

TRÊS ESCRAVOS

Guy Lérès

Analista e membro da Escola Freudiana de Paris, em 1975 participou da Escola da Causa Freudiana. Secretário do Colégio de Passe, ligado à Escola de Psicanálise Sigmund Freud/ EPSF e à Apep.

RESUMO: Lacan considera dois modos de escravidão. O primeiro é parte integrante do discurso do senhor, tomado em parte de Hegel. O segundo consiste na generalização proletarizada do primeiro em virtude do impacto do discurso capitalista. Mas deve-se considerar ainda um terceiro, devido à Colonização Escravagista Racializada/ CER. Submeteremos cada um desses modos aos critérios de lógica de reversibilidade e da clínica de especularidade.

Palavras-chave: Reversibilidade, especularidade, gozo.

ABSTRACT: Three slaves. Lacan considers two types of slavery. The first is an integrant part of the speech of the master, partly taken from Hegel. The second consists in the proletarianized generalization of the first due to the impact of the capitalist discourse. But a third one should be considered because of radical slave colonization. We will submit each of these types to the criteria of the logic of reversibility, clinic of speculation.

Keywords: Reversibility, speculation, jouissance.

A partir do discurso do analista, Lacan juntou três outros discursos, formando com os quatro uma estrutura. Baseado na trama da dialética hegeliana do senhor e do escravo, ele pôde propor esta estrutura como matriz da relação social humana. É a partir de tal lógica que submeterei esta relação aos critérios de reversibilidade e de especularidade. Eles se referem ao real e ao imaginário de lugares distribuídos pelo simbólico e são de ordem lógica e analítica. Esta escolha não invalida outras, como o trabalho forçado, ou a alienabilidade do escravo que o assimila a um móvel, ou ainda aquelas pertinentes a outros campos, sociológicos ou jurídicos, mas que não nos conferiam nenhum apoio clínico, uma vez que o sujeito enquanto sujeito do inconsciente estaria ausente.

Temos assim o risco do recurso aos “discursos” decorrentes da clínica; eles podem ter efeitos sobre a prática analítica. Logo, minha preocupação ao usar discursos com relação à situação do escravo não é nem antropológica nem histórica, mas visa a prática cotidiana junto àqueles para quem a escravidão constitui parte conseqüente da economia subjetiva. Numerosas perguntas ficam sem resposta, tanto na América Latina como nas Caraíbas, se esta dimensão não for levada em consideração. Este artigo visa, pois, participar apenas de uma elaboração conceitual que permitiria conseqüentemente a constatação dessa dimensão.

Colonização escravagista racializada é a expressão proposta por Jeanne Wilford para caracterizar os modos de produção e de relações que criaram o tipo de relação social perpetuado nas Caraíbas: CER — bem expresso por meio dessa abreviatura — forma moderna de atribuir significado a partir da função da letra, em consonância com o termo que designa o camponês medieval ligado à terra do senhor.

A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO SEGUNDO HEGEL OU LACAN

Para Hegel, o senhor vai ceder à sua inclinação para o gozo e perder assim sua humanidade, enquanto, pelo trabalho, o escravo vai realizá-la. A apreciação de Lacan é outra, pois ele toma a questão do gozo de forma muito diferente. Esta diferença deve-se essencialmente ao fato de que Hegel tem uma visão filosófica dos protagonistas de sua dialética, enquanto Lacan raciocina como analista freudiano e pós-marxista. Analiticamente, o gozo é, em primeiro lugar, aquele que diz respeito a um sujeito em seu corpo, aquele cujo simbólico o separa, e através do qual, com a ajuda do mesmo simbólico, ele deve resolver o resto de excessos possíveis. Foi tomando este real em conta que Lacan pôde propor uma escritura do discurso do analista em que essa parte de real, este resto de gozo vem ordenar a estrutura.

A partir daí podem-se escrever outros discursos, até mesmo o do novo senhor que entra em combate com a dupla armadura da ciência e do capitalismo. Um não existindo sem o outro para definir, cernir a cultura ocidental atual e os efeitos de sua globalização.

Podemos lembrar o que separa senhor e escravo para Hegel: no combate à morte, o senhor arriscou tudo. Quanto ao escravo, ele escolheu a vida com o preço de sua liberdade. “Ele reconhece assim o senhor sem ser reconhecido por ele.” Esta dialética do reconhecimento alimentou todo o Lacan da primeira fase, começando pelo do estágio do espelho. Mas quando a problemática do gozo vai alimentar sua pesquisa, ele interpretará a fábula de forma totalmente diferente de Hegel. Nisto Lacan segue o Freud do segundo tópico, o da pulsão de morte. Ele segue ainda Freud ligando repressão e gozo. O gozo próprio ao sujeito é um

gozo que ele mesmo desconhece. Aqui ele faz a união de Freud com Marx: o sintoma, subjetivo assim como social, é o resultado deste gozo ignorado. Mas se o gozo primeiro não for outro que a vida, pois sem ela não há gozo, optando pela vida, o escravo escolheu o gozo. O senhor, por sua vez, renuncia a isto e é esta renúncia que garante seu lugar de onde ele apenas recupera a “mais-valia”, o máximo de prazer tirado do que produz o escravo. São os significantes deste máximo de gozo que são proibidos ao saber = reprimidos, ficando tão ignorados do senhor quanto do escravo.

O que Lacan acrescenta a Hegel é retirar desta dialética a matriz mesma do discurso. Isto ultrapassa o simples face-a-face entre senhor e escravo, faz dela a estrutura de qualquer relação social organizada pela dialética da linguagem incluindo a função do gozo. De fato, não é tanto de comunicação que se encarrega o discurso mas da regulação de um gozo articulado aos sistemas identificatórios. O fato de inscrever senhor e escravo como peças do discurso faz com que fiquem indissolúvelmente ligados nesta dupla dimensão.

No discurso do senhor, como nos é proposto por Lacan, o escravo mantém-se no lugar ocupado pelo saber. Ao contrário do senhor que não sabe, o escravo, ele, sabe. Ele possui em primeiro lugar uma competência — mãe de todos os saberes. Mas o que o escravo sabe privilegiadamente recai sobre alguma coisa que escapa ao senhor: seu próprio desejo de sujeito. O saber está assim voltado diretamente para o desejo do Outro, confirmando o escravo como desejante, o que o salva de ficar totalmente subordinado ao gozo apesar de sua escolha. Ele pode participar, tanto quanto o senhor, da subjetividade dividida da forma como ela é oferecida no discurso: como verdade, sem ligação com o saber.

**QUANDO A REVERSIBILIDADE IMPLICA
NA ESPECULARIDADE = O ANTIGO ESCRAVO**

Lacan chamou a atenção para a reversibilidade dos lugares de senhor e escravo na Antiguidade. De fato, o essencial da população de escravos era composto de prisioneiros de guerra. Assim, os acasos das batalhas podiam perfeitamente fazer de um senhor de hoje o escravo de amanhã. Esta possível reciprocidade tinha uma conseqüência em termos de especularidade. O escravo podia ser uma imagem do eu, mas observemos que esta reversibilidade não implica na reciprocidade, uma vez que o escravo reconhece o senhor sem ser por ele reconhecido.

$$m \leftarrow \text{-----} \rightarrow i \text{ (a)}$$

(A letra m da fórmula poderia ser traduzida por s, de senhor [N. da T.])

Certamente, era uma imagem desvalorizada, mas, exceto o primeiro júbilo, que imagem especular não o é? Mesmo se o simbólico restabelece o poder de jogar com a castração que nele se inscreve: é aqui que vem se articular a imagem do outro como castrada. Meu escravo sou eu como castrado, assim se esclarece o lugar da castração no discurso do antigo senhor. É ele, este lugar, que assegura que aí haja um desejo, desejo de senhor assegurado pelo escravo neste discurso. Da mesma forma que não há em cada discurso senão um lugar para assegurar a subjetividade, não há, aqui, senão um desejo, um desejo de senhor cuja verdade é a divisão subjetiva.

Da mesma forma havia algo semelhante no escravo, aliás ele próprio o reconhece quando o senhor o reprime como significativo do intolerável do gozo. Mesmo se a apreensão do semelhante dá lugar ao sentimento de ciúme, Lacan (1984) lembra nos *Complexos familiares* que “ele representa não uma rivalidade vital mas uma identificação mental” que ocupa o papel principal “na gênese da sociabilidade e conseqüentemente do conhecimento enquanto humano” (p. 36). E Lacan acrescenta que o drama do ciúme tira o sujeito de uma posição narcísica de puro investimento do próprio corpo, para abri-lo a outro e ao mesmo tempo à ereção do eu. Pode-se ver assim senão uma via de liberação mas pelo menos a humanização do escravo?

É também baseada nesta relação particular que se fundamenta a função da dívida que eterniza a relação de escravidão. Ao confirmar esta idéia do semelhante, o escravo fica agradecido ao senhor por não usar contra ele seu direito absoluto. É como se ele lhe devesse a vida, o que implica no horizonte do semelhante. Christian Geffray (1977) analisou particularmente esta função, mais especificamente em casos nos quais se confirma o discurso capitalista. Uma tentativa absolutamente indiscutível do sistema da dívida quase se impôs na Martinica sob o poder do governador almirante Gueydon (em 1855) quando o não-pagamento de impostos obrigava ao reembolso com dias de trabalho.

QUANDO A REVERSIBILIDADE É EXCLUÍDA = O ESCRAVO MODERNO

Encontraremos estes critérios de reversibilidade e de specularidade no escravo moderno? Constatamos de início que a competência no discurso moderno está dissociada da palavra dada, logo, perdeu sua referência quanto à verdade. Seu único objetivo é financeiro. O salário justifica um fazer em que o desejo se exclui para dar lugar a um sucedâneo de necessidade. É deste salário que o lucro será retirado sem constituir propriamente um desejo do senhor. O gozo é livre, separado do corpo, sem necessidade de nenhum laço simbólico.

O sujeito no discurso moderno não requer nenhum desejo do Outro, pois só lhe cabe um resto de gozo — mais gozo em forma de objeto falsificado por ser justamente separado de qualquer desejo. “Não resta nada senão proletários”,

disse Lacan. Não há mais relação reversível de escravo a senhor, pois o senhor é apenas virtual, há, contudo, em contrapartida, uma relação reflexiva quanto ao Outro como mesmo, e como atado ao mesmo gozo. O resto imaginário do seu gozo próprio em correlação com o do Outro. O sujeito do discurso moderno só conhece a alteridade do próximo, o que levou Lacan a dizer que ele é “a iminência intolerável do gozo”. A imagem do outro não pode passar a símbolo deste intolerável do real. Tanto do lado do sujeito que tem certa dificuldade em limitar seu gozo próprio, como do lado do Outro que representa este intolerável, a relação é de rejeição e de interpretação persecutiva. Este agarramento ao gozo poria todos os trabalhadores, todos os “empregados” na posição de escravos. “Empregados” é o termo usado por Hannah Arendt para descrevê-los. Já Lacan os reconhece desde o discurso maternal, como “chamados a”, substituindo qualquer metáfora paternal.

O senhor não se encarna mais neste discurso. Ele deixa de ser a referência para ser “puramente meteórico” (LACAN, 1972), isto é, um simples fenômeno perceptível no meio do discurso, em sua atmosfera, mas pode-se pressentir que isto vincula-se à sua própria natureza. Virtual como a moeda que faz funcionar o discurso. E, se anualmente se faz o recenseamento dos humanos mais ricos, é para mostrar que há ganhadores e como nos jogos de azar vale a pena apostar. Sem jogadores para repetir a aposta, o jogo pára. Não é certamente o que se pode esperar tão cedo do discurso capitalista que arrasta cada vez mais jogadores em sua rede. Vemos assim alastrar-se um novo discurso do senhor que não comporta seguranças, garantias e rejeições do antigo, aquele que Freud reconheceu no Pai do mito de Édipo. Mas, como vemos, o novo senhor funciona seguindo o caminho da ciência, excluindo o mito. Não se necessita mais desta relação simbólica para fornecer origem e história. Foi certamente o pressentimento disto que levou Freud a construir o mito — o do Pai gozador da horda primitiva. Esta construção seria uma forma de dizer: “Não tomemos mais o simbólico como ponto de apoio para nosso pensamento mas o real do gozo pois que é por ele que se deverá responder”.

Entre os discursos dos senhores, clássico e moderno, há uma passagem do semelhante ao próximo.

Na *Ética*, Lacan (1959-1960) lançava a seguinte questão: “E o que me é mais próximo do que este coração em mim mesmo que é o do meu gozo de que não ousou aproximar-me? Pois desde que me aproximo dele, temos aí o sentido do *Mal-estar na civilização*, surge esta insondável agressividade diante da qual recuo...” (p. 219). Ele respondeu também a isto na *Terceira* (1975) nestes termos: “O homem está, apesar de tudo, mais próximo dele mesmo no seu ser do que no espelho”. Convém completar esta afirmação com a recomendação de Freud, que já nos havia prevenido de que o psiquismo considera qualquer inimigo como

exterior, mesmo e principalmente se ele for interno, no mais íntimo. Podemos assim afirmar que qualquer Outro é antes de tudo o de nosso gozo mais privado, o que escapa ao simbólico e do qual o objeto a estabelece o limite, a demarcação extrema do “gozar-se da animalidade”.

QUANDO A ESPECULARIDADE TAMBÉM ESTÁ EXCLUÍDA = O CER

Em 1865 foi promulgado na França o Código Negro, que legislava sobre a prática da escravidão nas ilhas francesas da América. Ele aponta claramente para o surgimento de alguma coisa extremamente moderna como esclarece Hannah Arendt, o “princípio da vida como bem soberano”, em que se deve entender “bem” antes em seu sentido jurídico do que moral. O bem separou-se tanto de seu valor cristão quanto do antigo pragmatismo; a ciência começava a oferecer seu princípio segregativo. É preciso insistir sobre este ponto. Mesmo se alguns proprietários puderam vestir a toga do *pater familias*, o escravagismo do comércio triangular não foi um arcaísmo mas sim uma forma de expressão da nascente modernidade.

Não é porque o escravo conhece alguma coisa do desejo, nem porque seria errado medir sua força, que é necessário preservar sua vida, mas por se considerar como uma má gestão deixar-se degradar um bem produtivo. O trabalho nas plantações não implicava apenas na sobrevida do escravo. O trabalho não produziria como no caso antigo um maior gozo para o senhor, mas produziria diretamente uma mais-valia, uma vez que compreenderia o gozo do bem e o gozo dos corpos, e que podia neste caso submeter qualquer um. (BASTIDE, 2000)

Lembremos mais uma vez os critérios abordados, pertinentes à lógica do discurso do antigo senhor: reversibilidade e especularidade, isto é, um sistema identificatório posto a serviço da gestão do gozo ignorado do sujeito. Lembremos também o lugar central do saber no sistema do antigo senhor que permite distinguir radicalmente o “empregado” moderno, ele, separado do seu. Com base nestes critérios simples, podemos operar aproximações e distinções ao descrever relações particulares ao escravo CER.

No que diz respeito à reversibilidade, pode-se considerá-la radicalmente excluída no caso do CER. Sua captura não era senão raramente provocada por um fato de guerra, mas devia-se antes a um rapto que não tinha como outro objetivo senão a apropriação de uma força de produção, e é muito mais o reencontro com o gozo do que sua renúncia que caracteriza o senhor. O senhor CER não corre nenhum risco de tornar-se por sua vez escravo. Ele pode tornar-se um branco de segunda classe em virtude de fracassos ou de desgraças, não poderá nunca tornar-se escravo. O acesso possível à liberdade pelo escravo agraciado não invalida em nada esta relação e não restabelece nenhuma reversibilidade como tampouco no caso do escravo fugido, se seguirmos Y. Lahens, que via aí sobretudo uma recusa

de afrontamento (LAHENS, 1999), ou mesmo P. Chamoiseau (1997), quando ele faz de seu escravo homem velho o agente de um mito fundador capaz de reunir todas as origens e a pedra ameríndia de sua morte livre.

Temos, no caso do CER, uma alteridade sem dialética. O semelhante está excluído dela. A relação $i(a)/m$ desaparece para dar lugar a $mvi(a)$, uma alteridade privada de especularidade. Isto tem conseqüências. Há uma, imaginária, que se deduz de imediato. O senhor parece continuar na sua antiga posição de não-reconhecimento do escravo. Este último, por sua vez, não está mais em sua antiga situação. De fato, ele não tem mais a possibilidade daquilo que Lacan chamava em 1937 de “identificação mental” (LACAN, 1984) pelo reconhecimento de um outro “como objeto”. O senhor é totalmente Outro como ele é totalmente Outro para o senhor. Esta total alteridade não se inscreve no entrelaçamento do simbólico A e do imaginário I, mas na não-ordem do campo de um gozo indizível porque intraduzível.

Esta não-relação de qualquer alteridade acarreta também uma conseqüência na ordem da castração. Mostrou-se há pouco que o senhor clássico reprimia os significantes do gozo, escolha do escravo. A renúncia ao gozo que esta rejeição permite incluía o senhor na ordem da castração que ele reconhecia especularmente por meio do escravo. Disto nada resta aqui. O senhor CER, continuando sempre cristão, não reconhece um semelhante no espelho da relação. No discurso clássico, a rejeição do senhor autoriza-o a ignorar a razão do discurso que o justifica e o máximo de gozo que sua posição lhe permite. Na relação CER, trata-se de uma mais-valia clara que é a causa da compra do escravo ou de sua manutenção.

Da mesma forma que o perverso não quer a castração da mulher para evitar o reconhecimento da sua, o senhor CER vê a do escravo mas a rejeita. O escravo está ali, diante dele, castrado, mas ele não pode especularmente reconhecê-lo. Um verdadeiro mecanismo de desmentido, de *Verleugnung*, é instalado e regula a relação. O senhor CER, que guarda um pé na Antiguidade, mantém o outro em plena modernidade. Sua parte de conservantismo leva-o a conservar para com seu escravo a suspeita de algum gozo intraduzível. Não é pois a mais-valia que é garantida nesta relação mas uma certa relação com a castração. É ela que é de fato negada na imagem especular. Assim o próprio escravo é investido desta função particular que o inscreve de pleno gozo quando ele tudo perdeu. Mas uma perda já atesta esta função: a perda simbólica de seu próprio nome, que constituía um limite justamente. Um elemento tirado do imaginário, o lugar da *Verleugnung*, vai simbolizar esta articulação com o gozo, aquilo que ele traz como próprio em todo o corpo: sua cor, outra, diferente da do senhor. Ela simbolizará a animalidade que se supõe nele, para o senhor naturalmente, mas também para ele, atingido igualmente por esta relação particular. Assim o “onegro” seria o

nome do limite desmentido do gozo do discurso. Poder-se-ia ver na ausência de masculino e feminino em crioulo um reflexo desta particularidade? Ou a dificuldade para o homem de dirigir-se em crioulo a uma mulher, como se esta língua acentuasse instantaneamente a intenção de gozo, carregada como ela está da *Verleugnung* de que foi constituída?

NÃO-REVERSIBILIDADE OU NÃO-ESPECULARIDADE EXCLUIRIAM

TODO DISCURSO?

Evitei até agora empregar o termo *discurso* para usar somente o termo *relação* no caso do CER. Uma relação não é sem efeito, mas não implica necessariamente um discurso no sentido estrito do mesmo, isto é, como organizador de uma ligação social. Toda uma corrente de pensamento se inclina neste sentido, entendendo a sociedade extraída da plantação como louca, ou seja, não ligada, então, por um discurso. Neste caso, os conceitos que definem o social aparecem somente em negativo, em primeiro lugar a história vista por Glissant (1981) no *Discurso antilhano* é “não-história”. Também a produção por Affergan (1983) na *Antropologia da Martinica*. E como a estruturação subjetiva reflete a estruturação da sociedade, J. André (1987) pode falar de um “não-sistema de parentesco”. É fácil então imaginar como todas estas apreensões negativas inclinam-se para a descrição de uma sociedade anômica acarretando efeitos perversos para as subjetividades.

Em sua notável obra, Christine Chivallon (1988) chama a atenção para todas estas referências, opondo-se às mesmas com sua tese. Ela sustenta, com efeito, que desde o fim da escravidão houve um verdadeiro movimento dos “Novos Livres” para se apropriar legalmente de um espaço: o alto dos morros que não eram almeçados pelos colonos. Eles instalaram aí, segundo C. Chivallon (1988), uma cultura e uma economia que rompiam com “a proximidade das plantações”. Esta alternativa estaria baseada na auto-subsistência que teria permitido uma desmonetização parcial e uma pluriatividade suficiente para suprir a parte monetária necessária para o pagamento das compras de instrumentos ou de sementes, e principalmente dos impostos. Enfim, as tarefas pesadas de cultura ou de construção eram realizadas graças a uma divisão recíproca, a prática do “*koudmen*” (dar uma mão).

Christine Chivallon (1988) nos convence de que foi instalada nos morros, entre 1840 e 1960, uma cultura original, uma contracultura. Se concordarmos com ela, vemos que um outro discurso se estabeleceu, que se afasta da lógica das plantações e não guarda com relação à mesma senão restritas ligações. Estas ligações, no entanto, acentuadas pela insularidade, perpetuaram-se. É necessário salientar que elas seguiram as vias e as leis do senhor para se instituir e não ser em nada contestáveis por ele, tanto no que toca à propriedade da terra

quanto à estrutura familiar patrifocal. Havia é claro certa ruptura cultural e econômica, mas será que a relação real entre o senhor e o novo livre, ou mais precisamente aquilo que servia de base para a relação entre o primeiro e o segundo, havia sido realmente transformada? Será que esta ruptura, ao contrário, não atestaria a sobrevivência de uma ligação que parecia contradizer a aquisição da liberdade? A ligação não é nem de relação nem de diálogo, mas de complementaridade no trato do gozo.

Portanto, temos o direito de nos perguntar se esta nova divisão, esta segregação inédita, não reproduz coletivamente a estrutura que a antiga realizava individualmente. Em caso afirmativo, é necessário saber se, no nível subjetivo, efetuou-se uma real transformação. Esta mudança social, tão patente, não foi construída sobre a mesma ilusão? Talvez tenha mesmo vindo confirmar a disjunção *m v i(a)* e, ao mesmo tempo, confirmar a *Verleugnung*, já que se fundava num “livre arbítrio”. Não é pois admissível considerar-se que foi nesta disjunção que se inspirou a do senhor moderno? Este último oferecia, aliás, uma abordagem da castração por sua rejeição radical que permitia uma certa continuidade imaginária com a técnica do desmentido e explicaria a facilidade com a qual o discurso capitalista pôde vingar.

No sentido lacaniano, um discurso não é a fórmula de uma relação intersubjetiva nem de um esquema de comunicação, mas sim a forma de agir com o gozo graças ao simbólico. Lacan insistiu no fato de que o discurso capitalista era um verdadeiro discurso do senhor que fracassava em sua tarefa de permitir uma relação social. Nesta medida, pode-se dizer que ele rejeita o imaginário da relação intersubjetiva para evidenciar de forma clara a gestão do gozo. Como então não reconhecer um discurso na articulação oferecida pelo senhor CER? Este discurso, entretanto, apresentava uma diferença com relação ao discurso do capitalista: não podia dispensar um senhor presente em carne, em imagem e não meteórico. É esta particularidade, em comum com o antigo senhor, que permite “imaginarizar” a estrutura, falar de relação e propor o critério de especularidade. A clínica mostra que, embora com dificuldades, a possibilidade de introduzir o sujeito moderno no discurso analítico existe. Esta introdução se faz sempre passando pelo discurso histórico. É desta forma que se redescobre um senhor classicamente ordenado, mas é sobretudo o que permite ao sujeito se restabelecer na ordem da castração. Aquele que admite o discurso CER não poderia ser excluído desta prova, mesmo se, curiosamente, a insistência do senhor for para ele uma dificuldade a ultrapassar.

Tradução: Gicélia Lima Azzedine

Recebido em 12/8/2002. Aprovado em 30/9/2002.

REFERÊNCIAS

- AFFERGAN, F. (1983) *Anthropologie de la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- ANDRÉ, J. (1987) *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, PUF.
- BASTIDE, C. (2000) "Pour tenter d'en finir avec le bon maître", in *Derades*, n.5, p. 41-58, Paris, Petit Bourg
- CHAMOISEAU, P. (1997) *L'Esclave vieil homme et le molosse*, Paris, NRF Gallimard.
- CHIVALLON, C. (1998) *Espace et identité à la Martinique*, Paris, CNRS.
- GEFFRAY, C. (1977) *Le nom du Maître: Contribution à l'anthropologie analytique. Hypothèses*, Paris, Arcanes.
- GLISSANT E. (1981) *Le discours antillais*, Paris, Seuil.
- LACAN, J. (1959-1960) *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986
- _____. (1972) "Le savoir du psychanaliste". Inédito, Lição de 6 de janeiro
- _____. (1975) "La Troisième", *Lettres de l'École freudienne*, n.16, Paris, novembro.
- _____. (1984) *Les Complexes familiaux*, Bibliothèque des Analytica, Paris, p. 37 ss.
- LAHENS, Y. (1999) "Notes sur le marronage", in *Derades*, n.4, p. 65-74, Paris, Petit Bourg

Guy Lérés
 12, Rue de Bourgogne
 75.007 Paris França