer que remontemos aos primórdios da constituição subjetiva, visto que tanto o Outro quanto o simbólico preexistem ao sujeito. Caberá ao Outro introduzir o sujeito na linguagem, quer dizer, na ordem simbólica a partir da qual toda a relação com os objetos do mundo estará desprovida de um valor em si. Adentrar no campo do simbólico implicará uma perda que denotará que a relação entre significante e significado - entre o objeto e o seu valor, não é natural, mas, como veremos, convencionalizada.

Diante desse campo movediço e impreciso que é o simbólico, o Outro funcionará para o sujeito como “ponto de basta” (LACAN, [1955-56] 1998), como ponto fixo que nomeia e delimita o *modus operandi* do mundo que o cerca. Diríamos que o Outro seria uma espécie de moldura ou de lente através da qual o mundo ganha contornos para o sujeito, um sistema de pensamento que permite a compreensão da realidade ao escandila-la, ao balizá-la. Se, ao nascermos, nos deparamos com uma enxurrada de sensações e imagens, será o Outro que indicará o valor dessas imagens que nos chegam; será a partir do que sinaliza o Outro que os objetos ganharão valor, e, portanto, sentido. Sem esse

ponto de basta, a cadeia não se fecha, fica à deriva, impedindo o enlace, o fechamento da significação.

Essa sinalização do Outro marca, a um só tempo a precedência da palavra sobre os seres e a denotação que esta pode vir a adquirir, determinando a relação destes com os objetos do mundo. A precedência, ou primazia do simbólico, da linguagem apresenta-se como um outro lugar de onde se significa a verdade e do qual a responsabilidade do sujeito é inalienável. Nesse outro lugar não se trata de outra coisa senão da lei do nome, ou seja, da lei simbólica que faz com que as coisas do mundo só existam se mediatizadas, simbolizadas pela língua. Disso decorre uma ambiguidade entre o nome e sua denotação em função da qual se destaca que o símbolo encontra aplicação graças ao imaginário: é o imaginário que dá à cadeia simbólica seu aspecto, mas é a lei própria a essa cadeia que é determinante ao(s) sujeito(s) constituindo-os (LACAN, [1956] 1998).

Safouan (1993) esclarece haver uma distinção entre a lei do nome, como regra universal referida à escansão do significante sobre a natureza que funda a cultura, e o nome da lei, como a constituição subjetiva de uma versão imaginária de Outro, cuja crença comum dá nome à lei e denota a relação dos sujeitos com os objetos do mundo. Nas palavras do autor: “Dar um nome à lei, criar o soberano nas crenças, constitui desvio necessário e ao mesmo tempo inútil, através do qual a lei do nome, operando – se posso dizer – por trás, se garante aos olhos da consciência, por intermédio do nome da lei” (SAFOUAN, 1993, p.46). Por isso a dimensão da palavra tem que ser levada em consideração no sentido de que “[...] ela é, ao mesmo tempo, um ato e o meio pelo qual o sujeito toma a responsabilidade por esse ato” (SAFOUAN, 1993, p.45). Com efeito, para além do dito há uma verdade referida por uma falta, uma perda (lei do nome) e por isso recoberta por uma fantasia (nome da lei).

Na assunção do nome da lei desfaz-se o valor natural ou real do objeto, ligado à satisfação de necessidade, fazendo-o (des)existir em uma outra ordem, uma ordem mítica ou da fantasia, que só pode existir se referida a uma relação de submissão do sujeito ao Outro da linguagem, capaz de ordená-la e lhe dar consistência. Diante da inacessibilidade estrutural a um objeto que traria a satisfação plena, resta ao sujeito tecer, a partir da linguagem, uma trama na qual a promessa de saciedade seja perpetuada. Temos aí a estruturação da fantasia como enredo autenticado pelo Outro da linguagem que mantém a existência do objeto, porém nos moldes da lei simbólica, ou

seja, cingindo-o e mantendo-o como impossível. A forma de objeto que a fantasia adquire é dependente do fato de que a fantasia é “[...] estruturada como linguagem, isto é, simbolizada, narrativizada” (TFOUNI; TFOUNI, F., 2008). Isso implica afirmar, seguindo Freud ([1900] 2001) e Lacan ([1958] 1998), que a estrutura do desejo se organiza em torno de uma falta de objeto e de uma relação a um mais-além dele – na medida em que o simbólico cria uma hiância entre o sujeito e o objeto que o supõe inacessível ou perdido (SANTIAGO, 2008) e que só pode ser contornada e/ou efetivada pela submissão a um Outro, enquanto ordem simbólica, de linguagem.

Desde a entrada do sujeito no campo do simbólico está vedada uma relação dual, imediata com qualquer objeto, porque o valor do objeto é homologado por um terceiro termo nessa relação: pelo Outro. A relação simbólica promove a anulação do gozo do objeto e permite a inscrição no sujeito de uma marca significativa que, às expensas dessa perda fundamental, funda a lei do nome em sua injunção ao nome da lei, ou seja, em sua injunção a uma lei denotadora da nomeação do desejo do sujeito que lhe fornece/impõe o exercício da condição de desejante, i. é, da condição de sujeito na psicanálise.

Esse objeto que passa a existir segundo as leis da linguagem, ou melhor, segundo uma forma de mais-além, será sempre de caráter metonímico, i.é, sempre uma alusão a um objeto primordial total e inacessível. As relações com o objeto trarão à baila essa expectativa de encontro pleno com a saciedade. Será a busca pelo objeto – perdido para Freud ([1917] 1996) e objeto *a* para Lacan ([1956-57] 1995) - que articulará o desejo no sujeito que, por sua vez, passará o resto de sua vida na expectativa de um dia alcançar isso que está no horizonte, gravitando em torno dessa falta, no máximo, contornando-a. Com efeito, para que isso se cumpra, a lei simbólica que rege uma determinada consistência do mais-além deve ser levada a efeito na rede de intercâmbios subjetivos, sob a forma de um assujeitamento comum a um Outro compartilhado, para que o sujeito possa encontrar, imaginariamente, saciedade como detentor daquilo que nunca teve. Transferindo esta discussão para a questão do *potlacht*, anotamos que esse mais-além seria correspondente ao espírito do doador – o *hau*.

A esse respeito, Lacan ([1954-55] 1985, p.320-21) afirma: “A economia imaginária só tem sentido [...] na medida em que se inscreve numa ordem simbólica que impõe uma relação ternária. [...]”, acrescentado que é por isso que as relações imaginárias e intersubjetivas adquirem significação. E continua:

O sujeito não tem uma relação dual com um objeto que está na sua frente, é em relação a um outro sujeito que suas relações com este objeto tomam sentido e, da mesma feita, valor. Inversamente, se ele mantém relações com este objeto, é porque um outro sujeito que não ele tem também relações com este objeto e porque ambos podem nomeá-lo numa ordem diferente da do real.

A lei da nomeação do desejo do sujeito empreendida pelo Outro fornece/impõe ao desejo um ritmo ternário nos termos sujeito, objeto e mais-além - ritmo correspondente a toda relação simbólica (LACAN, [1956-57] 1995). Nesse sentido o desejo se eterniza em função, não de consumir objetos, mas de consumir o valor incutido neles pelo Outro - *o mais-além do objeto*. O que causará o interesse será a possibilidade de obter o que está para além do objeto, quer dizer, obter as formas do desejo nomeadas pelo Outro que os objetos passam a comportar a maneira de um mais-além deles. Como conclui Lustoza (2006, p.46):

A novidade introduzida pela psicanálise será precisamente a de pensar a relação entre o sujeito e os objetos existentes na realidade como sendo uma relação mediatizada, como uma relação dependente de algo ainda mais fundamental: a saber, da instância do Outro.

Com isso, fomos levados a interpretar que, na prática do *potlatch*, o *hau* – poder espiritual atribuído à coisa dada - figura na lógica da *economia do dom* como um mais-além, delineando a função e o valor do objeto, ao mesmo tempo em que viabiliza a sua circulação, uma rede de trocas de dar e receber. Sendo assim, o *hau*, como mais-além do objeto doado, está intimamente relacionado com a operação do Outro, pois a identificação entre a coisa dada e o espírito do doador não tem outra garantia senão a palavra desse Outro.

Com efeito, vimos que o mais-além comporta uma ideia de relação pré-existente sendo a partir daí que ele adquire valor. Se a relação a um mais-além é necessária em toda instauração de relação simbólica (LACAN, [1956-57] 1995), ela está relacionada à consistência de um Outro fiador da estrutura sobre a qual os sujeitos estão engajados, a despeito de que o indivíduo tenha consciência, percepção disso. A relação imaginária traz, por definição, uma injunção ao simbólico que coordenará a posição que os termos virão assumir na estrutura (LACAN [1956-57] 1995), de modo a enaltecer a forma que o mais-além adquiriu. Isso dá consistência imaginária ao Outro e o devido reconhecimento do desejo do sujeito. Portanto, a função do objeto é resultado da *forma*

que o mais-além assume a princípio e em função da qual se organizam as relações intersubjetivas, o circuito de trocas no domínio do simbólico.

Trazendo estas considerações para a prática do *potlatch*, podemos dizer que há no *taonga* um valor agregado pelo Outro – o *hau*, que faz com que ele circule estabelecendo laços entre os que dele dispõem. O *hau*, tal como o mais-além laciano, aparece como um valor de troca do objeto que só se forma por ser a expressão de uma relação de alteridade constitutiva que, por sua vez, faz com que toda e qualquer prática simbólica se distancie da transparência e da naturalidade. Essa relação de alteridade não é reconhecida pela identidade dos sujeitos como a norma de base de seu ser social e individual, estritamente correlatos. Ela age dos bastidores da consciência, não como uma ordem positiva, mas como uma autoridade fictícia que tem propriedade de axioma e, assim sendo, esta lei universal se configura como uma lei assumida por todos, sem que tenha sido escolhida por nenhum, ou seja, a ordem da crença comporta uma interdição, um recalque, um saber que não se sabe (SAFOUAN, 1993).

Nesse sentido Lévi-Strauss (1982) aponta para o erro de Durkheim na proposição de uma dicotomia entre indivíduo e sociedade, segundo a qual se processaria a regulação da produção e das trocas por causas puramente sociais, ou seja, imaginárias. Como se o universo das regras sociais, ou seja, como se a estrutura simbólica sobre a qual vem a se desenrolar as práticas e trocas em cada organização social fosse apenas “[...] representações relativas às diferenças que os membros da sociedade instituem no registro do imaginário [...]” (SAFOUAN, 1993, p.60). Assim, o domínio do simbólico em toda sociedade estaria concernido a diferentes significados relativos a um complexo de crenças e proibições de cunho mágico-religioso que sobreviveria e se organizaria arbitrariamente na história, sendo aí que reside sua explicação (LÉVI-STRAUSS, 1982). A reflexão sociológica que deriva da visão de Durkheim procede sem nenhum recurso ao fato de que há uma lei, uma regra por excelência que assegura o domínio da cultura sobre a natureza, se ocupando apenas de circular dentro de uma sintaxe geral que define o fenômeno social de forma idealizada.

Com isso, tocamos num ponto de encontro entre a antropologia e a psicanálise relativo ao fato de que há sempre uma lei universal que se particulariza em cada sociedade, segundo a versão imaginária de Outro que a sustenta, enquanto instância simbólica, de linguagem. Como esclarece Lévi-Strauss (1982), a linguagem, o simbólico, operam de forma a garantir a existência de um grupo impondo uma estrutura,

um conjunto de regras que, ao substituir a organização natural (ao acaso) introduz uma ordem específica, a um só tempo para toda e cada sociedade, de forma a assegurar a passagem da natureza à cultura. A cultura na antropologia, bem como o desejo na psicanálise, é efeito da regra, do corte significativo sobre a natureza donde advém uma nova ordem, a ordem simbólica que re(a)presenta a primeira, mas não a totaliza - perda fundamental que suscita a fantasia de anular a interdição - admitindo diversas significações em cada sociedade e época histórica. Com isso, é na regularidade do visível de cada grupo social que podemos remontar ao invisível que o determina (SAFOUAN, 1993), sob a forma de uma proibição que funda um circuito de trocas, um sistema fundamental de reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 1982). Caso contrário, seria cada um por si, sem um Deus para todos.

Um punhado ou uma rede?: o Outro nas trocas sociais

Safouan (1993) esclarece seguindo o pensamento lacaniano acerca do Outro, que, para existir a relação eu-tu, tem que existir um Ele, enquanto pronome do ausente. A legitimidade da crença, portanto, vem do fato de que é a subjetividade que constitui um Outro como absoluto (LACAN, [1956] 1998), na medida em que a relação a um mais-além, enquanto sinal do Outro com o qual o sujeito se relaciona por meio de uma fantasia, é subordinada à própria realização do sujeito, i. é., dependente da instância do Outro que o faz ser. Portanto, como afirma Safouan (1993), a legitimidade da crença vem de um ser fiável por comum definição, não sendo este um sujeito real, mas um Ele que sempre diz a verdade. Essa verdade, por sua vez, passa a não ter outra garantia senão a asserção de sua palavra. Esse constrangimento é, como vimos, próprio da estrutura da relação do homem com a linguagem.

A lei simbólica, na figura desse Outro absoluto, subordina a sociedade e a cultura ao plano do significante e representa esse algo a que se chamar de sujeito, constituído sob suas determinações. O sujeito só pode dizer ‘eu sou eu’ na medida em que mergulha no discurso do Outro, enquanto tesouro dos significantes, que o situa. Ainda conforme Safouan (1993), o Outro é o único a garantir uma palavra viável, senão de reconhecimento entre os sujeitos. E aí está a alteridade constitutiva que define a heteronomia da lei: a voz da consciência é a voz de Deus em nós. “Ora, a alteridade da voz que enuncia a máxima moral é da mesma índole que aquela do significante do

inconsciente, em que se demonstra ser de um Outro lugar, um lugar de linguagem, que o sujeito faz ouvir sua própria mensagem” (SAFOUAN, 1993, p.59-60).

Esse autor destaca também que a chave do problema foi colocada por Mauss ([1923-24] 1974) pela necessária presença de uma terceira pessoa⁹⁰ na corrente de doações do *potlacht*:

Você me dá uma delas (um taonga), eu a dou a um terceiro; este a retribui com uma outra porque é impelido pelo hau de meu presente; e quanto a mim, sou obrigado a dar-lhe essa coisa, pois é preciso que eu lhe devolva aquilo que, na verdade, é o produto do hau (espírito) de seu taonga (coisa) (MAUSS, [1923-24] 1974, p.54).

Embora Mauss não destaque o recurso a uma comum sujeição que determina o encontro entre os dois parceiros, Safouan (1993) nos aponta que ele deixa essa questão sensível, na medida em que a necessária presença de uma terceira pessoa, em função da qual se produz a necessidade do pagamento de volta do dom, pode ser interpretada como indiciária de uma instância organizadora que remete ao fato de que a troca de objetos entre duas pessoas na prática do *potlacht* nada mais é do que “[...] um momento cristalizado dentro de um movimento mais vasto [...]” (SAFOUAN, 1993, p.63), ou seja, dentro de uma ordem definida segundo uma lei. Sem a inclusão dessa troca de bens numa cadeia ordenada e regida pelo Outro, observaríamos uma relação dual, de equivalência; uma troca de um único objeto por outro – movimento que aproximaria o dom de Mauss da metáfora, ou seja, de um funcionamento no qual a significação ficaria controlada e contida (relações paradigmáticas), sem a possibilidade de um deslizamento na cadeia tal como estamos observando. É esse deslizamento que caracteriza as relações sintagmáticas ou associativas (metonímicas) que permitem que os signos combinem-se formando uma cadeia. Nas palavras de Safouan (1993, p.62):

Por mais que a operação se multiplique no tempo e no espaço, entre as mesmas duas pessoas, ou entre duas pessoas diferentes, essa multiplicação será sempre uma repetição da mesma estrutura diádica, envolvendo duas pessoas: teremos apenas um punhado de trocas, assim como se diz um punhado de areia. Em contrapartida, introduzir uma terceira pessoa abre a porta à passagem do dom a uma quarta, depois a uma quinta etc.; e desde que fique a cargo de cada donatário assegurar seu retorno ao doador, o resultado será não um punhado, mas uma rede.

⁹⁰ Vale advertir que usar a expressão “terceira pessoa” para o indivíduo semelhante que compõe a rede de circulação do objeto em nada o aproxima da instância ternária – o Outro, tal como já o sublinhamos.

Descrever um funcionamento lógico cujo desdobramento implique a formação, não de um punhado de trocas, mas de uma rede nos remete à operação lógica da metonímia, na qual os elementos de uma cadeia ali estão por se relacionarem entre si, por funcionar como elos de uma corrente que se fecham uns nos outros (LACAN, [1957] 1998). Assim, a troca seguinte nunca será *mais uma* troca porque o lugar e a relação dos termos implicados na primeira passagem do objeto serão distintos entre si e perante o Outro, em reconhecimento da insistência da cadeia significante ou do automatismo de repetição que dimensiona a supremacia do significante no sujeito. Ou seja, a formação da rede (cadeia significante) é indissociável da ideia de relação associativa, ou metonímica, que possibilita que a significação se concretize, e que o sentido se desloque.

Diante desse funcionamento estrutural, no qual cada um dos termos da cadeia encontra um lugar definido, interpretamos haver na fundação dessa organização social marcada pela prática do *potlatch* uma menção à existência de uma forma imaginária do Outro, enquanto instância simbólica que, a um só tempo, determina a ascendência mágica e religiosa e viabiliza que contratos reais sejam realizados entre os sujeitos no nível de seus “eus”, porém, como destaca Safouan (1993) com o recurso à palavra comum que já liga os parceiros um ao outro, como sujeitos. Assim, o *hau* – o dom incutido na coisa instaura e organiza as relações intersubjetivas nessas culturas. Ele se sustenta e opera somente a partir da crença compartilhada por todos num ser maior, numa divindade, e será essa crença que estabelecerá e regulará não só a circulação de bens, mas todo tipo de troca que se espera encontrar numa sociedade, bem como todo tipo de relação entre os indivíduos que a compõem. Dito de outra forma, é condição para que essa engrenagem de intercâmbios subjetivos do *potlacht* funcione harmoniosamente que a lei simbólica balize a todos e a cada um da sociedade sob a forma de um assujeitamento comum a um Outro compartilhado.

Se a relação com o outro faz parte da percepção de identidade de cada um no funcionamento de qualquer relação intersubjetiva, apenas possui eficiência o reconhecimento do outro no UM (Outro), e a necessidade simultânea desse reconhecimento pelo outro (AUGÉ, 1989). Este é um laço simbólico que permite o engajamento imaginário: a tomada de consciência da necessidade do pagamento de volta do dom provém de uma ordem de linguagem já dada, à maneira de um “[...] pedágio místico para passar de si a si ou de si ao outro” (AUGÉ, 1989, p.60). O remembramento

imaginário eu-outro permite o funcionamento do que Mauss chamou de *economia do dom*, que se dá em função da presença de um terceiro termo determinante do reconhecimento intersubjetivo que leva ao cumprimento do laço social, do circuito de trocas baseado no dom da coisa. Isso implica afirmar que *há um Ele compartilhado*, algo a que se chamar de lei simbólica determinando um assujeitamento comum “[...] que permite a introdução do objeto na cadeia simbólica e define a rede de dar e tomar real” (RABATE, 2007, p.36), segundo a qual os intercâmbios se darão no domínio do simbólico.

Na prática do *potlacht*, o dom, o mais-além sob a forma de um objeto qualquer, é cedido sob uma promessa de retorno, o que implica um acordo prévio entre os dois parceiros de se submeterem à lei simbólica, constituindo-se, assim, doador e donatário como responsáveis pelo retorno do pagamento do dom. Se isso não acontece, a lei simbólica é quebrada e, a um só tempo se exclui a divisão social do trabalho e a aliança entre os parceiros, no sentido da fé que cada um põe no outro de manter a palavra (SAFOUAN, 1993). A troca, a rede de dar e tomar que define a circulação do mais-além acontece pela via da crença na universalidade da lei, comum a todos enquanto fundadora da estrutura social. O simbólico, portanto, constitui os sujeitos em parceria: não se deve renegar a própria regra sem se excluir da comunidade, pois é essa regra que determina, dos bastidores da consciência, a naturalização do lugar e da identidade dos sujeitos.

Conclusão

A renúncia do sujeito ao dom do objeto sob a forma da prática social de doá-lo abarca a compreensão de que este contém tudo o que falta ao sujeito para encontrar, imaginariamente, saciedade. Isso só pode ser viabilizado na confiança de que cada um dos membros ocupe seu lugar na estrutura em função do papel que nela exerce o objeto posto para circular que, como vimos, não é o objeto em si⁹¹, mas o mais-além dele, o dom.

Nesse sentido, uma reflexão que dicotomize indivíduo e sociedade reduz a dimensão do simbólico, tratando-o de forma idealizada. A economia do dom como uma economia imaginária poderia ser estudada segundo essa relação dual entre os parceiros

⁹¹ Ver também Melman (2003, p.42): “[...] *a* é, de uma certa maneira, a mesma coisa que não-*a*, o objeto de satisfação é idêntico, de uma certa maneira, ao que falta”.

usuários dos *taonga*, o que reduz a dimensão da intersubjetividade a uma reciprocidade entre duas pessoas. Porém, se atentamos ao papel que os objetos doados adquirem na dinâmica de intercâmbio social, vemos que a intersubjetividade binária, sobre a qual aparentemente repousa a circulação do dom, escamoteia a presença de um terceiro termo determinante do funcionamento do circuito de trocas, do laço social. A presença desse terceiro, que no *potlacht* é denunciada pela existência do *hau* do *taonga* – espírito da coisa dada - é que permite o deslocamento da concepção da intersubjetividade e do laço social do registro do imaginário, para o domínio de um assujeitamento comum, ou seja, para o registro de uma Outra cena, para o registro do simbólico, da linguagem, no qual a posição dos sujeitos em relação ao objeto doado impõe uma estrutura sobre a qual se desenrolam os contratos reais.

Referências

AUGÉ, M. O fetiche e seu objeto: abordagem etnológica. In: _____ et. al. **O objeto em psicanálise: o fetiche, o corpo, a criança e a ciência**. Tradução de Regina Steffen. Campinas, SP: Papyrus, 1989. p. 42-70.

FOURNIER, M. **Marcel Mauss**. Paris: Fayard, 1994.

FREUD, S. **Interpretação dos sonhos**: ed. comemorativa – 100 anos (1900). Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. Luto e melancolia (1917). Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. In: **Obras psicológicas completas**, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago: 1996.

LACAN, J. **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise** (1954-55). Tradução de Marie Christine Laznik Penot com a colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O seminário, livro 3: as psicoses** (1955-56). Tradução de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. O seminário sobre a carta roubada (1956). In: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 13-66.

_____. **O seminário, livro 4: a relação de objeto** (1956-57). Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 496-536.

_____. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: LACAN, J. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 591-652.

_____. **O seminário, livro 10: a angústia** (1962-63). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro** (1968-69). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

LUSTOZA, R. Z. A. A angústia como sinal do desejo do Outro. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 6, nº 1, p. 44-66, 2006.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades primitivas (1923-24). Tradução de Lamberto Puccinelli. In: _____. **Sociologia e Antropologia**, Vol. 2. São Paulo: E.P.U. EDUSP, 1974. p. 37-184.

_____. Dom, contrato e troca. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. In: MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 351-372.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

RABATÉ, J. -M. **Lacan literario: la experiencia de la letra**. Tradução de Ariel Dilon. México: Siglo XXI, 2007.

SAFOUAN, M. **A palavra ou a morte: como é possível uma sociedade humana?** Tradução de Regina Steffen. Campinas, SP: Papirus, 1993.

SANTIAGO, A. L. Dom e oblatividade. In: Associação Mundial de Psicanálise (AMP). **Os objetos a na experiência psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008. p. 97-100.

SAUSSURE, F. de **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1969.

SIGAUD, L. As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”. **Mana**, vol. 5, nº 2, p. 89-124, 1999.

TFOUNI, L. V.; TFOUNI, F. E. V. Reificação, subjetivação e fetichismo. In: ROMÃO, L.; GASPAR, N. R. **Discurso midiático: sentidos de memória e arquivo**. São Carlos, SP: Pedro e João, 2008. p. 83-93.