

Os bens e o sangue

(...)

VIII

— Ó meu, ó nosso filho de cem anos depois,
que não sabes viver nem conheces os bois
pelos seus nomes tradicionais... nem suas cores
marcadas em padrões eternos desde o Egito.
Ó filho pobre, e descorçoado, e finito,
ó inapto para as cavalcadas e os trabalhos brutais
com a faca, o formão, o couro... Ó tal como quiséramos
para tristeza nossa e consumação das eras,
para o fim de tudo que foi grande!

Ó desejado,

ó poeta de uma poesia que se furta e se expande
à maneira de um lago de pez e resíduos letais...
És nosso fim natural e somos teu adubo,
tua explicação e tua mais singela virtude...

Pois carecia que um de nós nos recusasse
para melhor servir-nos. Face a face
te contemplamos, e é teu esse primeiro
e úmido beijo em nossa boca de barro e de sarro.

Carlos Drummond de Andrade (2000, p.66)

2

Formas e ações: uma compreensão interdisciplinar da relação família-indivíduo

Desenvolver uma história das variadas constituições, na sociedade ocidental, tanto do indivíduo quanto da família, conecta-se com minha pretensão de relacionar ambos de modo inextricável. Além de afirmar a necessidade de inserir definições conceituais em um contexto específico, comprometo-me com a idéia de que qualquer intervenção terapêutica coaduna-se, de uma forma ou de outra, com o seu contexto.

Pode-se defender que a questão da eficácia da intervenção terapêutica desvincula-se de uma reflexão social e histórica. Esta posição, no entanto, configura-se como mais apropriada a uma concepção cientificista e pragmática da terapia, procurando-se isolar um fenômeno para controlar as variáveis e, assim, obter-se um melhor resultado. Predomina, neste sentido, uma maior preocupação quanto à técnica a ser utilizada.

Diferentes autores de diferentes disciplinas contribuem para uma reflexão que encaminha uma proposta de articulação. Este caminho move-me *pari passu* a uma compreensão relacional e, sobretudo, interdisciplinar. Deste ponto de partida, não há um fenômeno a ser observado. Há um processo de elaborar a minha, a sua, a nossa participação no interior de um contexto em que múltiplos elementos estão em relação. O isolamento das partes pode ser uma opção válida a quem visa a uma concepção científica estrita, comprometida com a reprodução de uma determinada experiência, mas exclui o aspecto relacional.

A construção de um conhecimento, portanto, não se dá de saída, não tem começo nem fim. É uma inserção a partir de um ponto de encontro, que se transforma continuamente. Pretendo desenvolver uma compreensão da relação família/indivíduo cujo fim último é obter um referencial teórico, não naturalizante, para a prática terapêutica, suspendendo a busca da eficácia técnica,

temporariamente. Acompanhe-me nesta viagem sócio-histórica. Ela será mais saboreada ao compartilhá-la.

2.1.

Perspectivas da relação família-indivíduo

Tradicionalmente, quando se diz família quer-se dizer organização das diferenças em uma totalidade hierárquica, caracterizando a subordinação da mulher ao homem, tanto no nível conjugal quanto no fraternal. Na modernidade, quando se diz indivíduo quer-se dizer uma parte isolada e diferenciada que, marcada pela autonomia, exerce sua liberdade de escolha. Vistos deste modo, família e indivíduo se opõem, são inconciliáveis.

A criatividade humana, no entanto, é infinita e, mesmo erigindo definições modelares, a experimentação destas formas diversifica-se com o tempo, configurando ações cotidianas que relativizam o protótipo e dificultam uma classificação. Se há uma tentativa de transpor as variedades impondo uma caracterização que identifique a família e o indivíduo, encontra-se, invariavelmente, uma necessidade de reler esta caracterização, à medida que ela se vê face a face com a empiria. A realidade empírica reluta em se adequar, não se encaixando perfeitamente a um determinado modelo. A realidade cotidiana das relações re-configura o modelo.

Não estou afirmando que a família hierárquica não teve uma presença histórica concreta, sendo somente um modelo abstrato. Muito pelo contrário, sabe-se o quanto se sofre as conseqüências de se nascer mulher ou filho(a) caçula em uma família patriarcal, quando todos os direitos estão reservados ao pai e, na ausência deste, ao primogênito. A idéia de indivíduo restringe-se de tal modo, a ponto de se pensar que ele não tem existência real nestas famílias.

Da mesma forma, não estou afirmando que um modelo individualista não possui sua força de determinação dos comportamentos. Se assim o fosse, como seriam imaginadas as

novas relações familiares pautadas, mais do que nunca, na livre escolha. Hoje, chega-se a formular, ao contrário de ontem, a reduzida importância da família, já que a metamorfose é a regra e a autonomia é o fundamento de todas as relações.

Distanciando-me da avareza das oposições fixas e intransponíveis, pretendo desenhar uma configuração, na qual a família e o indivíduo reverberam-se. A idéia da oposição entre ambos, porém, foi construída na modernidade. Compreender esta construção histórica pode auxiliar o entendimento da tensa relação que se configura entre o todo e as suas partes.

Dumont (1971), referindo-se às teorias antropológicas quanto ao sistema de parentesco, considera a importância de formular uma questão, isto é, a questão de saber o que é um todo. É necessário diferenciar um todo de uma simples coleção. Um todo se organiza interiormente de uma forma perceptível, independente da idéia de funcionamento. No sentido lógico, em contraste com uma coleção, um todo é um conjunto fundado sobre oposições distintivas, determinando uma complementaridade entre seus elementos. Para pensar o todo se acrescenta a ele a visão de uma oposição hierárquica que, sendo mais complexa do que uma oposição distintiva entre elementos, é essencialmente a relação de um elemento ao todo, do qual ele faz parte.

Todas as vezes que se fala da função de um elemento no interior de um conjunto, ou de um conjunto orientado para um fim, como na visão funcionalista, supõe-se, implicitamente, uma subordinação do elemento ao conjunto. É próprio da modernidade, porém, apresentar uma aversão pela subordinação hierárquica, ligada à sua aversão pela teleologia. Esta última aversão, principalmente, expõe o funcionalismo a uma situação embaraçosa, visto que este recoloca em pauta a finalidade de um conjunto (Dumont, 1971). A teleologia já havia sido excluída pela visão determinista e mecanicista da ciência, por representar uma ligação com premissas transcendentais, de origem sobrenatural ou não-humana.

Pode-se observar, de modo implícito, a reaparição da hierarquia em outras teorias modernas, além do funcionalismo. Dumont (1971) nota a presença implícita de uma premissa hierárquica no atomismo individualista, já que este omite a subordinação da liberdade individual ao todo. A liberdade do indivíduo se estabelece subordinada a fins que não lhe são próprios.

A negação da hierarquia é múltipla, estando presente em todos os níveis da sociedade ocidental moderna. Ela resulta da escolha desta sociedade, na qual a igualdade é uma referência privilegiada.

“Esse afastamento da subordinação ou, para designá-la por seu verdadeiro nome, da transcendência, substitui uma visão em profundidade por uma superficial, sendo essa ao mesmo tempo, a raiz daquela ‘atomização’ de que se queixaram tão freqüentemente os críticos românticos ou nostálgicos da modernidade. De um modo geral, a ideologia moderna, herdeira de um universo hierárquico, dispersou-o numa coleção de pontos de vista superficiais.”

(Dumont, 1985, p.256)

É possível observar que, mesmo em uma sociedade individualista, as relações familiares englobam a formação da identidade pessoal. Não se trata, portanto, de ratificar uma avaliação progressista, afirmando que quanto mais uma sociedade é individualista faz-se menos relacional. Ao contrário, vejo como uma tensão que varia na história, nas diferentes culturas e em cada prática cotidiana que se concretiza nas relações entre família e indivíduo.

Na modernidade, uma das oposições mais mencionadas trata da que define diferentes configurações, passagens contínuas e descontínuas, do tradicional ao moderno. Esta oposição tem sido desenvolvida de diversas formas, variando conforme um par dicotômico de conceitos que a ela remetem. Dumont (1985) sinaliza para a oposição todo/parte, acrescentando a ela uma concepção hierárquica (holismo) que, no caso da sociedade moderna, combina-se à concepção igualitária (individualismo). Sugerindo uma oposição binária entre tradicional e moderno, holismo e individualismo, como uma concepção epistemológica fundamental,

Dumont (1985) reconhece adotar um gênero de distinção considerado ultrapassado. Ainda assim, esta distinção possibilita a comparação e a análise das diferenças entre “nós” e “eles“, entre o moderno e o não-moderno. A distinção hierárquica, por conseguinte, viabiliza o reconhecimento do outro. Ao contrário, em um tratamento igualitário,

“(…) a diferença é deixada de lado, negligenciada ou subordinada, e não ‘reconhecida’. Como a transição é fácil da igualdade para a identidade, o resultado a longo prazo será provavelmente uma supressão das características distintivas na acepção de uma perda do sentido ou do valor atribuídos precedentemente às distinções correspondentes.”

(Dumont, 1985, p.275)

Embora o individualismo seja uma característica da modernidade, ele não se estende ponto por ponto em sua configuração. Neste sentido, segundo o autor, é possível encontrar na modernidade aspectos não individualistas, ligados à permanência de elementos tradicionais, como a família. O individualismo, assim, gera uma “dialética complexa”, resultando em diversas combinações com seus opostos. É interessante aproveitar esta oposição entre família (não-moderno) e indivíduo (moderno) para que se possa pensar a tensão constante entre eles. Guardo esta oposição distintiva, inserindo-a em uma compreensão hierárquica, com o objetivo de elucidar a convivência entre o todo e a parte. Adotar esta oposição visa a delinear, posteriormente, as conceituações opositivas a respeito da relação familiar e do sujeito psicológico, no contexto ocidental, no qual se constroem os saberes psicológicos (Duarte, 1986; 1997).

Para pensar o par opositivo família/indivíduo, remeto-me a diferentes autores a fim de elucidar algumas formulações importantes, estabelecendo distinções ao lado de relações. Por não ter uma preocupação cronológica linear, a relevância dos autores, a seguir, se caracteriza ao longo da argumentação.

Malinowski (1930) apresenta uma tensão existente entre família e clã. Representando uma tradição da Antropologia, ao opor

o individual ao coletivo, propõe que a convivência com esta tensão é uma característica permanente da história humana. Em sua abordagem sobre o parentesco, sugere que a história de vida de cada indivíduo centra-se na família e não no clã. Dessa forma, os laços de parentesco são inicialmente individuais e, ao longo de um processo, se tornam comunais. O clã é visto como as extensões e as transformações de um núcleo original, na forma de díades que se estendem. O comunal constitui uma saída do núcleo familiar, mas aquele se consolida a partir deste, onde o cuidado com o indivíduo é pautado pela intimidade, pela convivência cotidiana e pelo afeto.

Um antropólogo funcionalista, segundo Malinowski (1930), a fim de compreender o que um parentesco realmente significa para um nativo, terá que ver claramente as relações entre a família e o clã. Quanto mais ele estuda estes elementos e suas inter-relações, mais claramente constata que não são entidades isoladas, manifestando-se diante dele, mas partes de um todo, organicamente conectadas. A família e o clã, em vários estágios de desenvolvimento, aparecem invariavelmente juntos. O clã nunca substitui a família, mas é uma instituição adicional a ela.

Esclarecendo, brevemente, Malinowski afirma que a família é sempre a instituição doméstica *par excellence*. Ela domina o princípio da vida individual a partir da educação e dos cuidados parentais. O clã não é uma instituição doméstica. Os vínculos do clã desenvolvem-se tardiamente na vida e, embora eles se desenvolvam fora do parentesco primário da família, este desenvolvimento é submetido a ela. O parentesco aparece no horizonte social de um adulto desenvolvido, membro de um determinado clã, como o resultado de um longo processo de extensões e transformações. Inicia-se cedo na vida com os eventos fisiológicos da procriação, sendo modificados profundamente, pelas influências culturais, nas sociedades humanas.

Os vínculos originais do parentesco, considerados por Malinowski como individuais, desenvolvem-se posteriormente, multiplicando-se e tornando-se comunais. No fim, o indivíduo

encontra-se no centro de um sistema complexo de múltiplos vínculos, tornando-se membro de vários grupos: a família, a comunidade de parentes, o grupo local, o clã e a tribo. É no exame deste processo de múltiplos vínculos que as genuínas relações entre clã e família, entre sistemas classificatórios e atitudes individuais, entre elementos sociológicos e biológicos do parentesco, deverão ser encontradas. Antes de se proceder a uma sistematização classificatória do parentesco, a qual privilegia o estudo da utilização dos termos que o nomeiam, é necessário estudar estes elementos que compõem um conjunto em constante processo de transformação, afirma Malinowski (1930).

A família para o indivíduo é uma unidade estável durante toda a sua vida. Os pais, em muitas sociedades, educam e provêm materialmente seus filhos, cuidam deles durante a adolescência, controlam os seus casamentos. Quando os filhos têm os seus próprios filhos, os pais tornam-se avós solícitos com os seus netos e, em contrapartida, quanto mais avançada a idade, mais os pais contam com ajuda dos seus filhos. Os vínculos iniciais do parentesco, por conseqüência, prolongam-se por toda a vida, constituindo um longo processo que se caracteriza, de um lado, por uma consolidação dos laços, presente nas tarefas educativas, e, de outro, por sua dissolução, enquanto são constituídos outros laços, para além do grupo inicial. O movimento de dissolução, caracterizado pelas influências disruptivas, não é uma negação do parentesco, mas uma distorção do relacionamento parental original. Malinowski pretende demonstrar, assim, que a tendência antropológica de tratar a família e o clã como unidades equivalentes, em que uma substitui a outra na evolução da humanidade, é absurda. O parentesco repousa sobre a família e se inicia com ela. O clã é essencialmente um grupo não-reprodutivo, não-sexual e não-parental, nunca sendo a primeira fonte e base do parentesco. Há, conseqüentemente, uma relação entre família e indivíduo que se compreende por uma perspectiva singularizante. Centrando-se na história do indivíduo, Malinowski acredita ser

possível relacionar família e clã, subordinando o segundo à primeira. Vê o indivíduo negociando sua identidade pessoal, ao transitar da família ao clã, como um ponto intermediário.

Por outras razões, também para Lévi-Strauss (1986), a posição evolucionista a respeito da família não se sustenta. À medida que a etnologia se enriquece com dados novos, é demonstrado que o gênero família, cujas características principais são o casamento monogâmico, a residência independente do novo casal, as relações afetivas entre pais e filhos, etc., existe tanto nas sociedades avaliadas como rudimentares quanto nas sociedades contemporâneas. Uma sociedade pode existir e se manter sem a família conjugal, não se tornando nem mais nem menos evoluída devido à sua ausência. É questionada, então, a observação de que a família seja “um fenômeno de aparição relativamente recente, produto de uma longa e lenta evolução” (p. 71). Corroborando a crítica a esta observação, Lévi-Strauss propõe que é possível encontrar tanto a família conjugal quanto outros tipos, cujos laços de famílias se distanciam do previsível, em qualquer tempo e lugar. Por conseguinte, estudar a família implica aceitar que “a cada instante, o objecto que se pensava entender oculta-se” (p. 75).

Lévi-Strauss levanta uma pergunta a respeito da universalidade da família: já que ela “não é o efeito de uma lei natural, como explicar que a encontremos por quase todo lado?” (p.75). Buscando uma resposta, o autor propõe uma tentativa de definição da família, que não se limite à modernidade e que não seja indutiva, ou seja, não se propõe a relacionar as informações vindas das mais diversas sociedades para alcançar uma definição. Sugere a construção de um modelo que se reduza a algumas propriedades invariantes, possibilitando o estudo da família nas diversas sociedades. As propriedades invariantes são as seguintes:

- “(1) A família tem sua origem no casamento;
- (2) Ela inclui o marido, a mulher, os filhos nascidos da sua união, formando um núcleo em torno do qual outros parentes se podem, eventualmente, agregar;
- (3) Os membros da família são unidos entre si por:

- a) Laços jurídicos;
- b) Direitos e obrigações de natureza económica, religiosa, ou outra;
- c) Uma rede precisa de direitos e proibições sexuais e um conjunto variável e diversificado de sentimentos, como o amor, o afecto, o respeito, o medo, etc.”

(Lévi-Strauss, 1986, p.76)

Segundo Lévi-Strauss, independente da forma que o casamento se realize e independente da maneira que uma sociedade se revele interessada nesta união, o casamento nunca é um assunto privado, visto que interessa mais ao grupo do que aos indivíduos. O problema da definição da família, desse modo, é menos importante ou mais obscuro para se determinar. É mais relevante estabelecer quais são as regras que definem as alianças entre os grupos, a partir do casamento.

A interdição do incesto, instituindo uma dependência mútua entre as famílias, força a origem de novas famílias, perpetuando o grupo social e encerrando cada família e cada indivíduo em uma rede artificial de obrigações e proibições. Esta rede define regras que explicitam a recusa da sociedade em reconhecer para a família uma realidade mais importante do que as trocas (de mulheres) que ocorrem pelo jogo do casamento.

Aqui se situa a passagem da natureza para a cultura. A proibição do incesto opõe-se à tendência de isolamento que caracteriza os laços consangüíneos, tecendo “redes de afinidade que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria” (p. 89). Em vista disto, “o processo natural da filiação não pode seguir o seu curso senão integrado no processo social da aliança” (p. 88).

A conclusão de Lévi-Straus é que a família não é produto da sociedade e nem a sua base. Pelo contrário, a sociedade deve sua existência à oposição mantida para com a família. A sociedade desconfia da família, contestando a sua separação como uma entidade isolada. A existência da família é permitida desde que os indivíduos que a compõem sejam deslocados, emprestados, apropriados, etc., para construírem outras famílias. “Deixarás o teu

pai e a tua mãe' fornece a regra de ouro (...) ao estado de sociedade" (p. 97), impondo-se à família e aos seus membros individuais.

Lévi-Strauss compara a relação entre sociedade e família com uma viagem, na qual se percebem "deslocamentos do ponto de equilíbrio" em diferentes momentos. Quanto mais estradas há, maiores são as chances de os elementos se encontrarem em encruzilhadas. A família para a sociedade é um obstáculo a ser ultrapassado. O indivíduo no meio de ambas tem pouco repouso, pois deve estar sempre pronto para se subordinar às regras que regulam a construção de outras famílias e que dão continuidade à sociedade.

"A sociedade impõe aos seus membros individuais, e aos grupos aos quais o seu nascimento os liga, contínuas contradanças. Considerada sob este ângulo, a vida de família não corresponde a nada mais que a necessidade de retardar a marcha nas encruzilhadas e ter nelas um pouco de repouso. Mas a recomendação é de prosseguir a marcha e a sociedade não consiste em famílias, tanto quanto a viagem não se resume às paragens que momentaneamente interrompem o seu percurso. Famílias na sociedade, pode dizer-se, como pausas na viagem, que são ao mesmo tempo a sua condição e a sua negação."

(Lévi-Strauss, 1986, p. 98)

E se não tivéssemos a família, como seria construída a sociedade? Nesta situação, qual seria o papel dos indivíduos? Quais trocas seriam realizadas entre grupos? O que seria necessário transmitir para que a sociedade continuasse, contando ou não contando com a família e com o indivíduo?

Mudo de paisagem com Durkheim, para que ele possa fazer vislumbrar outros modos de compreender a relação família/indivíduo, ao inserir uma perspectiva mais imaginativa, apesar de seus limites.

Durkheim (1975) oferece uma compreensão evolucionista, ao estabelecer algumas leis gerais para o processo de transformação das relações entre vários elementos: o indivíduo, a família, a comunidade, a sociedade e o Estado. Estes elementos surgem e se relacionam de diferentes maneiras na história da civilização

ocidental. Pelo nome de família, Durkheim compreende a organização constituída pelos povos mais civilizados da Europa moderna. Pretende, então, descrever as características mais essenciais desta família, as quais são fixadas no Código Civil.

O termo conjugal acrescentado à família define um tipo de organização que resulta de uma contração da família patriarcal. Esta última compreende o pai, a mãe e todas as gerações debaixo dos seus domínios, excluindo as filhas e seus descendentes. A família conjugal, por sua vez, é formada pelo marido, a mulher, os filhos menores e solteiros, caracterizando um tipo de relação que só existe entre os membros deste grupo e se define ao redor da autoridade paterna. O pai deve nutrir a criança e lhe oferecer educação até a maior idade. A criança é dependente do pai, não dispõe de sua pessoa nem de seu destino. A responsabilidade civil cabe ao pai. Quando o filho atinge a maioridade ou quando se casa, cessam as relações jurídicas. A criança adquire sua própria personalidade, seus interesses distintos e sua responsabilidade pessoal. Não há uma forma de dependência perpétua, tal como a que está na base da família patriarcal. Durkheim define esta nova família como conjugal, visto que seus elementos permanentes são o marido e a mulher e, cedo ou tarde, as crianças deixam a casa paterna.

A família conjugal representa o resultado final da desestabilização do velho comunismo familiar. Durkheim relata uma transformação histórica, sugerindo uma interpretação evolutiva. O comunismo familiar era a base de todas as sociedades domésticas, à exceção da família patriarcal. Nesta última, a situação preponderante se assinala pelo domínio do pai, que mantém o caráter comunitário da associação familiar. A autoridade paterna é o resultado da transformação do antigo comunismo familiar, tornando-se um comunismo que, não tendo mais na família um substrato indivisível, volta-se para a pessoa do pai. Uma sociedade doméstica passa a ser formada como um todo, no qual as partes não possuem uma individualidade distinta. Seguindo o curso das transformações, o mesmo não ocorre em uma sociedade conjugal. Nesta, cada

membro que a compõe tem a sua individualidade e a sua própria esfera de ação.

O que é ainda mais novo e distintivo, neste último tipo familiar, é a intervenção crescente do Estado na vida da família. O Estado passa a ser um fator da vida doméstica, já que é por seu intermédio que se exerce o direito de correção do pai, quando ele ultrapassa certos limites. Esta novidade apresenta uma grande transformação porque, até então, era possível romper os laços da paternidade. Com a família conjugal, ao contrário, os laços de paternidade são indissolúveis. O Estado intervém retirando o direito de rompê-los.

Durkheim afirma que uma lei de contração determina a passagem progressiva do clã à família. O estudo da família patriarcal demonstra que a família deve necessariamente se contrair, à medida que o meio social, com o qual cada indivíduo mantém relações imediatas, se estende. Quanto mais o meio social é restrito, mais ele está em condições de se opor às divergências particulares, que ocorrem no seu interior. Por conseguinte, somente as divergências comuns podem ser representadas, caracterizando uma sociedade política. À medida que o meio se torna cada vez mais vasto, ele deixa mais livre o jogo das divergências privadas. Liberam-se, por consequência, aquelas divergências que são comuns a um número menor de indivíduos. Elas podem agora se afirmar, não sendo mais contidas. Durkheim, invocando uma analogia com a biologia, postula uma lei geral, na qual as diferenças entre os indivíduos se multiplicam enquanto o meio se estende. Referindo-se à história do grupo familiar, esta lei é pronunciada da seguinte forma: enquanto a família se contrai, permite que seus membros se constituam de um modo diverso.

No início, havia um comunismo familiar que se estendia a todas as relações de parentesco. O processo de transformação é desencadeado quando uma primeira dissociação se produz neste tipo de comunismo, que se retira para se concentrar exclusivamente em uma zona primária ou central. Pouco a pouco, o comunismo familiar

vai-se localizando no interior do círculo primário da paternidade. As mesmas razões, que têm por efeito a restrição progressiva do círculo familiar, fazem com que as personalidades dos membros da família se desenvolvam cada vez mais. No mesmo passo em que o meio social se estende, diminui a contenção do desenvolvimento das divergências privadas. Caso estas personalidades encontrem resistência para o seu desenvolvimento, é inevitável que elas se produzam no exterior da família. Acentuando-se e consolidando-se, cada um deve potencializar sua singularidade, sua maneira pessoal de sentir e de pensar.

A transformação do grupo familiar depende da relação de dois fatores: as pessoas e as coisas. Na família conjugal, cada pessoa pertence à família por pertencer às pessoas que a compõem; mas este pertencimento à família também se define por uma pessoa não poder se passar como coisa. Sobre o regime do comunismo familiar, ao contrário, a pessoa é possuída como coisa. Com a desestabilização do comunismo familiar as coisas cessam de ser um cimento para a vida doméstica, tornando a solidariedade uma relação entre pessoas. Cada um é ligado à sua família por ser ligado à pessoa do seu pai, da sua mãe, da sua mulher e das suas crianças. Esta formação, que valida as pessoas, é exatamente o contrário da família, na qual os laços derivam dos bens materiais, ou seja, diferencia-se da família cuja organização tem como objetivo a manutenção dos bens domésticos (Durkheim, 1975).

Se a posse das coisas em comum cessa de ser um fator da vida doméstica, o direito de sucessão perde a sua *raison d'être*. O comunismo familiar, deste modo, metamorfoseia-se sob o regime da propriedade pessoal. Com esta mudança, afirma Durkheim, há valores da mais alta importância que não podem ser transmitidos de uma maneira hereditária, tais como a atividade laboral e a dignidade. Há toda uma categoria de trabalhadores que não pode transmitir aos seus filhos o resultado de seu trabalho: são aqueles cujo trabalho não alcança prosperidade e sim honra e consideração. A desigualdade social passa a resultar do valor social de cada um

como pessoa. A riqueza adquirida por herança, ao contrário, confere a qualquer indivíduo uma superioridade sobre os outros que não deriva de seu próprio mérito. Considerada injusta, a herança aparece cada vez mais como intolerável, se torna inconciliável com as condições de existência de uma nova sociedade. Tudo concorre a confirmar que o direito sucessório, mesmo sob a forma testamentária, está destinado a desaparecer progressivamente, ressalta Durkheim (1975).

Este desaparecimento, entretanto, não ocorre tranquilamente. A sociedade se organiza em torno da transmissão hereditária, razão pela qual a herança não pode ser abolida sem substituição. Transmitir hereditariamente os produtos do trabalho é o resultado final de um longo processo. Se a incitação ao trabalho não possui mais do que fins pessoais, o seu sentido se liga somente à individualidade do trabalhador, não sendo um fim suficiente. Uma ligação mais forte com o trabalho é estabelecida quando ele é um meio para enriquecer o patrimônio doméstico e aumentar o bem-estar dos filhos. Este sentido do trabalho e da transmissão hereditária deve, segundo Durkheim, ser substituído pouco a pouco por um outro, que estimule ao trabalho por um motivo diverso do interesse pessoal e/ou do interesse doméstico.

Para que se opere esta transformação é preciso notar que interesse social e interesse individual distanciam-se um do outro. O interesse social é vagamente entrevisto e muito impessoal para que possa ser um móvel eficaz de transformação. É premente que a solidariedade seja dirigida para algum outro grupo mais restrito e mais próximo do indivíduo, a fim de tocá-lo de perto. A transmissão dos direitos seria exercida por este suposto grupo. Durkheim pergunta: a substituição poderia ser feita pela sociedade matrimonial? Tendo crescido de uma maneira regular, consolidando-se, a sociedade matrimonial adquire importância na família conjugal. Não somente o matrimônio se torna praticamente insolúvel, mas apresenta duas características novas que demonstram a força que obteve com o tempo. Em primeiro lugar, ele deixa de ser

um contrato pessoal para ser um ato público, um contrato que se contrai na presença de um representante do Estado. O matrimônio, em segundo lugar, apresenta uma particularidade sem análogo na história da família: o regime da comunhão de bens entre os esposos, constituindo-se como a regra da sociedade matrimonial. Como qualquer regra, ela pode não ser observada, mas existe de pleno direito, se não há convenções ao contrário (Durkheim, 1975).

Dessa forma, o comunismo familiar reaparece transformado na sociedade matrimonial. Estará a sociedade matrimonial destinada a substituir o comunismo familiar? Estará o amor conjugal capacitado a produzir os mesmos efeitos que o amor da família? Durkheim lança estas perguntas e responde: à sociedade conjugal não se devem remeter as esperanças, porque ela é demasiadamente efêmera.

Para que um indivíduo seja ligado ao seu trabalho, é indispensável que ele tenha consciência de que o resultado desta atividade vai ultrapassar sua morte, servindo, na sua ausência, aos que são amados. Este sentimento é muito natural quando se trabalha para a própria família, porquanto ela continua a existir após o falecimento de um indivíduo. Contrariamente, a sociedade conjugal se dissolve pela morte. Os esposos não sobrevivem por muito tempo após a partida de um ou de outro. Por conseqüência, Durkheim sugere que só há um outro grupo que se aproxima mais do indivíduo e que pode ser mais durável que a sociedade conjugal: o grupo profissional. Para a realização desta substituição, é necessário que o dever profissional ocupe nos corações o mesmo papel do dever doméstico.

Durkheim pronunciou estas palavras em público pela primeira vez em 1892, durante um curso dedicado ao tema da família. Tinha como um de seus alunos o seu sobrinho Marcel Mauss, que se tornou o editor do texto, publicado inicialmente em 1921 na *Revue Philosophique*, após a morte de Durkheim. Marcel Mauss foi, ao mesmo tempo, um sobrinho-aluno dedicado e um profissional cuidadoso com a edição do texto. Escreveu notas de rodapé com o

objetivo de esclarecer a argumentação do tio-sociólogo, pontuando-as com suas anotações do curso.

Considerando-se que estas idéias são elaboradas ao final do século XIX, elas surpreendem pela aproximação com o nosso tempo, fazendo sentido para pensar nossa situação hoje. É interessante observar o quanto a sociedade matrimonial, tal como nomeada por Durkheim, tem hoje, indubitavelmente, um papel importante. O matrimônio, incluindo a sua cerimônia, é um dos rituais mais exercitados por nossa sociedade contemporânea (Segalen, 1998). Não é mais novidade o fato de que os inúmeros divórcios redundam em mais casamentos e que um número crescente e diversificado de casais deseja obter reconhecimento legal de sua união, tais como os homossexuais.

O matrimônio seguido da constituição da família ainda possui muita força no século XXI, apesar de todos os seus reveses. O dever profissional não tomou posse dos corações, substituindo o dever doméstico como preconizava Durkheim. Há, porém, na herança deixada por Durkheim ao seu sobrinho Marcel Mauss, um exemplo fascinante. Quanto afeto e quanto profissionalismo somam-se nesta relação hereditária, cujo valor mais explícito se encontra no trabalho. Penso, concordando com a argumentação de Durkheim, que esta herança poderia ter sido adquirida e trabalhada por outro profissional, fora do âmbito familiar, embora os exemplos mais numerosos sejam aqueles que confirmam a sucessão hereditária pela linha familiar. Minha concordância, contudo, também se dirige para a argumentação de Malinowski. Se esta herança fosse trabalhada por alguém fora da família de Durkheim, certamente, neste coração seriam adicionados afetos e histórias, vinculados ao dever doméstico e estendidos ao dever profissional, a partir de uma biografia singular.

Supondo-se que a extensão, que vai da família ao clã, conforma e restringe os laços sociais pelos laços familiares, não parece ser interessante ver toda relação social como se fosse uma extensão da família, enquanto grupo restrito ou nuclear. A relação social estaria

restrita à existência deste grupo. É menos interessante, porém, enrijecer a família e o indivíduo em uma dependência insuperável da sociedade. De qualquer forma, até os dias de hoje, sem que se saiba exatamente como tudo começou, as histórias das relações familiares compõem as histórias da formação da identidade pessoal, por mais significativo ou predominante que seja a sociedade, o meio social, ao qual um indivíduo e uma família pertencem. Talvez os clones, no futuro, contem uma outra história. Embora possam receber diferentes interpretações, as perspectivas da relação família/indivíduo, inseridas em um contexto sócio-histórico, são importantes para pensar a identidade pessoal, tanto em seu aspecto relacional quanto em seu aspecto psicológico.

Prosseguindo um pouco mais com o texto de Durkheim, volto-me para uma importante reflexão que se apresenta ao final. A concepção de matrimônio, na família patriarcal, deixa de lado a idéia de união livre. Já na família conjugal, a união livre é quase totalmente reprimida. Quanto mais a família se organiza, mais o matrimônio tende a ser a única condição possível para a filiação. As causas destes fatos são as que seguem: o matrimônio funda a família e a forma continuamente. Por conseqüência, toda união que não se contrate na forma matrimonial é perturbadora do dever, do vínculo doméstico e, segundo a presença da intervenção do Estado na vida familiar, transtorna a ordem pública.

Durkheim afirma que esta é uma posição necessária. Não há sociedade moral cujos membros não tenham obrigações uns com os outros. Estas obrigações possuem caráter jurídico, devido à sua importância. A união livre é uma sociedade conjugal em que as obrigações jurídicas não existem. É, portanto, uma sociedade imoral, gerando crianças que, crescidas neste meio, costumam apresentar grandes quantidades de taras. A criança só pode ter uma educação moral vivendo em uma sociedade, cujos membros sentem-se ligados por obrigações. À medida que o Estado, representando a preocupação moral, se ocupa deste problema, a tendência não é a de fazer de todo matrimônio uma união livre, mas de fazer de toda

união, mesmo que inicialmente livre, um matrimônio, ainda que considerado inferior, devido a um afrouxamento das obrigações.

De um modo sucinto, Durkheim apresenta o aspecto moral da família, próprio de seu tempo, mas que acompanha uma compreensão das relações familiares até os dias de hoje. Indubitavelmente, não se aceita mais esta relação direta entre união livre e imoralidade. Foram aumentados, pelo menos, os números de cláusulas, concedendo que liberdade e responsabilidade moral possam andar de mãos dadas, em diversas situações, incluindo o matrimônio oficial. Sabe-se, no entanto, das inúmeras dificuldades pelas quais ainda hoje passam aqueles que se divorciam, recasam ou reivindicam o direito de serem reconhecidos como casal, independente de suas opções sexuais (Féres-Carneiro, 1988; 1997; Ponciano, 2002; Roudinesco, 2003; Travis, 2003).

Resumindo a argumentação de Durkheim: a constituição da família conjugal caracteriza-se por um processo gradual, em que ela se torna mais densa e mais personalizada. Como efeito do enfraquecimento progressivo do comunismo familiar, o grupo doméstico torna-se mais contraído ao mesmo tempo em que as relações obtêm um caráter exclusivamente pessoal. Diminui a importância da transmissão hereditária e sua ênfase na sucessão patrimonial, remetendo a um enfraquecimento da relação intergeracional. A família, compreendida de forma mais ampla, vem perdendo o terreno, enquanto o matrimônio, ao contrário, se fortalece, aumentando a independência do casal em relação a uma parentela extensa. Em meio a estas modificações, Durkheim sugere que o grupo profissional pode-se tornar um substituto para a sociedade familiar e conjugal. Substitui-se, assim, a herança pelo mérito, caracterizando uma concepção social mais justa.

Caminhando para o presente, acentuo que o fortalecimento do matrimônio, compreendido mais largamente como a união de um casal, caminha *pari passu* com o fortalecimento do individualismo, o que gera um difícil convívio entre a conjugalidade e a individualidade (Féres-Carneiro, 1998). Dessa forma, a união livre,

senão mais importante, torna-se, pelo menos, uma parte integrante da união conjugal, caracterizando o que Giddens (1993) nomeia como relacionamento puro, isto é, não há nenhum outro interesse, independente da própria relação, que a determine. Sendo a união oficial ou não, a liberdade de escolha delibera quanto à continuidade/descontinuidade do laço conjugal. No caso da ruptura deste laço, freqüentemente, segue-se adiante e casa-se novamente, confirmando a autonomia e o direito à escolha. Atualmente, pode-se afirmar que matrimônio inferior é o não apoiado sobre a liberdade, fundamento das relações afetivas.

A prática do casamento, neste momento histórico, pode ser considerada como um pacto social que cria para o indivíduo uma organização. Cada elemento do casal adquire sentido para sua vida a partir do relacionamento conjugal, possibilitando a construção da realidade (Berger & Kellner, 1988). Estar livre e dividir a vida com alguém, delimitando espaços de existência pessoais e relacionais, edifica a combinação do individual com o conjugal, de tal modo que seja dada continuidade a um processo de construir-se a si mesmo (Kaufmann, 1988; Lemaire, 1988; Singly, 2000b).

Quanto à relação pais e filhos, o individualismo, aumentando o seu escopo de influência, tornou-a uma relação mais fortemente paradoxal, fazendo com que os pais se sintam comprometidos e submetidos à primazia da autonomia dos filhos, muitas vezes em detrimento de sua própria autoridade. A criança não é mais vista como uma massa moldável, sobre a qual podem se inscrever os grandes princípios morais. Pelo contrário, a criança é um indivíduo digno de respeito, uma parceira, com a qual se deve negociar. Não cabe mais nesta relação a preeminência de uma autoridade superior que deve ser respeitada. Como um direito de todos, o respeito é o reconhecimento de que o indivíduo, criança ou adulto, é uma pessoa. Ao tornarem-se interlocutores de seus pais, as crianças mudam de status, já que se reconhece nelas um saber e uma habilidade de negociação (Singly, 1993).

Salientando o aspecto relacional da definição de Durkheim quanto à família conjugal, cuja idéia de pertencimento se define por um grupo composto por pessoas, Singly (1993; 1996) ressalta que esta nova família configura a tarefa de educar como uma oportunidade para cada pessoa revelar-se e construir-se. No fim da família fundamentada na moral, para Singly, encontra-se o sucesso da família relacional. Esta possui novos critérios de orientação, tal como o do diálogo entre as gerações, remetendo a uma cultura psicológica, mais do que aos referentes morais. A questão moral não desapareceu completamente da esfera familiar, mas a resolução quanto ao que é certo ou errado é deixada a cargo dos negócios privados, ou seja, a moral fundamenta-se na negociação entre as pessoas que compõem a família. Os pais encarregam-se discretamente de encaminhar esta negociação. Eles só se vêem impedidos de levar adiante a educação dos seus filhos caso não cumpram satisfatoriamente suas tarefas (negligência) ou ultrapassem certos limites (violência, abuso sexual, etc). Neste caso, a intervenção do Estado ainda se faz presente, mantendo a regulação das relações familiares.

Na tentativa de fazer visível uma transformação, pode-se caracterizar a passagem da família moderna à pós-moderna da seguinte maneira: há uma acentuação da centralidade das relações pessoais, delimitando a pós-modernidade pela exacerbação de características construídas na modernidade. A mudança principal está no fato de que as relações são cada vez mais valorizadas pelas satisfações que cada pessoa do grupo familiar procura e obtém.

Hoje, a idéia de “família feliz” é menos atrativa porque é mais importante ser feliz por si mesmo. Como efeito desta mudança, a família não desapareceu, porquanto permanece forte a crença de que ela ainda pode ser um dos meios para realizar o projeto de ser feliz. O “eu” pode inverter sua posição tradicional e prevalecer sobre o “nós”, mas o “eu” não demanda o desaparecimento do grupo conjugal nem do grupo familiar. A família é construída mais intensamente como um espaço, no qual um indivíduo pode ser ele

mesmo, graças ao olhar do seu parceiro, do seu cônjuge, do seu pai, da sua mãe, do seu filho ou filha, da sua irmã ou irmão, amando-se uns aos outros como cada um é (Singly, 1993; 2000a).

Nesta nova família, o que muda é a definição das justificativas que delimitam a existência dos territórios pessoais, construindo, separadamente, o “meu”, o “seu” e o “nosso” espaço. As justificativas quanto à existência destes territórios são mais significativas do que o seu aumento quantitativo. Neste processo, são aliadas a negociação e a argumentação que justificam os territórios pessoais, sendo a autonomia um argumento legítimo, não incorrendo em contestações. As modificações encontram-se, portanto, nas maneiras pelas quais estas práticas autônomas são justificadas e reivindicadas no interior da sociedade de iguais (Singly, 1996; 2000b), cuja nomeação continua sendo a de família.

Até aqui, passando por diferentes autores, realizei uma incursão por diversas perspectivas. Fiz um percurso que enriquece, mas não esgota uma discussão a respeito da relação família/indivíduo. Ao omitir outros autores importantes, não estou negando minhas variadas ascendências. Pelo contrário, a presença deles se estende para além das palavras escritas e encontra a vastidão, na qual o tema da relação família/indivíduo pode ser pensado.

Tantos outros autores, tantas outras perspectivas poderiam ser aqui levantadas. Com este tema poderia ter dialogado com Ariès (1986), discutindo o par opositivo sociabilidade/individualismo, que acompanha a passagem de um grupo familiar, conhecido como linhagem, para a intimidade da família nuclear. Ou ainda, a partir da referência de Ariès e incluindo Sennett (1993), consideraria a distinção entre público e privado, a fim de compreender as mudanças na dinâmica da vida familiar, através do tempo, alcançando a sociedade contemporânea (Hutton, 2001). Donzelot (1986) e Lasch (1991), destacando períodos históricos diferentes, levar-me-iam a salientar a intervenção do Estado que, em aliança com os especialistas da saúde e da educação, configuram a família

como o lugar de proteção contra o exterior, intensificando seu afastamento do mundo público, ao mesmo tempo em que interferem no mundo privado. Poderia mencionar Shorter (1995), que ao desenvolver uma história da família moderna, ressalta o surgimento de sentimentos novos, diminuindo a influência e a vigilância da comunidade e elevando a família para uma nova consciência sobre si mesma como uma unidade emocional doméstica. Flandrin (1995), apesar de não fechar a lista de autores, acrescentaria mais dados ao trazer a oportunidade de contar uma história que se faz no plural, porque são múltiplas as famílias.

Não é possível trabalhar, numa assentada só, toda a herança adquirida durante a trajetória da minha formação, pautada em múltiplos diálogos, incluindo esta pesquisa. Vou ao Brasil, carregando na bagagem a influência estrangeira. Viajando aos trópicos posso acrescentar outras perspectivas da relação família/indivíduo.

A obra de Gilberto Freyre (1980) fez com que prevalecesse uma compreensão a respeito da família brasileira vinculada ao engenho de cana-de-açúcar do nordeste, caracterizando, como medida valorativa, a dominância da família extensa e patriarcal. Esta visão de Freyre sofreu variadas críticas, incrementando a discussão sobre a história da constituição da família brasileira. Estas críticas indicaram formas alternativas de comportamento familiar, tornadas invisíveis pela violência com que o modelo patriarcal foi imposto na sociedade brasileira (Corrêa, 1981).

Na História do Brasil, a família é vista, do período colonial à modernidade, como a instituição que dá forma e regulamenta as regras de conduta, desde a família patriarcal até o seu aburguesamento, dirigido pelo controle médico e estatal (Costa, 1989). Construindo uma história que leve em conta a diversidade, para o estudo da família é necessário iluminar vários elementos, tais como os grupos étnicos e sociais, o contexto econômico e regional, as questões de gênero, dentre outros. Samara (2002), utilizando-se das informações colhidas durante 150 anos de censos demográficos,

realizados no Brasil a partir de 1872, demonstra que a dominância das relações patriarcais, configuradas pela extensão, pode ser contrabalançada, comparando-se às variadas configurações familiares, sempre presentes na história do Brasil. Não haveria, assim, um nítido desenvolvimento da família patriarcal à família nuclear, porquanto a convivência de diferentes modelos seria a regra.

Almeida (1987) se interessa por um estudo da família que considere os valores éticos, os padrões morais dominantes, incluindo suas formas desviantes, e as mentalidades que orientam os comportamentos. Adota, por conseqüência, uma análise da família brasileira menos preocupada com a extensão ou redução de seu tamanho. É possível, assim, eleger o modelo de Freyre, já que as mentalidades, em uma determinada sociedade, “constituem uma rede de vasos comunicantes onde o da classe dominante tem um papel determinante” (Almeida, 1987, p.55). A família patriarcal, dessa forma, é vista em sua devida importância como uma “matriz que permeia todas as esferas do social”, incluindo as

“(...) relações interpessoais em que a personalidade ‘cordial’ do brasileiro impõe pela intimidade e desrespeita a privacidade e a independência do indivíduo. (...) a matriz da família patriarcal, com sua ética implícita dominante, esprou-se por todas as outras formas concretas de organização familiar, seja a família dos escravos e dos homens livres no passado, seja a família conjugal mais recente.”

(Almeida, 1987, p.56)

Surgida do ideário burguês, a família nuclear constitui-se ao ser regida, simultaneamente, pela idéia de igualdade e pela submissão da mulher às leis naturais, que a diferenciam do homem. Essa família, por conseqüência, continua patriarcal, estabelecendo um lugar para a mulher, mãe e rainha do lar, que é o da dependência da autoridade do homem-pai, cuja presença é marcada na família pelo exercício do seu poder. No Brasil, conforme Almeida (1987), da passagem do tradicional ao moderno, há a construção de uma “modernização conservadora”, na qual o aburguesamento das famílias convive com a mentalidade de uma formação patriarcal,

produzida desde a colonização. “E é desse ‘casamento’ que nasceu a nossa família conjugal atual” (Almeida, 1987, p.64).

Não há, portanto, uma concepção rígida de unidade doméstica, já que “permanecem as relações entre os grupos e não se instituiu qualquer forma hegemônica”. Embora a família seja “um valor, não se sabe que tipo de família o detém” (DaMatta, 1987, p.132), podendo existir muitas *famílias*, tais como a do emprego, a da parentela como um todo, a formada pela nação brasileira e a constituída por marido, mulher e filhos. Por esta razão, não se configura nem a hegemonia patriarcal, nem a burguesa. A família não se funda somente na genealogia e nos elos jurídicos, mas se constitui principalmente pela convivência intensa e longa.

Elegendo dois pares distintos, DaMatta opõe a casa à rua e a pessoa ao indivíduo, caracterizando a vida social e a cultura brasileira. A vida social é movida por duas éticas diferentes. Enquanto uma se aplica às razões da casa ou da família, a outra se refere a uma razão pública, a da rua. Passar por um processo de individualização significa, neste caso, desligar-se dos elementos tradicionais “como a casa, a família, o eixo das relações pessoais, como meios de ligação com a totalidade” (DaMatta, 1990, p.190). Devido a estas características, a sociedade brasileira permanece complementar e inclusiva, embora haja no Brasil a presença do credo igualitário. Casa e rua, constituindo duas esferas de sentido conformam a “realidade” e permitem normalizar e moralizar o comportamento. A rua é o lugar do individualismo onde todos são iguais e anônimos. Lá são localizados os malandros e os marginais. Lugar da tranquilidade, a casa forma um grupo social qualificado como natural e familiar, constituído pelo sangue, pela carne, pela pertinência e pela convivência longa e intensa.

A relação entre casa e rua é dinâmica. Há espaços na rua que se tornam “casa”. Por sua vez, a casa possui espaços de ponte para o exterior como as janelas, as varandas, as salas de visita, etc. A casa se abre para a rua em momentos festivos. A vida social, entretanto, está repleta de tensões e compensações. Enquanto no universo da

casa prevalece o “supercidadão”, na rua está o “subcidadão”, definindo negativamente o cidadão, pelos limites que lhe são impostos (DaMatta, 1991). Mantém-se, assim, uma relação circular entre a individualização, própria da modernidade, e o lado “familístico” tradicional. A ideologia dominante encontra-se na “complementaridade, com o universo social sendo todo hierarquizado em termos de relações familiares” (DaMatta, 1990, p.198).

A família aqui não está ligada somente à formação do indivíduo-cidadão e ao seu corolário, fruto da contração e da intensificação da vida familiar, que é a formação do sujeito psicológico. Nesta formação social em que a casa predomina sobre a rua, não há uma distinção nítida que separe o indivíduo de suas relações familiares. Pelo contrário, o valor recai sobre a necessidade de estar inserido em um grupo familiar, incluindo os amigos, fazendo que um simples indivíduo se torne pessoa com direitos especiais, comparando-o ao indivíduo-cidadão da rua.

Como pensar esta formação cultural específica sem uma leitura depreciativa, ao comparar o civilizado com o não-civilizado? Como reconhecer o psicológico nesta idéia de pessoa? Penso que, quanto melhor for conhecida a formação da cultura brasileira, mais facilmente se construirá um caminho de compreensão do sujeito psicológico, imerso no contexto englobante da relação (Costa, 1980; 1989; Duarte, 1986; 1997; Figueira, 1987a; 1987b; Jacó-Vilela, 1997; Ropa & Duarte, 1985; Russo, 1997; 1999; 2000; 2002; Velho, 1987; 2001). Quanto mais se visualiza que são muitos os “Brasis”, mais este é um projeto desafiante. Muitas vezes, tenho encontrado amparo nos autores brasileiros acima citados e em tantos outros, lançando-me ao desafio de pensar, continuamente, a família e a identidade pessoal, na sociedade brasileira (Heilborn, 1992; Mattos, 2000; Rocha-Coutinho, 1994; Sarti, 1996; Vaitsman, 1994).

Gostaria de terminar, temporariamente, neste mar de perspectivas, com uma última paisagem, mergulhando na Floresta Amazônica. Viveiros de Castro (2000) diferencia a teoria e a prática

do parentesco ocidental daquela que encontrou no conceito amazônico. Esta diferenciação é percebida pela consagrada distinção entre consangüinidade e afinidade. O argumento do autor é o de que

“(...) o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do ‘dado’ na matriz relacional cósmica, ao passo que a consangüinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca a intenção e ação humanas atualizar.”

(Viveiros de Castro, 2000, p.8)

Na Amazônia, portanto, a afinidade prevalece sobre a consangüinidade, tornando-se “o modo genérico da relação social” (p.10). A alteridade, ou a relação com o que é exterior, é dada pela afinidade. Esta é um fato. O quadro sociológico amazônico mobiliza uma multidão de Outros, humanos ou não, “banhados em afinidade”. “O Outro (...) é primeiro de tudo um Afim” (p.14). Os grupos amazônicos definem-se

“(...) em relação a um fundo infinito de socialidade virtual. E sugiro que tais coletivos se tornam locais, isto é, atuais, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem seus próprios *corpos de parentes*. Esses seriam respectivamente, os conceitos de ‘afinidade’ e de ‘consangüinidade’ no mundo amazônico.”

(Viveiros de Castro, 2000, p.16)

O movimento amazônico caminha no sentido oposto ao do ocidental, cujo modo de incremento da extensão é ego-centrado, partindo de uma sociabilidade mais próxima, com a predominância da consangüinidade até se alcançar contextos cosmológicos mais abrangentes, onde a afinidade predomina. Na Amazônia, é a afinidade que determina as premissas ontológicas que constituem o mundo. Uma das mais importantes é a que define a identidade como “um caso particular da diferença”. O parentesco, dessa forma, não admite que possa haver uma “identidade consangüínea absoluta entre duas pessoas”, o que estabelece uma

“regra cardinal: não há relação sem diferenciação. O que, em termos sociais, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados na medida em que são diferentes entre si. Eles se relacionam através de

sua diferença, e se tornam diferentes através de sua relação. Mas não é justamente nisto que consiste a afinidade? Essa é uma relação na qual os termos se ligam pelo *não estarem* na mesma relação com o termo da ligação (minha mulher é tua irmã, etc.): o que os une é o que os distingue.”

(Viveiros de Castro, 2000, p.17)

A consangüinidade, não sendo um fato, deve ser “extraída” da afinidade, em um processo no qual a última perde sua potência. Algo deve ser *feito* para que a “afinidade potencial”, sendo o “fundo virtual”, de onde surge a figura da “socialidade consangüínea”, permita a construção da consangüinidade. Um exemplo encontra-se no caso da geração de uma criança, cuja “consagüinização” é iniciada pelo casamento. Esta criança não é considerada uma réplica consangüínea de seus pais. Ela precisa ser “*feita* parente de seus parentes”. Já que, neste caso, as identificações são a consequência de relações sociais, o parentesco não exprime “uma conexão corporal ‘naturalmente’ dada”. A criança é um afim que precisa deixar de sê-lo, para ser transformada em um consubstancial.

A idéia de todo na cosmologia amazônica tem na alteridade a sua constituição, não produzindo uma “unidade metafísica superior”. Diferença e identidade não se identificam em última instância, o que há é apenas diferença. Aqui o interior é subsumido pelo exterior, especificando uma estrutura, na qual “o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir ao se pôr fora dele” (p.21). Trata-se de formular a alteridade, exterior, como uma relação constitutiva, interna. Por ser interna, a alteridade cria uma situação de ausência de interior.

“Assim, dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está (tautologicamente) ‘dentro’ do primeiro, como um peixe está dentro do oceano em que nada, mas sim que o exterior é *imane*nte ao interior, como aquele oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e o constituindo como figura do (e não apenas no) oceano. O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior; não existe meio absoluto de interioridade. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível: em cada gota do oceano nada um peixe virtual.”

(Viveiros de Castro, 2000, p.20)

Se não preencho o texto com mais exemplos de como este sistema de parentesco se configura na prática, é porque temo não tornar mais clara a simplificação apresentada aqui. Seria mais interessante ir à Amazônia. Um mergulho superficial, entretanto, ajuda a ilustrar uma perspectiva diferente da relação família/indivíduo vinculada à relação consangüinidade/afinidade, revelando novos aspectos. Entre estes dois pares opositivos, encontram-se outros como o par biológico/social, ou o da natureza/cultura. Os limites, entre eles, são tão distintos dos limites estabelecidos na sociedade ocidental moderna, que dificultam, extraordinariamente, a compreensão da cosmologia amazônica. Sendo esta dificuldade marcada pela utilização de termos próprios da cultura ocidental.

Destaco a citação acima por ser uma síntese da cosmologia amazônica, ou do perspectivismo indígena, como diz Viveiros de Castro, cuja principal diferença em relação à cosmologia ocidental encontra-se na substancialização dos espaços exterior e interior e do limite entre eles, construída ao longo da modernidade. Segundo a cosmologia ocidental, há uma separação entre dentro e fora, definida por uma película envolvente, evocando uma terminologia das fronteiras, enquanto a cosmologia amazônica não se define por um contorno nítido. A indeterminação entre exterior e interior é, dessa forma, trazida ao centro. No lugar dos limites fronteiraços previamente fixados, determinando contrações e extensões, está a circularidade recursiva, vivida em sua máxima intensidade. Para a cosmologia amazônica, o “Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro” (Viveiros de Castro, 2000, p.21).

O que o Outro da Amazônia pode me transmitir? Mais um bom motivo para a articulação entre espaço exterior e espaço interior. Já que, de onde me encontro, é longínqua a possibilidade de pensar o humano sem contornos limítrofes, aproximo-me, a partir da cosmologia amazônica, da idéia de recursividade entre o eu e o outro, entre as relações familiares e o sujeito psicológico, apesar das fronteiras que os distinguem. Procurando manter, neste caso,

uma distinção, ainda que delicada e embaçada pelo contato de um com o outro, sintetizo a circularidade família/indivíduo da seguinte maneira: as relações familiares são exteriores ao sujeito, mas o constituem internamente; o sujeito está contido na família ao mesmo tempo em que a contém.

2.2.

Relação familiar e constituição da identidade pessoal: ressaltando aspectos filosóficos e históricos

Se, anteriormente, discuti algumas perspectivas que relacionam a família, o indivíduo e o contexto sócio-histórico, neste momento, ressalto aspectos filosóficos que indicam uma separação, estabelecida historicamente, entre família e indivíduo. Há diferenças cruciais entre a história de uma abordagem ocidental e filosófica da família e a do nomeado, alternadamente, como indivíduo, como pessoa e como sujeito.

De um ponto de vista geral, o termo indivíduo pode ser visto como uma unidade numérica, o termo pessoa como ligado a uma concepção tradicional (holística) de mundo e o termo sujeito como, fundamentalmente, definido pela habilidade de refletir sobre si de um modo singular, transformando-se. Esta é uma tentativa de definição que não se compromete, a princípio, com nenhuma formulação teórica estrita, embora os termos possam ser ligados a uma ou outra concepção específica, tal qual o indivíduo se liga ao cidadão, à autonomia e à ideologia do individualismo; a pessoa se liga à relação e à dependência do grupo e, por vezes, a uma idéia de personalidade; e o sujeito se liga ao jogo consciente/inconsciente e à relação com o objeto. Ademais, estes termos podem ser encontrados em formulações, cujo principal intento é o de diferenciá-los: o sujeito é dividido, é fragmentado, o indivíduo é indivisível, é uno; a pessoa é englobada pelas relações.

Quanto à família já foi possível verificar que é um termo que também apresenta múltiplas relações, ligando-se a qualidades que a definem como nuclear, extensa, patriarcal, conjugal, recasada, entre

outras. Há registros do surgimento da família como um tema para os estudiosos acadêmicos, a partir do século XVI na Europa (Freedman, 2002). Uma elaboração filosófica a respeito do que seja o homem, porém, pode ser remontada ao Cristianismo e à Grécia Antiga, tendo sido uma preocupação dos filósofos durante toda a história da Filosofia (Carrithers, 1986; Dumont, 1986; Solomon, 1988; Taylor, 1986; 1997), transmitindo esta herança às Ciências Humanas, especialmente à Psicologia, em sua concepção de subjetividade (Coutinho, 1985; Perez-Ramos, 1986). Seria possível, porém, volver a espaços e tempos remotos e confirmar que “(...) jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal” (Mauss, 1974, p.211).

É somente na sociedade ocidental moderna, porém, que se presencia uma concepção valorativa da idéia de homem, identificando-o de modo correlato com um indivíduo autônomo e/ou um sujeito singular. Na modernidade, o ser humano é concebido como a fonte de suas representações e de seus atos. É o seu próprio fundamento, é o autor de sua vida, não recebendo mais as regras vindas do lado de fora, nem de Deus, nem das forças da natureza.

Solomon (1988) atribui a descoberta de uma noção de si, no sentido de um *self*, a Rousseau (1712-1778). Esta descoberta refere-se a uma idéia nova, ou seja, uma atribuição de interioridade, que considera o *self* uma substância moral. Foi Descartes (1596-1650) quem enfatizou, de modo proeminente, que a substância do *self* é uma coisa pensante, satisfazendo a um apelo lógico e não à empatia ou à reciprocidade entre os homens. Rousseau enfatizou o sentimento, mais do que o pensamento, como uma chave para se compreender o *self*, postulando, como sua justificação, a bondade, em detrimento da lógica da auto-referência. Locke (1632-1704) desenvolveu um conceito empírico de *self*, designando-o como um tipo de memória introspectiva. Embora isto resolva o problema da continuidade da identidade pessoal no tempo, diminui a convicção pessoal do *self* moral e interiorizado de Rousseau. O *self* não é

exatamente introspectivo, para Rousseau, mas essencialmente expressivo, projetando no mundo o futuro. Em outras palavras, o *self* de Rousseau não se define por suas características formais, requeridas pelos racionalistas e pelos empiristas, mas no sentido de uma personalidade universal, posteriormente desenvolvida pelo ideário romântico. O *self* não é o princípio da metafísica, nem uma conseqüência empírica. É, antes de tudo, a própria atividade interna e a coisa mais importante do mundo. Rousseau difere de Descartes e Locke, sobretudo, por sua insistência em distinguir o *self* pelo seu aspecto moral, definindo o homem e conectando-o pessoalmente à comunidade de seu pertencimento.

Igualmente em Kant (1724-1804), a concepção de *self* e de autoconhecimento é mais do que uma mera inferência formal ou uma mera condição da experiência. O *self* transcendental é uma fonte de nossa experiência, como um tipo de condição para a existência do mundo. Kant revolucionou a Filosofia ao incorporar a realidade externa à realidade da mente humana, fazendo com que a primeira seja dependente da faculdade humana de conhecer (Solomon, 1988; Taylor, 1997).

Os românticos, a exemplo de Schelling (1775-1814), elevaram o *self* à condição de um Ser Absoluto, salientando que nenhuma parte do universo pode ser entendida sem que se compreenda o todo, do qual cada homem faz parte. A partir da idéia de *self* absoluto, cada homem é a consciência e o instrumento de sua expressão. Este *self* é fonte de todo significado, de toda mudança e de todo desenvolvimento (Solomon, 1988; Taylor, 1997).

Muito ainda poderia ser dito a respeito da história do *self* na Filosofia, chegando ao Estruturalismo, com sua visão de estruturas universais da mente e da linguagem, não baseadas na idéia de *self*, mas na busca objetiva das leis que regem a atividade humana. Ou atingiríamos o pós-estruturalismo que, criticando o estruturalismo, aponta para a inevitável desintegração da ciência e para o fim do homem, devido à impossibilidade de se postular um conceito unificador da humanidade. Elege-se, desse modo, o ceticismo como

uma de suas marcas (Solomon, 1988). Entre o *self* transcendente, abstrato, e o apagamento do *self*, deixando de ser valorizado como um aspecto constitutivo do humano, há uma alternativa: considerar o indivíduo como um processo em construção, no qual sua identidade pessoal realiza-se no interior das relações familiares e nas relações sócio-históricas, configurando uma história de vida singular, configurando um sujeito (Castoriadis, 1982, 1992, 1997, 1999; Elias, 1994a, 1994b, 2001; Taylor, 1997). Esta alternativa compõe a proposta de articulação, desenvolvida no último capítulo.

A categoria família surge na classificação de disciplinas filosóficas, em 1507, incluída na Filosofia Prática como um tópico chamado de vida familiar (*oeconomia*). Estudada, a partir de dois aspectos, o social e o econômico, a vida familiar era analisada por sua divisão em três sociedades, a conjugal, a parental e a dos servos, e, igualmente, por suas posses. Como parte das preocupações dos acadêmicos desta época, encontrava-se a necessidade de esmiuçar as características de cada aspecto acima mencionado. Quanto à sociedade conjugal, por exemplo, eram examinados os fatores relevantes na constituição desta sociedade. As principais observâncias quanto às regras que organizavam a família eram: a igualdade de status entre marido e mulher; a não deformação física da esposa, embora não se devesse atribuir demasiada ênfase à beleza; a esposa deveria possuir um dote que não fosse exorbitante, pois poderia custar a liberdade do marido; e, entre outros, são examinados os motivos legítimos - adultério e abandono - para o divórcio (Freedman, 2002). A família era igualmente caracterizada por suas partes essenciais que, estando ausentes, a tornavam imperfeita. Estas imperfeições eram: a ausência do pai que, gerando anarquia, devia ser resolvida com a substituição do pai pelo filho homem mais velho; a ausência da mãe e de crianças, sem previsão de substituição; a ausência de servos que, sendo evidência da pobreza familiar, deviam ser substituídos por outros membros da família que se agregavam a casa.

Os filósofos do século XVI e, em sua maioria, do século XVII possuíam uma idéia de família próxima, ao menos quanto ao número de seus membros, do que se compreende hoje como nuclear. Discordavam, no entanto, quanto ao número exato de membros que deveriam compor a família ou se era mais importante ter servos ou crianças, sendo suficiente, para alguns, somente uma criança. Não havia ênfase no aspecto da particularidade de cada grupo familiar ou dos indivíduos que o formavam. A intenção principal destes escritos filosóficos era apresentar e defender normas éticas a fim de regulamentar o comportamento das famílias. Já havia também outros escritos não-filosóficos neste período. Encontravam-se, sobretudo, nos estudos das disciplinas acadêmicas como a Teologia, a Jurisprudência e, em algum número, na Medicina. Além desses, circulavam escritos de autores leigos, o que parece indicar uma grande demanda por livros que ajudassem a esclarecer a vida familiar (Freedman, 2002).

Pude observar que, tradicionalmente, os estudos sobre a família e sobre o sujeito tomam direções contrapostas. Os que abordam a família localizam-se em uma perspectiva filosófica voltada para a prática cotidiana, regulando os comportamentos ao explicitar as regras da vida familiar. Os estudos que abordam o sujeito adotam como temática principal o estabelecimento de uma concepção universal, que, distanciando-se do viver cotidiano, elevam o sujeito a uma proximidade relacional com Deus, com o Absoluto e/ou com o transcendental. A família define-se, então, pelas temáticas terra, chão e conduta. Já o sujeito, em conexão com um mundo que lhe é próprio, define-se, de modo geral, como expressão de algo que é profundo, elevado e inalcançável para os homens, ainda que, em última instância, defina a humanidade.

Feitas estas breves observações filosóficas e históricas a respeito do estudo do sujeito e da família, separando-os em universos diferentes, retomo a relação entre eles. De acordo com Duarte (2002a), pode-se referir à família e à formação da identidade pessoal, relacionando três dimensões: a sociológica, a política e a

psicológica. Na dimensão sociológica, depara-se com a difícil tarefa de nomear a família na modernidade. Comumente a família é chamada de nuclear contrapondo-se à família extensa e, paralelamente a esta denominação, há uma visão da história da família como uma evolução de um modelo a outro. Nesta dimensão, o estatuto da família e o nascimento das Ciências Sociais estão fortemente vinculados. A dimensão política remete à idéia de nação, na qual a família ocupa um lugar essencial, é a “célula da sociedade” que forma os cidadãos. Quanto à dimensão psicológica, não se encontram referências à família até o final do século XIX. Com Freud, principalmente, a família passa a ser incorporada por seu aspecto afetivo, enquanto formadora das identidades pessoais.

A família pode ser vista a partir de dois fenômenos (Duarte, 2002a). O primeiro é o fenômeno da retração, em seu aspecto morfológico, fazendo com que o autor nomeie a família como mínima. O segundo fenômeno alude a um processo de intimização crescente, gerando uma intensificação do aspecto moral vinculado ao psicológico, no interior da família, saturando-a de emoções e sentimentos diferenciados. Aumenta excessivamente a responsabilidade do pai e da mãe de se oferecerem como um modelo para os filhos. Com a diminuição do número de modelos, a negociação da construção da identidade pessoal, passando pela relação com cada um dos pais, torna-se muito mais complexa, pela sua restrição e intensificação. Acrescenta-se a isto o paradoxo sobre o qual a família moderna está fundada, ou seja, deve preservar a hierarquia e, concomitantemente, cumprir o mandato de criar sujeitos livres, autônomos e iguais. Neste processo de psicologização das relações familiares, é exigido de cada membro da família o desenvolvimento da reflexividade ao lado da submissão ao grupo familiar (Duarte, 1995).

Como conciliar uma temática-chão, a das relações familiares concretas, com uma temática-céu, a formação do sujeito singular? Hoje, mais do que nunca, o sujeito é identificado, nomeado, localizado empiricamente nas suas relações e valorizado em sua

singularidade, mas por muito tempo prevaleceu uma tendência de vê-lo isoladamente. Inúmeras discussões e formulações teóricas foram geradas na tentativa de transformar este quadro, ao localizar a formação do sujeito em suas relações com a família, com o grupo social, enfim, com o seu pertencimento. Discutir as idéias, conforme destacadas por Duarte (1995; 2002a), quanto à submissão do indivíduo ao grupo familiar, ao lado de sua posição reflexiva, é uma preocupação que se liga à proposta de articular o espaço exterior e o interior, em um movimento dinâmico de interlocução e de interiorização.

Para entender este movimento dinâmico, encontro em Simmel (1971; 1989a; 1989b) uma perspectiva complexa. O autor tece considerações a respeito do individualismo moderno, conduzindo a uma reflexão sobre o modo pelo qual a personalidade se constitui no interior da família. O significado da individualidade pode ser dividido em dois tipos específicos. Um no sentido da individualidade como liberdade e responsabilidade para consigo, que é concebido por um amplo e fluido meio social, chama-se quantitativo. O outro significado da individualidade é qualitativo, ou seja, um ser humano distingue-se dos outros; sua existência e conduta o deixam solitário, mas esta produz uma diferenciação, cujo valor é positivo.

O primeiro significado de indivíduo repousa sobre o que os homens têm em comum, o segundo sobre o que os separa. Mas há uma correlação entre eles. O alargamento do círculo social, que está associado à primeira concepção de individualidade, promove a emergência da segunda concepção (Simmel, 1971). Quanto mais o círculo formado pela sociedade se alarga, mais se alargam as possibilidades de desenvolvimento da vida interior, aumentando as chances da distinção. Um círculo relativamente pequeno tem barreiras muito fortes que o fecham sobre si mesmo, oferecendo a cada um de seus membros um espaço restrito para desenvolver suas qualidades originais. À medida que o grupo cresce em número, em importância e em conteúdo de vida social, sua unidade interna

original relaxa-se, atenuando a barreira e aumentando as conexões e relações de trocas com o exterior. O indivíduo, assim, adquire liberdade de movimento, ultrapassando a limitação inicial (Simmel, 1989a).

Por conseguinte, a dupla natureza da individualidade significa sempre, de um lado, uma relação ao mundo, grande ou pequeno, e, de outro, ela significa que este ser é um mundo para ele mesmo. O indivíduo é um fim que repousa sobre si mesmo e uma parte de uma ou de muitas totalidades, fomentando uma relação com algo de exterior a ele, uma totalidade que o engloba e o ultrapassa. O indivíduo vive, desse modo, um conjunto de dois em um, isto é: centrado em seu interior e tendo um mundo seu, tende igualmente para uma relação de identificação ou de supressão a um todo, ao qual pertence (Simmel, 1989b).

Oferecendo uma variação infinita para o desenvolvimento das capacidades humanas, o individualismo da não-igualdade (qualitativo) é uma consequência do individualismo da liberdade para todos (quantitativo). Inserindo esta distinção na história, Simmel (1989b) prossegue com uma narrativa a respeito do século XVIII e XIX. O individualismo do século XVIII associa liberdade e igualdade, realizando-se ao se basear na igualdade natural dos indivíduos. Assim, o homem perfeito não denota diferenças. Representativo deste ponto de vista é a corrente cultural que advém do conceito de natureza, orientada pelo mecanicismo e pelas ciências da natureza que determinam a descoberta de leis universais. Por esta razão, o ser humano universal se acha no centro do interesse do século XVIII, ao invés do ser humano particular e diferenciado, historicamente engendrado. O ser humano particular é reduzido ao universal, segundo a fórmula de que cada pedaço de matéria, estruturada de uma forma particular, apresenta em sua essência as leis que regem toda matéria. O humano elevado a uma compreensão abstrata, denota uma força comunitária, em que cada indivíduo acolhe os outros em si mesmo e se identifica com eles. Cada homem se torna mais próximo, mais solidário e mais atento ao

outro por deixar dominar em si este germe mais íntimo, no qual todos os homens são idênticos. Abstrai-se o humano da babel dos diferentes laços socioculturais e de seus costumes acidentais.

A liberdade é acompanhada do seu exato contrário que é a igualdade. Esta contradição somente será revelada no século XIX, quando: o indivíduo encontra-se liberto das cadeias da tradição, marcada pela posição social e determinada principalmente pelo nascimento; a autonomia passa a reger a distinção entre os indivíduos. Cada indivíduo procura a si mesmo e não se encontra em uma instância que seja exterior à sua alma. Todas as relações com o outro são momentos no caminho que conduz o eu a si mesmo, permitindo que o indivíduo se mostre aos outros com sua realidade incomparável, com seu próprio mundo (Simmel, 1971; 1989b).

O romantismo foi o canal por meio do qual se inseriu o individualismo qualitativo na consciência do século XIX. A alma romântica demonstra uma série infinita de contradições, em que cada ser particular surge no instante do vivido como um absoluto, finito e auto-suficiente, para ser ultrapassado no instante seguinte, saboreando plenamente a identidade de cada um dos seus contrários, na alteridade de um em relação com o outro. Incessantemente, as grandes forças da cultura moderna tendem a aspirar a uma personalidade autônoma que carrega nela mesma o cosmo. Sendo esta personalidade traduzida pelo caráter incomparável de ser constituída como única e como outra, já que cada troca com o outro entrelaça os protagonistas em uma ação recíproca de separação e união (Simmel, 1989b).

O ideal da unidade humana, característica de uma concepção abstrata, não é inconciliável com a suposição da diferença. A personalidade, assim, não é vista como um estado imediato, nem como uma qualidade ou um destino. É, outrossim, algo que cresce na própria experiência da realidade. A formação da personalidade pode ser compreendida pelos dois tipos de individualismo, o quantitativo e o qualitativo. Reúnem-se, ademais, para esta

formação, tanto o grupo restrito da família quanto o grupo mais amplo da sociedade (Simmel, 1971).

Simmel (1971) considera que o grupo familiar é restrito em dois aspectos: por seu tamanho e pelas restrições que impõe ao indivíduo, controlando sua liberdade. Paradoxalmente, o fortalecimento do indivíduo se dá no seio restrito da família. Simmel pondera que pertencer a uma família em uma comunidade cultural ampla é psicologicamente significativa para a promoção da diferença entre os indivíduos. Este pertencimento, do indivíduo ao grupo familiar, se dá às custas de que o primeiro ceda uma parte de si aos outros membros da família. Assim, juntando-se, pode preservar seu senso de individualidade, evitando o isolamento, a amargura e a idiosincrasia exacerbada.

A família, assim, tem um duplo e peculiar papel sociológico. De um lado, ela é a extensão da personalidade individual, uma unidade através da qual um indivíduo, sentindo o curso de seu próprio sangue, nasce em uma existência fechada para todas as outras unidades sociais. Ela encerra o indivíduo como uma parte que lhe pertence. Por outro lado, a família constitui-se igualmente como um complexo, pelo qual um indivíduo distingue-se de todos os outros. Em meio ao grupo familiar, ele desenvolve uma personalidade antitética, opondo-se aos outros membros da família (Simmel, 1971).

Articular espaço exterior e espaço interior insere-se nesta visão em que a personalidade forma-se transitando em duas direções: a da interiorização e a da interlocução. Estas são observadas na expressão de cada sujeito no interior de suas relações familiares. Ressalta-se, por consequência, a defesa de uma proposta em que a família é igualmente vista como um espaço interior, relacionando-se com o espaço exterior a ela, que é o grupo social. O interior da família pode ser observado por meio das relações que formam e são formadas pelos sujeitos. Procuro enfatizar, desse modo, a relação, caracterizada pela interação circular entre os membros da família, e o sujeito, caracterizado pelo seu próprio mundo e pela sua

capacidade reflexiva, a qual faz com que ele, ao mesmo tempo, volte-se para si mesmo e se expresse na interação com o outro.

A busca por uma compreensão interdisciplinar exprime uma tentativa de ultrapassar os limites rígidos, caminhando entre as fronteiras disciplinares e entre as fronteiras destes distintos espaços que são a relação familiar e a constituição da identidade pessoal. Separadas as disciplinas, estes espaços são estudados como isolados um do outro. O sujeito, estudado pela Filosofia e posteriormente pela Psicologia, é caracterizado, dependendo da formulação teórica, por sua mente ou por seu comportamento, ambos individuais. A família, vista como uma instituição social, é estudada por aspectos que são próprios da dimensão concreta das relações, ou seja, ela é caracterizada pelas relações estabelecidas com outras instituições sociais, tendo que executar as regras a ela prescritas. No campo da Terapia de Família, pode-se observar esta tendência de separação, principalmente quando são abordadas as teorias psicanalítica e sistêmica que, inicialmente, se opõem. Este pendor para a separação está vinculado à constituição histórica das Ciências Humanas e dos saberes psicológicos. A história, portanto, continua sendo o meu fio condutor. Logo, penso ser necessário discutir o processo de exclusão da subjetividade nas Ciências Humanas, com o objetivo de delinear uma compreensão quanto aos motivos da separação entre a família e o indivíduo, entre o relacional e o intrapsíquico.