UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

VANESSA CARDOSO CEZÁRIO

**A autoridade na família democrática:
crianças, “sujeitos políticos”?**

São Paulo

2015

VANESSA CARDOSO CEZÁRIO

A autoridade na família democrática:

crianças, “sujeitos políticos”?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Psicologia e Educação

Orientador: Prof. Dr. Rinaldo Voltolini

São Paulo

2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.046	Cezário, Vanessa Cardoso
--------	--------------------------

C425a	A autoridade na família democrática: crianças, “sujeitos políticos”? / Vanessa Cardoso Cezário; orientação Rinaldo Voltolini. São Paulo: s. n., 2015.
-------	---

97 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação.

Área de Concentração: Psicologia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Família 2. Autoridade 3. Educação 4. Política

5. Contemporaneidade 6. Psicanálise I. Voltolini, Rinaldo, orient.

Nome: CEZÁRIO, Vanessa Cardoso

Título: A autoridade na família democrática: crianças, “sujeitos políticos”?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

“Os pais sabem de tudo... Os pais sabem de várias coisas, mas nem de tudo!”. Dedico este trabalho à Layla, primeira criança a quem eu nomeei e que se dispôs em vários momentos a me ajudar, e, especialmente, neste, dizendo o que escrever com essas palavras desveladoras.

Agradecimentos

Ao Rinaldo Voltolini, meu orientador desde a iniciação científica, pelo direcionamento e apoio em todo o percurso de pesquisa, contribuindo para o meu crescimento intelectual e científico. Pela preciosa interlocução que me possibilitou concluir o mestrado e ainda seguir em frente.

Ao Leandro de Lajonquière, com quem cursei a “EDF 223” na FEUSP e fui capturada pela psicanálise, pelas observações tanto teóricas quanto metodológicas no exame de qualificação, pela leitura atenta e comentários instigadores na defesa.

Ao Daniel Revah, pelos apontamentos precisos e direcionadores que esclareceram vários pontos de meu trabalho no exame de qualificação.

À Leda Mariza Fischer Bernardino, pela leitura e observações cuidadosas na defesa, pelas sugestões que couberam tanto para este trabalho quanto para o que ainda virá.

Ao Douglas Emiliano Batista, pela atenção durante todo o tempo em que participo do LEPSI, pelas conversas informais nas quais ensinou e compartilhou experiências.

Às colegas de pesquisa Aline, Elaine, Daniela, Samanta e Sâmara pelos momentos que compartilhamos os nossos textos, angústias e alegrias, conforme cada uma torna-se mestre.

À CAPES, pela bolsa que me proporcionou a dedicação integral à pesquisa.

Ao Josué Domingues Nunes da Silva, pelo auxílio direto em vários momentos da pesquisa desde o final da iniciação científica até certo ponto do mestrado, assim como pelo companheirismo e por nossas viagens das quais nunca voltamos os mesmos ao longo de mais de três anos.

À Lilian Bueno Cavadas da Silva, pela amizade desde o início da graduação na FEUSP em 2007 até o momento presente. Pelo auxílio na revisão do texto.

À pequena Layla Jade, agora com sete anos, por me proporcionar as alegrias e surpresas que só uma criança pode dar, por me fazer refletir e viver o inesperado da educação.

À minha família.

“A pequena ‘fortaleza-família’ tornou-se o lugar por excelência da felicidade. Daí decorreu a tentação de fazer de modo que não houvesse nem conflito, nem tensão com as crianças. A família tornou-se uma espécie de democracia; a obediência foi trocada pela negociação. Esta em si não é perigosa. Mas nem tudo deve ser resolvido pela negociação. É incentivar na criança a tentação, inata nela, de todo-poder. Também é privilegiar o momento presente às custas do futuro. É negar uma coisa absolutamente essencial na espécie humana: o respeito pela diferença entre as gerações. E sugerir uma equivalência, uma igualdade entre crianças e adultos [...]. Esqueceu-se que a infância é um tempo de aprendizado progressivo da condição humana, da descoberta do real, da vida em sociedade e, portanto, das obrigações e dos interditos. Não se pode aprender a autonomia num mundo irreal, acolchoado, onde não existe nenhuma resistência dos pais nem da escola. Fazer da criança um rei é impedi-la de se tornar um cidadão. Da mesma forma que tratá-la como um adulto é impedi-la de se tornar adulto”.

Louis Roussel

CEZÁRIO, Vanessa, C. **A autoridade na família democrática: crianças, “sujeitos políticos”?** 2015. 97 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este trabalho trata das transformações que permitiram a família assumir uma configuração democrática e as consequências para a autoridade dos pais com os filhos. O conceito de social arendtiano define, em vários níveis, os fundamentos dessas mudanças, assim como a época que chamamos de *contemporaneidade* para fazer referência, principalmente, à segunda metade do século XX. Essa família, mais privada na conjugalidade e mais pública na parentalidade, embora de certa forma desvinculada das instituições que antes a definia, pretende funcionar como uma pequena democracia e a autoridade dos pais não é mais um aspecto evidente da educação. A partir desse contexto lançamos as seguintes questões: Quais podem ser as consequências para a educação quando um conceito do âmbito político e público é transportado para o privado? O que muda no laço de filiação quando a autoridade é preterida em favor de uma suposta igualdade ou democracia? As crianças podem sustentar uma posição política, ainda que no privado? A nossa hipótese é que a ideia de igualdade, presente sob várias formas entre os adultos, estendeu-se para as relações de filiação, e, em seu viés mais radical, desconsiderou a especificidade da educação causando dificuldades nessa área. Nosso objetivo foi verificar como as transformações das esferas pública e privada interferiram na dinâmica familiar, caracterizar a família democrática e demonstrar que a autoridade não tem somente o viés negativo que se quer combater na educação atual. Concluímos que, embora atualmente as crianças sejam “sujeitos de direitos” e a família funcione como uma pequena democracia, elas não são “sujeitos políticos”. Em sua perspectiva infantil, as crianças não têm condições de sustentar a ação e o discurso em seu nome como membro da *polis*. Diante delas, ainda é preciso que o adulto tenha a posição de autoridade que não cabe à política.

Palavras-chave: família, democracia, autoridade, educação, contemporaneidade, psicanálise.

Abstract

CEZÁRIO, Vanessa, C. **Authority in the democratic family: children, “political subjects”?** 2015. 97 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This article discusses the transformations that allowed the modern family to assume a democratic setting and the consequences for the parental authority from parents to the children. The arendtian concept of “social” defines, in several levels, the foundations of these changes, as well as the time we call contemporaneity, to refer, mainly, to the second half of the 20th century. This kind of family, private in conjugality and public in parenting, although detached from institutions that defined it before, intends to function like a small democracy and the parental authority is no longer more an evident aspect in education. Based on this context we asked the following questions: which may be the consequences for education when a concept of the political and public scope is transported to a private scope? What changes in the affiliation bond when authority is deprecated in favor of a supposed equality or democracy? Can children support a political view, even in private life? Our hypothesis is that the idea of equality is extended to the filiation bonds, and in its most radical side, disregards the specificity of the education causing difficulties in this area. Our objective was to verify how transformations in the public and private spheres interfere at the familiar dynamics, characterize the democratic family and demonstrate that authority doesn’t have only the negative bias that many people want to fight against. We’d concluded that, although nowadays kids are “holders of rights” and that family works as a small democracy, they are not “political subject”. Under their infant perspective, children are unable to sustain the action and the speech on their behalf as a member of the polis. Before them, it is still necessary that an adult person has the authority position that does not belongs to politics.

Keywords: family, democracy, authority, education, contemporaneity, psychoanalysis.

Sumário

Introdução.....	12
1 Entre o público e o privado: o social.....	15
1.1 A <i>pólis</i> e a família.....	15
1.1.2 O social.....	17
1.1.3 O público comum e o privado propriedade.....	21
1.1.4 O privado e o social.....	23
1.2 Desdobramentos contemporâneos.....	24
1.2.1 A Democracia.....	24
1.2.2 A relação com a lei e com o direito.....	31
1.2.3 O privado e o bem-estar.....	33
2 A família democrática.....	38
2.1 Aliança e filiação.....	38
2.1.1 A hipótese sociológica da desinstitucionalização.....	43
2.1.2 A dimensão subjetiva da instituição.....	46
2.2 A família democrática.....	49
2.2.1 A diferença sexual e a diferença geracional.....	51
3 A autoridade.....	58
3.1 Perspectiva arendtiana.....	58
3.1.1 Liberalismo versus conservadorismo.....	61
3.2 A autoridade parental.....	63
3.2.1 A criança como sujeito de direitos	64
3.2.2 A ideia de abuso na relação educativa	68
3.2.3 O mundo da criança.....	70

4 “Sujeitos de direitos”, mas não políticos.....	78
4.1 O mito totêmico.....	78
4.2 O direito e a responsabilidade.....	83
4.3 O <i>infans</i> e a palavra.....	86
 5 Considerações finais.....	90
 Referências bibliográficas.....	94

Introdução

A autoridade na família tornou-se uma questão de pesquisa a partir de seu traço democrático que nos pareceu fazer parte de uma tendência que lhe confere várias configurações na contemporaneidade. Esse aspecto marca uma diferença de épocas, pois se a autoridade antes era entendida como intrínseca à relação de filiação e de educação, a democratização do âmbito privado pode ser destacada como uma marca da família contemporânea.

Com *contemporâneo*, termo impreciso, fazemos referência às transformações inauguradas no século XX, principalmente de sua segunda metade, quem vêm se desdobrando até o presente. Por isso também acabamos por usar *nossa época* e haverá sobreposição de termos conforme os autores que citamos. Contudo, o *social* de Hannah Arendt, embora remeta a fatos históricos mais amplos, localiza em vários níveis os fundamentos das transformações que abordaremos. Tomamos esse conceito como ponto de partida para contextualizar a diluição das esferas pública e privada, e as mudanças políticas que interferiram diretamente na família e na educação.

São transformações que por um lado tornaram a família mais privada ou íntima (para sermos mais precisos) nas relações entre os adultos e por outro tornaram as relações entre adultos e crianças em algo mais público. Dessa forma a filiação não está mais sujeita ao arbítrio dos pais ou dos adultos que se ocupam das crianças, os pequenos passaram a ter leis para protegê-los, e mais do que isso, interesses a serem respeitados e defendidos.

A nossa inquietação refere-se, sobretudo, às ideias sobre a autoridade que percebemos fundamentar e circular nas famílias ditas democráticas em que a rejeição dos lugares de autoridade, em sua versão mais banal, é dada pelos pais/adultos que pretendem apagar a diferença geracional em nome da igualdade e do amor, por falta de implicação, ou ainda influenciados pela doxa que regula as práticas educacionais e confere o lugar predominante às crianças.

Por vários meios é possível inferir essa dinâmica, embora as nossas fontes sejam bibliográficas, não é difícil observar que a assimetria e a disparidade de lugares na família e na sociedade, tradicionalmente fundada na diferença de gerações, sendo da ordem da evidência, atualmente é questionada com a mesma certeza de evidência

(LERUDE, 2009). Estamos falando de *crianças pequenas* que se encontram em processo de constituição subjetiva, por vezes até na dinâmica edípica ainda, mais ou menos a partir dos três anos¹.

Bernardino (2011) traz uma amostra de casos clínicos, que certamente tornam-se comuns em nossa época, de crianças tirânicas que não cumprem regras, causam problemas quando não atendidas de imediato, recusam leis, são agressivas e se colocam em igualdade com os mais velhos². Elas ganham um espaço cada vez maior e podem até tornar-se “[...] a grande responsável pelas escolhas que a família precisa fazer. Isto ocorre tanto no que se refere ao lazer³ [...], quanto aos objetos a serem adquiridos [...], em alguns casos, as crianças chegam a escolher a escola na qual vão estudar” (p. 663).

A nossa hipótese é que isso se deu de duas maneiras: primeiro pelo modo como os adultos passaram a se relacionar, o que acabou sendo transportado às relações com os pequenos; e, segundo por certa postura, influenciada pelo discurso neoliberal, a respeito do direito. Porém, não havíamos constatado no primeiro momento a ênfase dada ao “bem-estar” e à “felicidade” na articulação política entre o público e o privado na configuração e dinâmica dessas novas famílias.

A partir desse contexto lançamos as seguintes questões: Quais consequências pode haver na educação quando um conceito do âmbito político e público é transportado para o privado? O que pode mudar em relação à filiação quando a autoridade é preterida em favor de uma suposta democracia? As crianças podem sustentar uma posição política, ainda que no privado?

¹ “O complexo de Édipo aparece entre os 3 e os 5 anos. Seu declínio marca a entrada num período chamado latência, e sua resolução após a puberdade concretiza-se num novo tipo de escolha de objeto. [...] Édipo designa, ao mesmo tempo, o complexo definido por Freud e o mito fundador sobre o qual repousa a doutrina psicanalítica como elucidação das relações do ser humano com suas origens e sua genealogia familiar e histórica” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 166).

² “Elisa, três anos, vem à clínica da PUC encaminhada pela escola que frequenta: dá ordens, tiraniza a todos, morde os colegas, bate na professora, ninguém consegue fazê-la entender, muito menos cumprir, as regras da comunidade escolar. Marcos, dois anos e meio, vem ao consultório junto com os pais, que se queixam de um filho que não os deixa fazer nada, que bagunça toda a casa, que arma cenas terríveis quando não é atendido em seus desejos, sempre onipotentes. Eles não sabem o que fazer. Ernesto, cinco anos, na consulta a que comparece juntamente com a mãe, ordena: ‘Marta (nome da mãe), fique falando com ela e não me incomode, vou fazer um desenho. Se vocês falarem comigo, irei embora!’, decreta” (s/p).

³ Vamos completar a citação aqui para exemplificar como a situação é corriqueira: “[...] – onde almoçar aos domingos, para onde viajar nas férias, a que filme assistir...[...]” (BERNARDINO, 2008, p. 663).

Se a família é propriamente do privado e com a noção de intimidade ela toma uma posição mais desvinculada do público, não sendo mais regida pelas instituições que antes a ligavam fortemente ele, os seus membros passam a então resolver igualitariamente seus conflitos. E, mesmo que a filiação seja agora um tanto quanto regulada pelo público, no íntimo o que determina o seu funcionamento não deixa de serem os pais. Se eles estão mais igualitários, mais democráticos, é claro que isso tende a ser transferido também para a relação entre pais e filhos. Porém, se nas relações entre adultos a equidade é um avanço, entre eles as e crianças não é tão simples.

Nosso objetivo é verificar em que as transformações das esferas pública e privada interferiram na dinâmica familiar a partir do conceito de *social* de Arendt (2014). Indicar o que possibilitou qualificarmos a família como democrática e questionar se a autoridade só tem o viés de opressão que se quer combater tornando as relações mais igualitárias em todos os âmbitos. E, responder se as crianças estão em condições de se emancipar da autoridade dos adultos na família contemporânea e estabelecer uma relação mais democrática com eles.

Para isso o nosso percurso bibliográfico parte das definições arendtianas de público e de privado com o surgimento do *social* e os seus desdobramentos no contemporâneo, sendo o primeiro capítulo. No segundo vamos caracterizar a família partindo da aliança e da filiação para destacar como a ideia de democracia a transformou. A seguir, no terceiro capítulo, vamos retomar a ideia de autoridade tendo Hannah Arendt como a principal referência para sinalizar a má compreensão do conceito e as posições conservadora e liberal a respeito. No quarto capítulo vamos discutir, apoiados no mito totêmico, uma perspectiva psicanalítica de autoridade, democracia e política.

A pergunta que dá nome ao trabalho é respondida de forma mais direta nesse capítulo. Concluímos que embora as crianças sejam consideradas atualmente “sujeitos de direitos” não há equivalência com “sujeitos políticos” no sentido próprio do termo, sua perspectiva infantil ainda não permite sustentar uma posição política e responder em nome próprio pelos seus atos.

1 Entre o público e o privado: o social

[...] não se trata aqui de desacreditar os políticos, mas de considerar como a mutação do laço social [...] vai levar os responsáveis pela Cidade a se transformarem de homens de poder em homens de prover.

Jean Pierre Lenbrun

1.1 A *pólis* e a família⁴

A incompreensão entre o espaço público e privado, bem como o equacionamento da esfera política à esfera social não é uma novidade, mas agravou-se na modernidade e o que era um axioma evidente para todo o antigo pensamento político ficou ainda mais confuso. Arendt (2014) propõe a distinção entre público e privado a partir da noção de política das antigas cidades-Estado na Grécia onde o público era o domínio da política, o privado era o domínio da família, e ambos existiam como entidades separadas e distintas, mas ainda assim vinculadas, como veremos a seguir.

A transformação desse contexto pode ser situada desde o surgimento da esfera social que não era privada ou pública, mas um fenômeno relativamente novo “[...] cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação” (ARENDT, 2014, p. 34).

A divisão entre público e privado tornou-se difusa porque as comunidades políticas passaram a funcionar como uma família em que os assuntos são tratados na forma de administração doméstica coletiva em escala nacional. Essa forma de gestão resultou na priorização da economia em relação à política, assim Arendt (2014) define a sociedade como um “[...] conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’” (p. 35).

Por isso a dificuldade de compreender o pensamento antigo a respeito das esferas pública e privada, naquele contexto o termo *economia política* era em si mesmo

⁴ Mantivemos o mesmo título de Arendt (2014)

contraditório visto que o que fosse econômico, relacionado à necessidade e à vida do indivíduo, não poderia ser ao mesmo tempo político, era, fundamentalmente, doméstico. Já a vida privada era, para a *pólis*, uma condição intrínseca para o cidadão participar do público. Possuir uma casa indicava a propriedade de um lugar no mundo, condição necessária para participar da vida pública.

Um traço distintivo do lar em relação ao espaço público era a necessidade, nele as pessoas estavam juntas por serem compelidas a isso pelas carências comuns da vida. Para Arendt (2014) o lar era uma comunidade natural e a necessidade governava todas as atividades ali realizadas.

Ao contrário, o domínio da *pólis* era a esfera da liberdade dessas necessidades. Para estar nele era preciso antes estar liberto de todas elas. Dessa forma, a relação entre essas duas esferas era complementar: o lar supria as necessidades, fenômeno pré-político característico do privado, para que o cidadão pudesse sair para a vida na *pólis*.

A política, própria do âmbito público, não era somente um meio de proteção da Cidade, era também, e por excelência, o sentido da liberdade. Ela estava além do estar junto imposto pelas premências da vida. Para os membros da *pólis* a política não existe em função das necessidades comuns, mas ao contrário “[...] a vida no lar existe em função da ‘vida boa’ na *pólis*”⁵ (ARENDT, 2014, p. 46).

O poder usado no governo do lar era tomado como necessário e pré-político porque o homem, nesse contexto, é considerado social antes de ser político. Isso não tinha a ver com um *estado de natureza*, pois o conceito de governo, para Arendt (2014), mesmo em suas variantes mais recentes, é considerado pré-político por se referir mais ao privado que ao público. A diferença está em que a *pólis* comportava iguais, enquanto que o lar era o centro da desigualdade, pois todos estavam sujeitos ao poder do chefe.

A liberdade não existia no lar visto que o chefe governava tudo dentro dele e só se estaria livre ingressando no domínio público para estar entre iguais. Esse conceito de igualdade é diferente do nosso, não está ligado à justiça, mas, sim, à isenção do ato de

⁵ “A ‘vida boa’, como Aristóteles nomeava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados e mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era ‘boa’ exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do trabalho e da obra e superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida” (ARENDT, 2014, p. 44 - 45).

governar. Dessa maneira, era pressuposto a existência de desigualdade, que, de fato, abarcava a maior parte da população. Ser livre significava não estar sujeito às necessidades comuns da vida, ao comando de outro, e de comandar.

Com essas considerações Arendt (2014) indica terminarem as possibilidades de descrever, em termos de oposição, a diferença entre as maneiras moderna e antiga de compreender a política, pois na modernidade ela torna-se função da sociedade. A ação, o discurso e o pensamento, próprios da política, voltam-se, então, para o interesse social e essa funcionalização dificulta perceber a diferença entre o público e o privado. Conforme a autora:

[...] não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva” (ARENDT, 2014, p 40).

Resulta desse processo a analogia da sociedade ao chefe de família, bem como o fato dessa estar arraigada na terminologia econômica. Conforme Arendt (2014) essa semelhança perdeu destaque após o reconhecimento da diferença existe entre a economia política prática e a economia teórica, e o fato da comparação não ser mais empregada deve-se ainda ao desdobramento “[...] no qual a sociedade devorou a unidade familiar até tornar-se uma perfeita substituta para ela” (p. 41). Pois, na modernidade, os domínios do público e do privado recobrem-se, não há mais o abismo que era preciso transpor entre eles a fim de ascender à política, eles tornaram-se fluídos.

1.1.2 O social

Arendt (2014) também caracteriza o público e o privado em termos de luz e sombra, assim o aparecimento da sociedade, além da ascensão da administração doméstica, traz à luz do público o que era próprio de seu interior sombrio. Essa aproximação não apenas turva as fronteiras entre esses domínios, mas, também, altera os significados de ambos os termos tornando-os irreconhecíveis:

Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privacidade do que é “próprio do indivíduo” (*idion*), fora do mundo do que é comum, é “idiota”⁶ por definição, mas tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais a privacidade oferecia um refúgio apenas temporário dos assuntos da *res pública* (ARENDT, 2014, p. 46).

Dessa forma, aqueles que estavam sujeitos apenas à privacidade pela sua condição política, como a criança, a mulher e o escravo, estavam fora do comum, e com o *social* essa privacidade transformou-se na esfera da intimidade. Isso não se deve a uma mudança de ênfase, mas, antes, a mudança do caráter privativo que enfatizava literalmente a privação, sobretudo, das mais humanas e altas capacidades normalmente reveladas no plano político.

O sentido da palavra e da esfera privada foi alterado de privação para privacidade como forma de enriquecimento do privado no individualismo moderno. E ainda mais contundente é o fato de que a privacidade moderna é tão oposta ao domínio social quanto ao domínio político. Pois “[...] em sua função mais relevante, a de abrigar o que é íntimo⁷, foi descoberta não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada” (ARENDT, 2014, p. 47).

O enriquecimento do privado/íntimo deu-se por várias vias e o moderno encantamento com as suas pequenas coisas⁸ ocorre com o declínio da política. O indivíduo fica às

⁶ “Na acepção original, idiota designava literalmente o cidadão privado, alguém que se dedicava apenas aos assuntos particulares em oposição ao cidadão que ocupava algum cargo público ou participava dos assuntos de ordem pública. O termo evoluiu de forma depreciativa para caracterizar uma pessoa ignorante, simples, sem educação. Popularmente, um idiota é um indivíduo tolo, imbecil, desprovido de inteligência e de bom senso”. Fonte: <http://www.significados.com.br>. Acesso em 21/06/15.

⁷ Arendt (2014) indica Jean-Jacques Rousseau como o primeiro explorador eloquente da intimidade. “Ele chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão do Estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última em uma região recôndita do homem que, até então, não necessitava de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário do lar privado, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, e a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma não pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes, formas subjetivas da existência humana [...]” (ARENDT, 2014, p. 47).

⁸ No “[...] espaço de suas quatro paredes, entre a cômoda e a cama, a mesa e a cadeira, entre o cachorro, o gato e os vasos de flores, estendendo a essas coisas um cuidado e uma ternura que, em um mundo onde a industrialização rápida extermina constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje, podem até parecer o último recanto puramente humano do mundo. Esse alargamento do privado (o encantamento, por assim dizer, de todo um povo) não o torna público, não constitui um domínio público,

voltas com os seus conflitos e incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade, mas também não consegue/pode viver fora dela. De imediato ele tem uma reação rebelde em função de suas exigências niveladoras que deveriam funcionar como um conformismo inerente. Arendt (2014) assinala que

[...] essa rebelião ocorreu antes que o princípio de igualdade [...] tivesse tido tempo de afirmar-se, tanto no domínio social quanto no político. Nesse particular, pouco importa se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse (p. 48).

Esse interesse comum e a opinião única eram representados pelo chefe da família que a comandava e evitava a dispersão de seus membros, houve uma coincidência entre a ascensão do social e o declínio da família absorvida pelos grupos sociais que surgiram.

A igualdade suposta entre os membros desses grupos não é uma igualdade entre pares, antes assemelha-se a uma igualdade frente ao poder despótico do chefe do lar, exceto pelo fato de que na sociedade o número intensifica o poder de um único homem que pode representar um interesse comum e a opinião dita correta. Um fator decisivo para a política nesse contexto é que a sociedade exclui a possibilidade de ação em todos os seus níveis, é esperado certo comportamento, além da imposição de regras para normatização.

O *social* chegou ao ponto de abranger e controlar os membros da comunidade fazendo da igualdade “[...] apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo” (ARENDT, 2014, p. 50). Se a igualdade do social tem como pressuposto o conformismo do indivíduo, isso torna-se possível pela substituição da ação pelo comportamento.

Essa igualdade da sociedade é divergente daquela entre os pares no domínio público em que cada cidadão tinha que se distinguir constantemente dos outros, demonstrando por

mas, pelo contrário, significa apenas que o domínio público foi completamente minguido, de modo que, por toda parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto [...]” (ARENDT, 2014, p. 64).

meio de suas ações como era singular. Nesse sentido, o público era também o domínio reservado à individualidade, somente nele era possível se diferenciar dos outros e mostrar quem realmente se era, pois no plano privado todos eram igualmente sujeitos às mesmas necessidades e suas diferenças não eram aparentes no espaço público.

Conformando a ação ao comportamento, a economia está na base da sociedade e tem na estatística o seu principal instrumento técnico. Essa vinculação parte da premissa de que os homens agem nas atividades econômicas da mesma forma como agem em relação a tudo mais⁹. Politicamente, quanto maior a população de um corpo político, maior é a probabilidade de que o social constitua o domínio público ao invés da política.

A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência (ARENDT, 2014, p. 53).

Outra característica do social é o seu crescimento, como processo da vida, canalizado para o domínio público em que o homem fica como exemplar da espécie animal humana¹⁰. Com o surgimento da sociedade a avaliação em relação ao privado mudou, mas a sua função de manutenção da vida e o seu caráter monolítico permaneceu, “[...] o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opção, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana” (ARENDT, 2014, p. 56).

Na sociedade de massas a sobrevivência da espécie humana seria, portanto, garantida em escala mundial, e, ao mesmo tempo, ameaçaria a humanidade de extinção pelo sistema que consome a si mesmo. A organização pública de um processo vital, em um curto espaço de tempo, transformou as comunidades em sociedades de trabalhadores e empregados. O que não significa que todos sejam, efetivamente, trabalhadores (*laborer*) ou operários (*worker*), mas, sim, que há o imperativo de que tudo o que se faça seja para

⁹ “A economia - que até a era moderna constituía uma parte não muito importante da ética e da política [...] só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados associais ou anormais” (ARENDT, 2014, p. 51-52).

¹⁰ Daí vinha o desprezo dos gregos pela esfera privada.

sustentar a própria vida. As atividades relacionadas à mera sobrevivência adquirem importância pública, transformando, conseqüentemente, o seu próprio sentido.

Embora nos tenhamos tornado excelentes na atividade do trabalho que realizamos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado. Essa curiosa discrepância não passou despercebida do público, que geralmente a atribui a uma suposta defasagem entre nossas capacidades técnicas e nosso desenvolvimento humanístico em geral, ou entre as ciências físicas, que alteram e controlam a natureza, e as ciências sociais, que ainda não sabem como alterar e controlar a sociedade (ARENDT, 2014, p. 60).

1.1.3 O público comum e o privado propriedade

Dois fenômenos são denotados pelo termo *público* no pensamento de Hannah Arendt, ser *visto* e *ouvido* por todos, e, também, a ideia de *mundo*, conceito específico na obra da autora. O público significa, em primeiro lugar, que tudo o que se coloca nessa esfera pode ser visto e ouvido por todos, e, com a maior divulgação possível, torna-se público¹¹. Para a autora, a meia luz que ilumina o privado e o íntimo deriva do público, mas nem tudo pode suportá-la, há assuntos que só podem sobreviver sob a proteção do privado.

Em segundo lugar, o termo público tem o significado de mundo, artefato humano, *espaço-entre* que separa e relaciona os homens, diferente da sociedade de massas que não relaciona, separa ou congrega. Nela, a estrutura da vida comum, modelada tal qual as relações familiares, perde o sentido de público já que as famílias não eram políticas, e jamais existiu um domínio público entre seus membros. Portanto, ser visto e ouvido por outros é importante porque isso ocorre de diferentes ângulos, é o sentido da vida pública que não se compara ao que uma satisfatória vida familiar possa proporcionar já que ela

¹¹ Para Arendt (2014) isso constitui a realidade ao passo que as forças da vida íntima como “[...] as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentimentos [...]” (ARENDT, 2014, p. 61) têm uma espécie de existência incerta e obscura a não ser que possam chegar ao público desprivatizadas e desindividualizadas. Dessa forma a vida íntima tem uma existência incerta e obscura sem aparição pública na maior parte de seus fenômenos.

“[...] pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas” (ARENDT, 2014, p. 70).

No público, a mesma coisa sendo vista e ouvida em seus múltiplos aspectos, por vários indivíduos, não muda de identidade com a diversidade de apreensão; ou seja, a identidade adquire diversidade no mesmo objeto¹².

Retomando o privado em sua acepção original de privativo, Arendt (2014) indica que a sociedade de massas é um fenômeno extremo, porque além de destruir o domínio público, faz o mesmo com o domínio privado ao misturá-los¹³.

Para ela, o nível mais elementar da conexão entre eles manifesta-se na questão da propriedade privada. Essa diverge do moderno equacionamento entre propriedade e riqueza, a propriedade privada tinha um caráter sagrado em outras civilizações e originalmente significava que o indivíduo possuía um lugar no mundo, idêntico à família a qual pertencia¹⁴.

E não é o interior da propriedade que permanece oculto e sem significado público, mas, sim, a sua aparência externa. Do domínio da propriedade também vinham os limites entre uma e outra casa, a lei foi originalmente identificada a essa linha divisória. A privacidade era como o lado oculto e escuro do público e do político, e como era na política que se atingia “[...] a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio [...] significava deixar de ser humano” (ARENDT, 2014, p. 79). O homem livre precisava dispor de suas propriedades para o domínio das necessidades e chegar ao público. Essa forma de relação com o privado é transformada pelo social.

¹² Essa diversidade de olhares perde-se em condições de isolamento radical, caso das tiranias, sociedade de massas ou histeria em massa, em que todos tendem a “[...] multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho” (ARENDT, 2014, p. 71). Nesse caso tornam-se privados de ver e ouvir uns aos outros sendo prisioneiros de sua própria subjetividade sem poder compartilhá-la.

¹³ “Parece ser da natureza da relação entre os domínios público e privado que o estágio final do desaparecimento do domínio público seja acompanhado pela ameaça de liquidação também do domínio privado” (ARENDT, 2014, p. 74-75).

¹⁴ “A sacralidade dessa privacidade assemelhava-se à sacralidade do oculto, ou seja, do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgem das trevas de um submundo e retornam a elas” (ARENDT, 2014, p. 76-77).

1.1.4 O privado e o social

O advento do social coincide, historicamente, conforme indica Arendt (2014), “[...] com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em preocupação pública” (p. 83). É uma organização de proprietários, disfarçada de sociedade, que ao invés de acessarem o domínio público tratando de assuntos comuns a ele, querem dele proteção para acumular riqueza privada, ao passo que a comunidade antiga existia em função do bem ou riquezas comuns. Assim, a contradição desse modelo de governo reside no fato de que a única coisa em comum são os interesses privados.

Desse modo, a intimidade é considerada a esfera de fuga do mundo exterior para a subjetividade do indivíduo antes abrigada e protegida no privado. “É como se o domínio público tivesse se vingado daqueles que tentaram utilizá-lo para seus interesses privados” (ARENDT, 2014, p. 86). Depois que a riqueza tornou-se assunto público, adquiriu proporções que não poderiam ser controladas pelo sistema privado, e, nesse caso, a questão mais grave é a extinção da propriedade privada como lugar tangível, possuído por uma pessoa no mundo, e não exatamente a abolição da posse privada da riqueza.

O perigo da extinção do privado para a existência humana, à qual a intimidade não é uma substituta à altura, é a perda das feições não privativas da privacidade, que são anteriores e independentes da intimidade. A primeira é a indiferença entre liberdade e necessidade¹⁵; e a segunda é o privado como refúgio do mundo público, de ser visto e ouvido, pois a existência vivida inteiramente em público é superficial, perde a sua profundidade (ARENDT, 2014)¹⁶. Vale ressaltar que o privado pré-político também é o lugar que Arendt (1972) confere à educação.

Isso não quer dizer que havia proteção para o que se fazia no privado, mas, sim, que as fronteiras que separavam o que devia ser ocultado e exibido estavam preservadas.

¹⁵ “(As modernas discussões sobre a liberdade, nas quais esta última nunca é vista como um estado objetivo da existência humana, mas constitui um insolúvel problema de subjetividade, de uma vontade inteiramente indeterminada ou determinada, ou resulta da necessidade, evidenciam o fato de que já não se percebe uma diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade)” (ARENDT, 2014, p. 87).

¹⁶ Esses traços não privativos do privado embora tornem-se mais visíveis quando ameaçados tiveram a sua importância no tratamento prático da propriedade privada desde a pré-modernidade (ARENDT, 2014).

Somente na era moderna que se percebeu o quanto esse domínio poderia ser rico para com a intimidade. O que precisava ser escondido era sempre o corporal da existência humana, ligado às necessidades do processo vital, tal como os trabalhadores e as mulheres que lidavam com a subsistência e a sobrevivência.

Conforme Arendt (2014), a emancipação das classes operárias e das mulheres demonstrava que as funções corporais e preocupações materiais não deveriam mais ser escondidas. E, ainda, que os poucos resquícios de privacidade que restaram, estão ligados a essa condição de necessidade corporal ao invés de proteção do público ou distinção dele em relação ao privado.

E quais seriam os desdobramentos desse contexto que mais incidem sobre família e a autoridade? Nosso objetivo de contrapor as noções/conceitos que estão nublados na contemporaneidade está baseado, justamente, nas transformações da política e do privado. Nesse sentido pretendemos destacar o avanço do social na segunda metade do século XX, com ênfase nas últimas décadas para continuar a discussão.

1.2 Desdobramentos contemporâneos

1.2.1 A democracia

O conceito de democracia foi radicalmente transformado a ponto de tornar-se uma noção que em pouco liga-se a seus fundamentos. Atualmente, pertencemos a uma sociedade que propaga a opinião e os direitos humanos podem ser entendidos de formas peculiares. A democracia moderna desbancou a personificação de figuras como Deus e o Rei, esvaziou seus lugares de poder em favor da deliberação humana e compartilhada. Ela é, por excelência, o regime político que cedeu o lugar de poder ao vazio e por isso mesmo pode transmiti-lo.

Se democracia, em sentido literal, quer dizer governo do povo, soberania popular na qual todos os cidadãos participam igualmente dos assuntos políticos, ela tornou-se algo distinto em relação ao vazio e à coletividade. Pois, formou-se, há algum tempo, um “[...] Imaginário Social em que cada um pode, considerando-se autônomo e auto-referido, pensar-se como definitivamente livre de toda heteronomia. Logo, como que autorizado a ocupar ele mesmo – e assim ocultar – esse lugar vazio” (LEBRUN, 2008, p. 102).

Como a organização da vida coletiva não estava mais sujeita à religião na modernidade, passou a ser encargo dos homens pela fala compartilhada, eles deveriam tomar esse encargo para si assumindo a responsabilidade pelo artifício. Lebrun (2008) propõe que podemos considerar a entrada na *hipermodernidade* a partir do momento em que os desdobramentos da modernidade levam a crer que a imanência é uma conquista. Ou seja, se a modernidade é um fato consumado “[...] a democracia não tem mais de lutar contra a heteronomia que ela sempre recusou e pode até prevalecer-se de ter-se totalmente emancipado de toda a transcendência” (LEBRUN, 2008, p. 102).

Essa autonomia, que parece ter sido dada de imediato, mostra uma inversão, o coletivo retrai-se em favor do particular, e a autonomia, que devia ser conquistada, depois de se passar pela heteronomia, tornou-se uma garantia, elemento obrigatório.

É sobre essa matéria que está em jogo a diferença decisiva com a figura clássica da cidadania. Esta repousava sobre a conjunção do geral e do particular, cada cidadão sendo chamado a se apropriar do ponto de vista do conjunto a partir de seu próprio ponto de vista. Na nova configuração que se desenha, é a disjunção que prevalece, cada um tendo de valorizar sua particularidade junto a uma instância do geral cujo ponto de vista em nenhum momento lhe pedem para adotar. Os responsáveis que se virem (GAUCHET *apud* LEBRUN, 2008, p. 103).

É isso que Lebrun (2008) chama de *democratismo*: uma ilusão que faz o cidadão da *modernidade democrática consumada* querer ser reconhecido em sua singularidade, ignorando os processos coletivos de débito e construção, no máximo, ele reconhece que é preciso respeitar o direito do vizinho. Dessa forma, a noção de democracia, como organizadora de um lugar vazio, cai em favor de outra, ou do democratismo, em que cada um pode fazer o que deseja, contanto que não incomode o outro.

O vazio pode ser, então, preenchido pela suficiência de qualquer um e o sujeito não teria mais a necessidade de passar por outros para existir enquanto tal¹⁷. Nesse novo

¹⁷ “Acabamos de recuperar o poder sobre nós mesmos [...]. Essa derradeira conquista metafísica assumiu um rosto social inesperado. Ela acabou por emancipar os indivíduos. Liberou-os desses enquadramentos que perpetuavam a marca da ordem religiosa numa sociedade secularizada. Livrou-os do que podia subsistir de pressões relativas a tradições. Desligou-os do que podia ser para eles obrigação para com coletivos de referência, da família à Nação. Livrou-os da reverência hierárquica e dos laços de obediência para com a autoridade até consentida. Em suma, deu-lhes, ou tende a lhes dar, os plenos poderes sobre

“Imaginário Social” a subtração do gozo em favor do coletivo não é mais aceita como um fato, ela, simplesmente, poderia ser ignorada diante da busca de maior gozo que parece funcionar como uma oportunidade (LEBRUN, 2008).

É como se as mudanças de comportamento forjadas pelo desenvolvimento e progressos tecnológicos sem precedentes em nossa sociedade pudessem apagar a perda necessária a cada indivíduo para continuarmos vivendo juntos. Dessa forma, a felicidade passa a ser um direito, e, portanto, é idealizada e reivindicada politicamente. Nessa democracia, que supõe a liberdade acima de outras formas de regulação social, destaca-se a lei do mercado e o seu funcionamento num aglomerado de individualidades preocupadas [...] em se proteger coletivamente dessa perda que o outro poderia lhes infligir e em erigir muralhas para neutralizar o risco de uma subtração do gozo (LEBRUN, 2008, p. 105).

O mercado generalizou-se de modo a compor as possibilidades dentre liberdades individuais, já que o interesse geral torna-se resultante ou estritamente ligados aos interesses particulares. Esse mercado não é uma simples instituição da economia, um aspecto de nossas sociedades, é ela que torna-se uma sociedade de mercado com a interiorização desse modelo. “Da instituição à ausência de instituição. Da heteronomia à emancipação, liberando-se de toda dívida para com o Outro” (LEBRUN, 2008, p. 106).

Destacaremos alguns aspectos desse contexto. Nesse modelo de democracia, ou democratismo, a política, como já indicava Arendt (2014), volta-se para o econômico, antes referente ao privado. Podemos, então, lembrar da governanta e do mordomo, empregados contratados para administrar uma casa, os chamados funcionários domésticos. Essas figuras parecem bem representativas do termo governância que toma conta da cena política a partir do final de 1980.

A transformação da relação com o político pode ser notada pelo abandono do termo *governo* e adoção do termo *governância democrática*¹⁸ nas organizações econômicas e políticas. O que significa exatamente essa substituição de um termo com conotação

eles mesmos. Mas, ao fazer assim, esvaziou de sua substância a perspectiva de um poder coletivo [...] o horizonte do governo em comum, este, esvaeceu-se. A ideia de uma visão de conjunto da organização de nosso mundo não tem mais suporte [...]” (GAUCHET *apud* LEBRUN, 2008, p. 104).

¹⁸ Conforme o uso oficial no site da União Europeia (LEBRUN, 2008; DUFOUR, 2008).

política para outro com viés mais administrativo? Que implicações essa troca evidencia por estar presente no âmbito político/público?

O termo foi introduzido na política pelos *think tanks*¹⁹ de inspiração liberal e o seu uso, a partir da década de 1990, não configura um neologismo, é, antes, a retomada de uma palavra que foi utilizada desde o século XIII, primeiro com sentido próximo ao de governo ou maneira de conduzir, e, depois, nos séculos XVII e XVIII, para referir-se aos meios de equilibrar o poder real e parlamentar (LEBRUN, 2008; DUFOUR, 2008).

As noções de governância e de governo, contudo, opuseram-se mais recentemente: a primeira passa a sugerir uma nova modalidade de governo, mais horizontal e participativo (um sistema de regulação e gestão de diversos interesses); enquanto que a segunda remete a um modelo hierárquico. E, embora o primeiro caso possa ser entendido como maior abrangência da democracia, “[...] é preciso saber que a noção de ‘governância’ vem em linha reta da expressão anglo-americana *corporate governance* (governância de empresa)” (DUFOUR, 2008, p. 120) que faz parte do vocabulário de gerenciamento de interesses de acionistas (LEBRUN, 2008).

Assim, a governância indica ainda o avanço do capitalismo financeiro sobre o industrial, caracterizado pela não consideração das pessoas, a não ser sobre a forma de custo, e a não importância da relação ética com elas. Outra diferença que pode ser feita entre governar e governância é que “[...] governar implica poder sustentar uma conflitualidade ao passo que gerir supõe sobretudo evitar isso, estar em condição, em todo caso, de apagar-lhe os efeitos” (LEBRUN, 2008, p. 151).

¹⁹ “O conceito de *think tank* faz referência a uma instituição dedicada a produzir e difundir conhecimentos e estratégias sobre assuntos vitais – sejam eles políticos, econômicos ou científicos. Assuntos sobre os quais, nas suas instâncias habituais de elaboração (estados, associações de classe, empresas ou universidades), os cidadãos não encontram facilmente insumos para pensar a realidade de forma inovadora. [...] Nas sociedades modernas e cada vez mais complexas, porém, há a necessidade de espaços que reúnam pessoas de destaque, com autonomia suficiente para se atreverem a contestar criativamente as tendências dominantes, especialmente quando elas se tornam anacrônicas.[...] Concluindo, os *think tanks* devem assemelhar-se ao máximo do que constitui sua razão de ser, que é contribuir para a qualificação do debate dos principais pontos da agenda do país, através de conhecimentos fundamentados e perspectivas valorativas transparentes e plurais. Apontando com isso, prioritariamente, ao empoderamento dos cidadãos e, por extensão, ao melhoramento do comportamento cívico do conjunto dos atores políticos e sociais do país. [...] Em outras palavras, os *think tanks*, justificam sua existência agindo em prol do espaço público”. Fonte: <http://www.imil.org.br/artigos/o-que-significa-um-think-tank-no-brasil-de-hoje/>. Consulta em: 09/07/14.

De forma geral, podemos entender que enquanto as relações hierárquicas passaram a ser mais flexíveis, o propósito de abalar o capitalismo foi paulatinamente abrandado com mudanças que em essência armazenam em si as mesmas tensões e características do capitalismo em sua forma clássica. Ele assumiu novas roupagens ao integrar a crítica social e cultural de 1960, a reivindicação de autonomia ensejou a desregulamentação e desinstitucionalização que se desdobrou numa nova ordem mercantil. Dufour (2008) cita a economista Ingrid France²⁰ que identifica essa transformação por volta de 1968:

[...] ao nível internacional impõe-se a noção de governância mundial que implica a supressão da trava das instituições nacionais a fim de assegurar as condições de extensão mundial do princípio de mercado; a esfera financeira autonomizou-se no movimento de desregulamentação e escapa amplamente ao controle político, seu funcionamento passa a ser totalmente auto-referencial; enfim, ao nível da forma de Estado, a constatação é a de um desengajamento em proveito da auto-regulamentação (p. 125-126).

Dessa maneira, poderia haver a internalização das normas de mercado nas relações sociais ao pedir a auto-avaliação e controle, além da iniciativa e responsabilidade própria, independente de uma instância exterior ao sujeito. Caíram as instituições, mas em favor da auto-regulação alienada ao mercado e não, exatamente, auto-referencial.

A lógica de gestão de empresas passa a ser, também, um modelo de gestão pública. Dufour (2008) salienta que a governância, ao passo que se refere à gestão dos assuntos públicos recorrendo à intervenção da sociedade civil, reduz o papel das instâncias políticas em vários níveis²¹. Ele encontra uma posição semelhante a esse respeito em John Brown²², que indica o governo com a sua expressão reduzida, ao apontar que a sociedade civil assume um papel preponderante em várias dimensões políticas

²⁰ Texto: O discurso capitalista liberal: fundamentos e alcance social. Como o discurso econômico funciona como discurso dominante. Conferência no 1º Colóquio Internacional de Psicopatologia do laço social. *O sujeito resiste à nova ordem social do mercado?* Estrasburgo, 16-18 de Março de 2006.

²¹ “A ‘sociedade civil’ engloba todas as associações privadas que reivindicam o interesse público ao ocuparem o lugar dos poderes públicos (ONGs, associações de caridade religiosa ou leigas, além de muitos grupos que improvisam ao sabor das circunstâncias entre um idealismo do voluntariado sempre bom de pegar e a atração) e as empresas que constituem o mercado” (DUFOUR, 2008, p. 129-130).

²² “Jonh Bronw é o pseudônimo de um ou de vários autores que prefere(m) guardar o anonimato – seria(m) alto(s) funcionário(s)? (DUFOUR, 2008, p. 130).

(elaboração, aplicação e controle). Portanto, a sociedade civil poderia se governar extinguindo o governo encarregado do público:

Assim, a governância busca guardar a *coisa pública* na estante das velharias e substituí-la pelo conjunto dos *interesses privados*, supostamente capazes de se auto-regulamentarem. É precisamente nessa auto-regulamentação dos interesses privados que consiste a governância política. O problema é que uma adição de interesses privados, mesmo legítimos, não faz o interesse geral (DUFOUR, 2008, p. 130).

Ainda que a governância remeta à capacidade de defender os próprios interesses *racionalmente*, o que demonstraria a sua *natureza democrática*, não se pode ignorar que alguns têm mais recursos que outros para atingir esse fim.

Diferente da comunidade cívica, em que os acontecimentos capitais (nascimento, casamento e morte) eram pretexto para a festa e/ou compartilhamento com a aldeia, na sociedade civil esses acontecimentos tornam-se privados face ao anonimato social. Dessa maneira, no âmbito político, a importância dada à sociedade civil é outro aspecto a ser observado quanto aos interesses privados.

Podemos entender mais essa situação como marca do desvanecimento do político, pois, como indica Dufour (2008), a sociedade civil pode colocar-se contra o Estado quando designada como uma esfera de interesses particulares, em oposição ao Estado representando o Universal.

A sociedade civil é fundada na concorrência econômica, já que os indivíduos têm interesses próprios e cada um é um fim para si mesmo, isso não dispensa a relação com o outro, pois por meio dela é que se atinge o objetivo. Os outros tornam-se o meio para o fim particular, por essa razão o Estado faria o universal ser levado em conta conjugando interesses. De certa forma [...] o Estado é o que permite a realização individual no interesse universal, só ele autoriza que a liberdade possa se realizar: “O Estado é, Hegel insiste nisso, a realidade da liberdade concreta” (DUFOUR, 2008, p. 132).

Retomando Rousseau, Dufour (2008) indica que seu pensamento chegará à ideia de que o indivíduo coletivo ensaja a ideia de indivíduo livre.

Ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação [esse pacto social que põe todos nós sob a direção da vontade geral] produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembléia tem de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu [*moi*] comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de *cidade*, e agora toma o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros Estado quando é passivo, *soberano* quando é ativo (ROUSSEAU *apud* DUFOUR, 2008, p. 133).

Nesse caso, o indivíduo coletivo tem força de lei e ninguém ficará sujeito ao outro individual. É também importante ressaltar que isso não foi colocado apenas em termos de *contrato*, mas de *pacto social*, visto que coloca as ações dos indivíduos dentro de uma vontade coletiva.

A diferença entre pacto e contrato seria, portanto, que no primeiro há entusiasmo, enquanto que o segundo é frio, o pacto supõe a fusão de cada um no todo que depois será recebido como um corpo²³. Como um momento transcendental que vai além das partes em causa, é superior a elas, já no contrato não há esse entusiasmo. E, é sobre esse momento fundador que repousa a democracia e faz com que todos sejam sujeitos às leis ao invés de serem uns aos outros.

A referência constante a esse pacto fundador sustenta o povo soberano, o governo e a política fundada sobre eles. Se ele for obliterado, a cidadania e a política também declinam e dão lugar a uma sociedade civil constituída de interesses particulares e conflituosos. Na hipótese de Dufour (2008) a noção de Estado é visada porque diz respeito ao público e à política, contra o qual a sociedade civil se contrapõe a partir dos interesses privados.

²³ “O pacto faz irremediavelmente pensar naqueles momentos efusivos em que os membros de um grupo cortam a pele, misturam o sangue e fazem um juramento sagrado que vai uni-los para sempre” (DUFOUR, 2008, p. 133).

Essa suspensão do público na contemporaneidade é tomada em sentido favorável quando se pensa na queda de poderes hierárquicos envelhecidos que separavam governantes e governados, pois embora a governância pareça uma ampliação da democracia ao oferecer participação na sociedade civil, é, na verdade, um engodo que destrói o espaço em que se poderia ter acesso a ela. Ao invés de cidadãos num espaço público, os indivíduos tornam-se simplesmente representantes de interesses privado-particulares. Nesse sentido houve uma interiorização das leis de mercado após o descrédito das instituições que se colocaram entre os indivíduos, exposição das necessidades e promessas de satisfação na economia global.

1.2.2 A relação com a lei e com o direito

Se a configuração do público e do privado, juntamente com a política, sofreu transformações, a lei e direito não poderiam ficar de fora. Não é difícil constatar que a lei moral que supõe um interesse coletivo e transcende os interesses privados não é mais fundamental para organizar a vida coletiva, cada um avança com os seus meios particulares. Dufour (2008) indica que essa é uma maneira de administrar as diferenças, e seguindo a governância, dá-se lugar a indignação e ao debate infundado nos meios de comunicação de massa e políticos.

Elaboram-se, então, *slogans*, observando diferenças em grupos de potenciais eleitores. A governância permite que todas as opções, ainda que contraditórias, sejam ao mesmo tempo admitidas “[...] o que, com o tempo, só pode garantir o triunfo da antropologia mais predadora” (DUFOUR, 2008, p. 218). Assim sendo, esse *laisser-faire* faz surgir no horizonte do liberalismo a figura do fora-da-lei generalizado²⁴. Junto às ciências cognitivas, a estatística faz correlações entre uma suposta natureza dos indivíduos e problemas culturais em que o comportamento social procederia dos códigos naturais²⁵.

²⁴ Para Dufour (2008) “[...] o desenvolvimento das ciências cognitivas está diretamente ligado à extensão do liberalismo. Até há pouco, a aposta era nas instituições para controlar as paixões por meios simbólicos. A desinstitucionalização em curso, ao destruir esse processo, implica que o controle doravante se efetue diretamente ao nível de uma suposta natureza dos indivíduos. É por isso que o liberalismo só pode, ao longo de sua expansão, reencontrar os gestos totalitários que procedem de uma vontade de controle direto dos corpos” (p. 220).

²⁵ “Lembremos da resposta que davam a respeito da queda da gramática. Não tem importância, diziam, já que a verdadeira gramática, a única, só ela, está inscrita nos neurônios” (DUFOUR, 2008, p. 219).

Dessa forma, a relação com a lei desdobra-se de várias maneiras fazendo com que o direito sirva aos interesses privados e individuais. Dufour (2008) compreende que não vivemos sob a lei da selva justamente devido ao extenso *direito privado* que rege os particulares (pessoas físicas ou jurídicas) e o *direito público* que rege a existência e ação do poder público. Essa distinção é nítida no direito francês e menos notável nos sistemas jurídicos anglo-saxões fundados na *common law*:

Em outros termos, o direito francês é construído sobre um corpo de propostas gerais codificadas pelo legislador (daí o nome ‘direito civista’ ou ‘codificado’) ao passo que a *common law* é construída sobre a jurisprudência que, mais que artigos e lei codificados, se refere às múltiplas decisões de justiça, sempre tomadas em circunstâncias particulares (DUFOUR, 2008, p. 222).

O autor explica que o período das Luzes e a clivagem que incidiu sobre ele também marcaram essas diferentes maneiras de pensar a lei. De um lado ficaram os transcendentalistas²⁶ que pensaram num sujeito coletivo, depositário da lei, e que impedisse abusos particulares. “Com efeito, se todos eram submissos à mesma lei, acima dos interesses privados de cada um, nenhum seria ao vizinho – ou seja, o pacto social [...]” (DUFOUR, 2008, p. 222).

E, do outro lado, ficaram os pensadores liberais²⁷, formulado exatamente o oposto. Sobretudo, não haveria um sujeito universal e o direito só deveria se reger, empiricamente, conforme os conflitos de indivíduos livres. “Logo, é preciso julgar caso por caso qual é o melhor meio de resolver os litígios que possam ocorrer entre duas pessoas a respeito de seus interesses privados” (DUFOUR, 2008, p. 222).

Em suma, há uma oposição entre o direito francês, criado pelo legislador, e o direito anglo-saxão, criado pelos tribunais. Como é possível supor, na passagem ao liberalismo, a segunda concepção de direito prevalece, a própria noção de *lei* que é transformada. Antes ela era aplicada para fazer justiça, mas esse princípio não permaneceu já que

²⁶ Rousseau, Kant, Hegel.

²⁷ Locke, Hume.

implicaria na imparcialidade acima dos interesses envolvidos ao passo que fazer justiça pode significar apenas resolver interesses conflitantes.

Por esse motivo, direito público e privado estão intimamente ligados ao direito anglo-saxão, sendo que o poder público se faz presente, sobretudo, para garantir a iniciativa privada em seus interesses²⁸. Assim sendo, o direito tem duas faces:

[...] a propriedade de si e a propriedade de bens. Ninguém pode atentar contra o direito de cada um à propriedade de si [...], ou ao espoliar um indivíduo do direito à propriedade de si. Da mesma forma, ninguém pode espoliar um cidadão de seus bens próprios já que isso o proibiria de coloca-los, se o desejar, no mercado (DUFOUR, 2008, p. 223).

Dufour (2008) menciona Friedrich A. Hayek (1899-1992), economista austríaco, como líder dos teóricos ultraliberais e importante referência a ser considerada quanto à evolução do direito tendo como princípio fundamental o direito à propriedade de si e a propriedade privada de bens. A mudança adaptativa deveria ser assegurada por sociedades livres, tendo no direito, seu principal instrumento²⁹. Devido a isso, na concepção anglo-saxã, depois do direito à propriedade privada, o direito à concorrência é tão importante, ele permite as pessoas a concorrerem entre si.

1.2.3 O privado e o bem-estar

Como vimos com Arendt (2014), a oposição entre o lar - *oikia* e a cidade - *pólis*, transformou-se radicalmente. Podemos lembrar que o privado circunscreve o que é próprio e pertence a cada cidadão (mulher, filhos, bens econômicos), e, inversamente, o público define o que é comum “[...] o que se compartilha, se troca pela fala, o que

²⁸ Conforme teorizado por John Locke (DUFOUR, 2008).

²⁹ Ali onde, no lugar mesmo do pacto, estava o legislador instalado em postura transcendental, agora se apresenta, portanto, um *juiz inconsciente* – e não no sentido freudiano do termo, mas no sentido smithiano: agente de uma mão invisível! Logo, o poder público só está presente para garantir a todos a possibilidade de uma livre defesa de seus interesses próprios. E, para que cada um possa fazer isso da melhor forma, ‘ninguém deverá ser impedido de recorrer a certos meios’ (p. 224).

pertence a todos e a cada um” (JULIEN, 2000, p. 9). Dessa maneira, o comum era vivido na comunidade e a festa pública elevava e realçava o que era *próprio* de cada um ao *comum*.

Julien (2000) usa duas palavras alemãs para fazer a distinção da comunidade (*Gemeinschaft*) em relação à sociedade (*Gesellschaft*): *Publikum* e *Öffentlich*, a primeira designando enfaticamente o público de um grupo e a segunda a abertura ao anônimo³⁰. Ele também indica a diferença entre o social e o político, propriamente dito, a partir de três fatores: a democracia, a laicidade e a ciência; e questiona como o social, invadindo o familiar e a cidade pública, modificou a *relação* entre eles. Vamos nos deter principalmente sobre as transformações e consequências da ideia de democracia transposta ao privado.

Nas comunidades cívicas e patriarcais, os pais exerciam o poder entre si e absolutamente no lar, havia uma clara hierarquia entre o homem e mulher, e pais e filhos. Na formação de uma nova família o que estava de fato em jogo era a transmissão do patrimônio, bem como o fato de que o pai tinha o dever de transmitir seus bens e conhecimentos ao filho. Os valores de linhagem direcionavam a escolha do par no casamento. Na modernidade essa escolha sai do domínio do patriarca para os cônjuges.

Nessa mudança Julien (2000) indica uma “[...] analogia com a diferença introduzida pela passagem da comunidade à sociedade” (p.11), vinda com a circulação de pessoas, de múltiplos encontros, de mistura pré-conjugal desde a escolaridade, entre outros fatores. O homem e a mulher poderiam escolher um ao outro e consentir em casar independente dos pais, a escolha poderia ser admitida posteriormente por eles não sendo, exatamente, necessária. Esse fato assinala uma ruptura importante, pois o que antes dependia de uma semelhança de identidade entre os futuros cônjuges abriu margem a certa transgressão e alteridade.

³⁰ “Assim, a alta modernidade, com o dinamismo que trouxe às instituições sociais – não mais estáveis, fontes de segurança, mas instituições que passam por transformações cotidianas –, produz um maior impacto sobre os sujeitos. Uma vez rompido o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, as organizações sociais atuam diretamente sobre os sujeitos, mas de uma maneira anônima, impessoal. O sujeito moderno, então, sofre os efeitos da fragmentação dos lugares na família e da dissociação promovida pelas instituições sociais em relação à singularidade” (BERNARDINO; KUPFER, p. 268-269) Acesso em 10 set. 2013.

Com isso Julien (2000) indica que a modernidade define-se por uma *clivagem*, enquanto o privado torna-se cada vez mais o espaço da conjugalidade, o público torna-se o lugar de exercer a parentalidade. Essa disjunção coloca novas questões para a família e o valor da intimidade é elevado. Como vimos com Arendt (2014), o privado não tem mais o sentido negativo de privado da ordem pública, assume um sentido positivo relacionado àquilo que o espaço público deve ser privado, da intimidade do casal.

É o *entre quatro paredes* que importa, a conjugalidade esquiva-se cada vez mais das amarras públicas que antes a contornava. Ela não tem mais a finalidade de procriação, a intenção é o prazer um no outro, o prazer sexual. Apesar disso, a instituição do casamento ainda fazia com que esse privado fosse declarado ao público. Contudo, com a supressão progressiva da autoridade paterna³¹, o privado subverterá o público legalmente (JULIEN, 2000). Esse movimento efetiva-se, especialmente, no século XX com a autonomia do casal e o declínio do controle paterno e coletivo, culminando num retraimento ao lar construído como barreira diante o público.

Como vimos, os acontecimentos comunitários tornaram-se privados e o social, além do domínio político, invade também o território familiar. O público torna-se ainda o lugar do parental conforme a regulação social. O filho impõe ao casal que atravesse a fronteira do privado reconhecendo-o legalmente e assumindo um vínculo de autoridade parental conforme a instauração da filiação e sua dimensão pública. Nessa família há então duas lógicas: uma contratual, que depende dos parceiros e diz respeito ao *conjugal*; e outra institucional, ancorada num quadro jurídico, e ligada aos direitos dos filhos, o *parental*.

A ruptura conjugal é considerada privada, mas a parentalidade não. O bem estar e o interesse dos filhos devem ser imutáveis já que não se muda de filhos como pode-se mudar de parceiro conjugal. Nesse interim “[...] a sociedade pretende saber cada vez melhor qual é a felicidade da criança” (JULIEN, 2000, p. 19). Como a modernidade preconiza antes de tudo o bem-estar, os direitos dos filhos, numa leitura liberal, colocam-se como sinônimo deles. Esse bem-estar se coloca como “[...] útil a..., o

³¹ Julien (2000) cita três momentos para elucidar essa passagem: 1184 quando o casamento torna-se um sacramento no Concílio de Verona. 1439 quando o consentimento mútuo é a base do vínculo conjugal não sendo mais necessário o consentimento dos pais no Concílio de Florença. E por último, o Concílio de Trento, 1563, quando o consentimento mútuo teve de ser trocado publicamente diante de um sacerdote como testemunha, como forma de reação aos casamentos clandestinos.

interesse de..., variáveis conforme os momentos e os lugares, entretanto definíveis a *tal* momento para *tal* nação” (JULIEN, 2000, p. 23).

O bem-estar é fundado sobre o princípio de maior felicidade para o maior número de pessoas, exigência pseudo democrática que no âmbito familiar pretende abarcar a todos os membros. E ainda, a *maior felicidade* não é o bem em si, mas o que se diz a respeito dela.

Com efeito, o critério é da ordem da fala compartilhada, a do tribunal da opinião pública [...] Assim é que com a modernidade põem-se a serviço da opinião, por um lado, as descobertas científicas dos pesquisadores e, por outro, a burocracia administrativa. Saber e poder se unem para encontrar sua realização em ‘o que se diz’ na praça pública e nos meios de comunicação (JULIEN, 2000, p. 24).

Na lei do bem-estar, os efeitos contrários de prazer ou de dor são entendidos como medida ou moderação, e o limite deve ser enunciado pela opinião pública. A desmedida leva à violência contra si e ao outro³² engendrando duas paixões humanas que surgem da proximidade do mal e da infelicidade: temor ou fobia pelo que pode ser perigoso para si, e a compaixão e a piedade pelos que são vítimas desse perigo. “Não nos espantamos, portanto, com o fato de que o poder constante dos meios de comunicação repouse sobre estes dois *phatos*³³” (JULIEN, 2000, p. 24).

Julien (2000) retoma um relatório da Unicef³⁴ para indicar que, nesse caso, o progresso seria medido mais pelo bem-estar das pessoas do que por pelas forças militares ou econômicas de uma nação. De certo modo, a saúde seria um bem-estar total (físico, mental e social) e não apenas a ausência de doenças, sendo então “[...] positiva, totalizante, sem falha; é a felicidade na terra, a plena satisfação dos desejos” (p. 25). É como um saber preditivo que poderia barrar qualquer falha.

³² “Se é verdade que toda criança nasce na fragilidade e no desamparo de não poder ‘se virar’ por si mesma, todo ser humano não retorna à infância diante da iminência do perigo? As pessoas à volta da criança têm portanto o dever de saber o que lhe falta para poder a isso responder sem demora” (JULIEN, 2000, p. 24).

³³ Veremos mais à frente como isso fica em relação aos direitos das crianças. Gavarini (2008) ilustra bem essa situação ao tratar da paixão pela criança.

³⁴ Unicef, *Le Progrès des nations*. 1996.

Nessa via, constatamos o desenvolvimento de certas ideias a respeito dos direitos das crianças, muito além da saúde e segurança é visada também uma forma de bem-estar e felicidade que parece mais um gozo ilimitado, um “ideal de felicidade generalizado” (BERNARDINO; KUPFER, 2008).

2 A família democrática

Nos povos democráticos, há constantemente novas famílias que surgem do nada, outras que sucumbem, e todas aquelas que perduram mudam de rosto: a trama do tempo rompe-se a todo momento e o vestígio das gerações apaga-se... [...] apenas os que nos são mais próximos nos interessam.

Alexis de Tocqueville

2.1 A aliança e a filiação

A partir da aliança e da filiação, elementos constituintes da família, podemos perceber suas transformações com a noção de democracia e como isso afetou a autoridade. Partindo de uma perspectiva antropológica torna-se possível afirmar que a família é um modo de organização presente em quase todas as sociedades humanas, mesmo naquelas com hábitos sexuais e educativos distintos entre si.

Ela baseou-se na união “[...] mais ou menos duradoura e socialmente aprovada de um homem, de uma mulher e de seus filhos” (LÉVI-STRAUSS *apud* ROUDINESCO, 2001, p. 13), podendo ser considerada um fenômeno universal. Assim sendo, fica suposta a aliança, a filiação, e duas famílias das quais vem os cônjuges.

Diante desses aspectos elementares duas abordagens são possíveis:

A primeira sociológica, histórica ou psicanalítica, privilegia o estudo vertical das filiações e das gerações insistindo nas continuidades ou nas distorções entre pais e filhos bem como na transmissão de saberes e das atitudes herdadas de uma à outra geração. A segunda, mais antropológica, ocupa-se sobretudo da descrição horizontal, estrutural ou comparativa das alianças, enfatizando que cada família provém sempre da união – logo, do estilhaçamento – de outras duas famílias (ROUDINESCO, 2001, p. 14).

É a primeira abordagem que nos interessa para observar justamente as continuidades e distorções em torno da questão da autoridade, restando, ainda, fazer considerações que auxiliem na compreensão desse processo evidente na segunda abordagem.

Retomando, Lévi-Strauss, Roudinesco (2001) enfatiza que o diferencial da família humana, em relação ao mundo animal, é que ela não poderia existir sem sociedade. Isso se mostra nas trocas que estabelecem os laços matrimoniais entre vários grupos, e, também, na proibição do incesto, impedindo que cada família se feche sobre si mesma, há uma passagem do estado de natureza à cultura. Desse modo, a família pode ser considerada uma instituição humana duplamente universal uma vez que associa um fato de cultura (sociedade) a outro da natureza (reprodução biológica) (ROUDINESCO, 2001).

A restrição — proibição do incesto —, que aparece como uma invariante da dupla lei da aliança e da filiação foi interpretada de várias maneiras em épocas e sociedades distintas. Antes do modo estabelecido pela Igreja Cristã, considerando as uniões entre parentes próximos como incestuosas, elas eram, de certa forma, admitidas nas civilizações antigas³⁵ evidenciando a diversidade e modalidades de organizações familiares. Roudinesco (2001) aponta ser preciso admitir o fato de que

[...] foi no seio das duas grandes ordens do biológico (diferença sexual) e do simbólico (proibição do incesto e outros interditos) que se desenrolaram durante séculos não apenas as transformações próprias da instituição familiar, como também as modificações do olhar para ela voltado ao longo das gerações (p. 17).

Em sentido amplo, a família sempre foi definida como um conjunto de pessoas ligadas entre si pelo casamento e pela filiação, ou, ainda, pela sucessão de indivíduos descendendo uns dos outros, como uma linhagem.

No texto de Lacan (1938 [2008]) sobre a família³⁶, ele destaca a sua função de transmissão subjetiva relacionada a um desejo não anônimo, e, por isso, passível de interrogação. Dessa forma, ainda que fosse considerado como princípio o real da

³⁵ No caso de primos, irmãos, cunhados etc (ROUDINESCO, 2001).

³⁶ *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, de Jacques Lacan, escrito para compor a *Encyclopédie française* em sua parte sobre a vida mental, foi publicado em 1938. Nesse texto Lacan demonstrou grande esforço para desnaturalizar as proposições a respeito da família e mostrar sua função cultural/social. Entretanto, recebeu críticas (foi chamado de familiarista) e, além disso, houve uma má compreensão a respeito das pessoas reais e funções subjetivas que essas podem ter junto à criança.

diferença dos sexos, a estrutura da linguagem em que se inscrevem as possibilidades combinatórias que dão nome aos graus de parentesco, é simbólica.

Em suma, a família é o lugar do Outro simbólico, anterior e preeminente ao sujeito. [...] Nela, alguns elementos são estruturais, invariáveis, pois ela é a instituição que faz valer, para o ser falante, a função simbólica da castração, o impossível de inserir no campo da linguagem (CIRINO, 2001, p. 44).

A família tem um papel primordial na transmissão da cultura sendo a instituição que prevalece na primeira educação, na repressão dos instintos, na aquisição da língua e regulação do gozo. Ela é o lugar do Outro da lei, da proibição do incesto. O essencial de sua função é “[...] responsabilizar-se pela transmissão simbólica e promover o surgimento de sujeitos falantes e desejanter” (BERNARDINO; KUPFER, 2008, p. 678).

Considerando o mito totêmico de S. Freud, entramos na família com certo gozo mítico e originário, e saímos dela com esse gozo moderado e castrado. Assim, o exercício da função paterna³⁷ faz que advenhamos ao mundo na condição de produto sexual, e, conforme o lugar simbólico que nos é dado no laço de parentesco, configura-se uma identidade civil que remete a uma posição nas gerações. A família, se formada pelo Nome-do-Pai, desejo da mãe e seus objetos³⁸, faz advir de seu produto sexual um sujeito desejanter (CIRINO, 2001).

Roudinesco (2001) explica que a família *nuclear* ou *restrita* é consequência de uma evolução do século XVI ao XVIII, quando o núcleo pai-mãe-filho(s) se destacou de um grupo maior (parentes, criados, amigos) para torna-se o modelo dominante na época

³⁷ É normalmente o que faz “[...] um homem quando ocupa o papel de pai, real transmissor da castração. Este pai consente em desempenhar o papel do pai terrível e ideal que dá consistência ao corte que separa mãe e filho simbolicamente. Em seguida, este pai passa a ser tão somente o representante de uma lei que também o marcou, mas que o ultrapassa (operação edípica, com a inscrição do Nome-do-Pai)” (BERNARDINO; KUPFER, 2008, p. 672).

³⁸ “Por função materna Lacan define o que faz uma mulher quando transmite ao seu bebê o significante, através das letras que imprime no seu corpo como marcas de desejo (operação que ele chamou de alienação) e que o insere na linguagem; quando olha seu bebê e reconhece-o como filho, dotando-o de uma imagem (operação que ele chamou de Estádio do Espelho); quando não é toda presença nem toda ausência, mas se alterna simbolicamente para que seu filho perceba-a faltante (operação de introdução no Nome-do-Pai, aqui representada pelo discurso materno e denominada por Lacan de Separação)” (BERNARDINO; KUPFER, 2008, p. 672).

moderna. Essa família está fundada no amor romântico e livre escolha de cônjuges como vimos com Julien (2000). A autoridade dos pais é dividida com o Estado, e entre o pai e a mãe.

Conforme a autora, além da ligação com a civilização, a família também é necessária para algumas formas de rebelião subjetiva, desde os filhos contra os pais até os cidadãos contra o Estado, e ainda dos indivíduos contra a massificação, pois obriga

[...] o sujeito a se submeter à lei de um *logos* separador interiorizado, e portanto desvinculado da tirania patriárquica, a família o autoriza a entrar em conflito com ela mesma, ao passo que sua abolição significaria o risco de paralisar as forças de resistência que ela suscita nesse sujeito (2001, p. 91).

Roudinesco (2001) propõe que S. Freud via na *família autoritária* a fonte de futuras rebeliões, e, no século XX, ela tornou-se o pivô de uma disputa incessante entre liberais e conservadores. Em um movimento de modernização, depois do reconhecimento da sexualidade da mulher, “[...] o filho deixava de ser uma coisa para se tornar, ele também, um sujeito integral” (ROUDINESCO, 2001, p. 100). Ele passa a ser revestido de um novo poder genealógico na família burguesa que o tinha como investimento, e dessa maneira, a família moderna é constituída em torno da criança. O casal sente-se responsável pelo seu futuro e volta para ela os seus atos e planos.

Essa nova ordem simbólica privilegiou o parentesco ao invés da moral familiarista e coercitiva do poder patriarcal. Dessa forma, a família torna-se co-parental, pois com o declínio do poder paterno, sua estrutura familiar é mantida de forma mais abstrata transformando-se numa “[...] fortaleza afetiva restrita a interesses privados” (ROUDINESCO, 2001, p. 104).

O direito, seguindo essa evolução, acompanha as aspirações da sociedade contemporânea, se essas são imperativas aos olhos da maioria, e reconhece as novas formas de família. As derivações do termo parentalidade³⁹ (co-parentais, recompostas, biparentais, multiparentais entre outros) exprimiu tanto um novo modo de

³⁹ Roudinesco (2001) explica que o termo parentalidade é de origem anglofônica (*parenthood*) e definiu o pai conforme a sua faculdade de alcançar a função parental. O termo generalizou-se a partir de 1970.

conceitualização da família, quanto, em certo sentido, a inversão da dominação masculina.

De agora em diante esta não será mais vista apenas como uma estrutura do parentesco que restaura a autoridade derrocada do pai, ou sintetizando a passagem da natureza à cultura através dos interditos e das funções simbólicas, mas como um lugar de poder descentralizado e de múltiplas aparências. Em lugar da definição de uma essência espiritual, biológica ou antropológica da família, [...] foi instituída outra, horizontal e múltipla, inventada pelo individualismo moderno [...]. Esta família se assemelha a uma tribo insólita, a uma rede assexuada, fraterna, sem hierarquia nem autoridade, e na qual cada um se sente autônomo ou funcionalizado (ROUDINESCO, 2001, p. 155).

A família pode ser nomeada de contemporânea, ou pós-moderna, a partir de 1960. Sua marca distintiva nesse momento é a busca de intimidade e felicidade, o que, justamente, relativiza a durabilidade da relação conjugal, bem como a transmissão da autoridade, (ROUDINESCO, 2001). Roudinesco (2001) propõe que essa organização familiar é como um sintoma da importância que o século XIX atribuiu à vida *privada* já que o privado deixou de ser um lugar obscuro para se tornar o lugar privilegiado das experiências subjetivas mais importantes de nossa época. Assim, a família ocidental deixou, paralelamente, de ser conceitualizada com um paradigma divino e de Estado.

Nessa concepção, a descrição literária e histórica a respeito da família foi substituída entre 1861 e 1871 por uma abordagem estrutural dos sistemas de parentesco praticada pelas novas ciências em voga⁴⁰. Valorizava-se mais as funções simbólicas (alianças, filiação e germanidade) do que os aspectos da abordagem tradicionalista como as origens míticas do poder paterno, matriarcado ou patriarcado (ROUDINESCO, 2001).

⁴⁰ Antropologia, sociologia, psicologia.

2.1.1 A hipótese sociológica da desinstitucionalização

Louis Roussel é um dos nomes mais citados entre as nossas leituras sobre as mudanças sociológicas da família. Teremos o autor como principal referência nesse tópico sobre o seu aspecto institucional.

Roussel (1992) explica que Tocqueville, já em 1840, indicou que a sociedade, em sua forma mais igualitária e democrática, adaptaria também a família nessa dinâmica, e, sobretudo, as famílias dos países industrializados estavam mais voltadas para a intimidade do que para a promoção da tradição. Isso já despertava rumores de que a família, enquanto instituição, estaria à beira da morte.

Como sociólogo, o autor busca uma posição cautelosa a esse respeito, ele indica que o método demográfico, além de registrar comportamentos que se modificam rapidamente, também esclarece mudanças a respeito de estruturas e sedimentações restantes de comportamentos passados.

Nesse sentido, cada “[...] geração dispõe de partida de um capital que pode ter a ilusão de recusar, mas do qual parte necessariamente, mesmo que para progressivamente o dissipar” (ROUSSEL, 1992, p. 168). Assim como vimos anteriormente com Julien (2000), Roussel (1992) indica que a possibilidade de escolha pelos indivíduos transformou a ideia de instituição, onde ela foi decisiva houve modificações consideráveis. Contudo, os dados quantitativos, que chamam mais atenção, partem de transformações qualitativas.

As relações familiares, especialmente as conjugais, deixaram de ser regidas por instituições para se organizarem como pactos. “Quem diz instituição, diz norma pública que se impõe aos indivíduos. Quem diz pacto, designa um acordo privado entre particulares” (ROUSSEL, 1992, p. 168).

Na hipótese de Roussel (1992), a instituição não é imposta apenas pelo exterior, ela é aceita e interiorizada sem constrangimentos pelo indivíduo como algo natural. Já no pacto ficaria mais evidente que o particularismo se inscreve a partir de normas aceitas numa dada sociedade e se inspira no modelo de equidade social. Ainda há normas que não são instituições, mas se impõem sem referências e justificativas. Um exemplo é a

felicidade no casamento, não é uma instituição, mas funciona como uma norma social. E, ao contrário do que se costuma alardear com o suposto fim da família

[...] a passagem da conformidade com as instituições para a negociação de um pacto significa, na realidade, que a maioria dos nossos contemporâneos considera a família como um “domínio reservado”, cuja organização a eles compete regular soberanamente (ROUSSEL, 1992, p. 169).

Em outras palavras, a família não é mais, tão somente, regida por leis e sistemas comuns de conduta, os seus membros adquiriram certa autonomia para gerirem e atuarem no domínio privado de acordo com as suas vontades. As referências que serviram de baliza enfraqueceram, na perspectiva mais radical, as pessoas acreditam ter se emancipado totalmente de referências e padrões para partir integralmente de si mesmas em vários âmbitos da vida, sendo o lar o local mais propenso a isso.

Com esse contexto não é difícil constatar uma modificação geral face às instituições. Assim como Arendt (1972) em seu texto sobre a crise na educação, Roussel (1992) também remete às transformações do político consequências que incidem na família e na educação. A indefinição atual entre o público e o privado, e o descrédito a respeito das instituições faz com que se tenha certeza de que a vida privada cabe somente aos indivíduos controlar, dar seu próprio estilo e fazer escolhas sem interferências externas. Lógico que há várias maneiras da lei pública intervir em casos extremos, mas estamos tratando de algo mais sutil.

Roussel (1992) explica que essa reivindicação de fazer no privado como se quer pretende ser mais justificada quando há alguma expectativa e a lei pode funcionar como instrumento limitador e de alienação da vontade própria. Contudo, o que existe, é mais uma desvalorização generalizada da lei do que propriamente a intenção de burlá-la.

As razões dessas mudanças em relação às instituições são localizadas na modernidade⁴¹ pelo autor, ele aponta o descrédito de instituições que se fundavam sobre grandes narrativas e associavam a felicidade individual ao bem-estar coletivo, além do respeito

⁴¹ Que nesse caso podemos entender como contemporaneidade.

individual pela lei ao bem geral. O progresso, apoiado na ciência, forjava a ideia de avanço, marcado pelo desenvolvimento, sempre voltado para o futuro, no entanto, acontecimentos como as grandes guerras mundiais mostraram a precariedade humana.

As instituições que traduziam antes as formas de viver coletivamente, com as transformações da modernidade, acabaram por justificar a ideia social de felicidade. Essas intuições que, por vezes, impediam certas satisfações individuais e imediatas em favor de um benefício a longo prazo, com o descrédito de seus fundamentos e imprevisibilidade do futuro, sucumbiram diante do privilégio conferido ao imediato. “Esta forma de racionalidade encerra-nos num tempo sem profundidade” (ROUSSEL, 1992, p. 171).

Diante disso, como seria possível gerir a vida privada em seu espaço privilegiado, a família, sem pontos de referência? Conduzir “[...] as respectivas relações familiares ‘a vista’, como fazem os políticos nos negócios públicos, não será a melhor opção?” (ROUSSEL, 1992, p. 171). Esse não é um fenômeno tão recente, estava latente há mais de um século.

Também para Roussel (1992), assim como salienta Julien (2000), a privatização da família começou com o sentimento amoroso alcançando o estatuto de fundamento da união, e nesse processo o *familiarismo* de 1950 constituiu um momento de recolhimento à vida privada.

Junto com a liberdade de escolha, o objetivo de felicidade e a passagem da instituição ao pacto, o compromisso conjugal torna-se mais leve e cai a norma de uma família de origem e outra procriadora. A criança pode ser criada pelos pais biológicos, apenas pela mãe, por um dos pais e pelo companheiro desse, dentre várias combinações.

A negociação de desejos, vontades, possibilidades de relacionamentos que surgem a cada dia é o princípio dos adultos em suas relações amorosas, o bem-estar, os sentimentos e os sonhos são os fundamentos dessas uniões. Os mais novos criados nesse contexto de negociações e busca de felicidade, é claro, não ficariam de fora ou indiferentes a esse sistema. O contrato também passou a fazer parte das relações entre adultos e crianças.

Os filhos vão, portanto, também eles, negociar desde pequenos um pacto mais ou menos explícito com os seus pais. À falta de critérios consolidados, estes hesitarão entre o permitido e o interdito, ou melhor, reduzirão, o campo do interdito ao que põe em perigo a saúde da criança ou o sucesso escolar. Continuarão a ser, frequentemente, pouco ou mal compreendidos. O filho não conhecerá, portanto, praticamente quaisquer limites nitidamente definidos às suas expectativas e satisfações (ROUSSEL, 1992, p. 174).

Para Roussel (1992) essa família impõe aos filhos uma adolescência e socialização mais difícil, especialmente para lidar com a lei da qual tentarão se esquivar por meio da delinquência, doenças e drogas.

Sobre os presságios de fim da família, o sociólogo indica que o contingente deve ser observado, incide sobre ela o que já está em vias de ser mudado. Também pode-se pensar numa evolução em que os excessos acarretariam uma reação de insurgência e revolta contra os pais. Fora isso a

[...] debilidade desses movimentos de opinião fica a dever-se à estreiteza do seu ponto de vista: eles pretendem de facto reformar a família, moralizar o indivíduo, mas parecem ignorar que a procura do lucro, a competição, o egocentrismo são as molas da nossa economia, da nossa vida política nacional e internacional. O que estaria errado aqui, na família, continuaria a ser a chave do sucesso acolá, na sociedade global. Deseja-se reformar a família, deixando a violência regular as outras relações sociais (p. 176).

Essas contradições de opinião, indica Roussel (1992), impõem-se provisoriamente, não são capazes de fundar algo duradouro sem fazer recurso ao terror, “[...] a satisfação de uma aspiração origina o aparecimento de um novo desejo e a obtenção de uma liberdade, a reivindicação de maiores ‘privilégios’” (p. 176).

2.1.2 A dimensão subjetiva da instituição

Se a família como instituição sociológica está passando por mudanças que podem ser consideradas um processo de desinstitucionalização, seria o mesmo no plano subjetivo? Quais relações pode haver entre a instituição e a autoridade nesse sentido, já que uma

das características fundamentais da autoridade é a instituição na qual o sujeito apoia-se para sustentá-la? Nesse sentido é interessante retomar o que é implícito a uma instituição no plano conceitual e subjetivo para pensar se o aspecto institucional realmente apagou-se na família.

Vamos nos ater por um momento na palavra instituição. Lebrun (2009) retomou seus implícitos a partir da definição no dicionário da língua francesa, *Robert*. Ela parte de duas acepções: de um lado a ação de instituir, estabelecer pela primeira vez; e de outro o que foi instituído como pessoa jurídica, regime legal ou social; ou seja, a palavra instituição tem duplo significado indicando tanto a ação de instituir quanto o que foi instituído.

No dicionário da língua portuguesa Houaiss (2004) a definição não está muito diferente, a palavra *instituição* refere-se à criação, conceber, estabelecer, entidade com fins sociais. E, *instituir*, que tem conotação mais direta com o que estamos entendendo por autoridade, traz como definições: “1 dar início a; estabelecer, fundar 2 marcar, fixar [...] 3 atribuir(-se) missão, tarefa, etc.; nomear(-se) [...] 4 designar como herdeiro, constituir” (p. 420).

A etimologia da palavra instituição vem do latim *institutio*, do verbo *instituere*, indicando disposição, arrumação, instrução; junto a esses sentidos está a noção de *primeira vez*, de uma temporalidade acompanhada de hierarquia e começo. O termo instituição traz consigo

[...] a noção de disparidade implícita dos lugares *via* a temporalidade que ele inclui: uma primeira vez e depois... todas as outras. E, aliás, se entendermos na *instituição* a coisa instituída, esta não pode se desvencilhar do processo instituinte que a instaurou (LEBRUN, 2009, p. 14).

Após buscar o sentido do que seria uma instituição em autores de diversas áreas e épocas⁴², Lebrun (2009) constata que todos apontam para uma temporalidade que conserva no instituído a eficácia do instituinte, que por sua vez, é composto de três

⁴² Émile Durkheim, Auguste Comte, Marcel Mauss, Merleau-Ponty, entre outros.

elementos enunciativos: as regras constitutivas, a interação coletiva e o contexto. É uma norma social diferente de um acordo contratual entre indivíduos, pois faz referência

[...] a uma exterioridade, cuja coerção pesa sobre a própria interação. [...] A obrigatoriedade da norma não pode ser fundada sobre vontades individuais. [...] Em outras palavras, a interação somente é instituinte se ela própria for instituída. Eis porque o contratualismo nunca chega a fundar uma lei no sentido completo do termo: funda somente acordos locais, cuja normatividade permanece impensável em seu quadro próprio (JEAN DE MUNCK *apud* LEBRUN, 2009, p. 18-19).

Dessa forma, no conceito de instituição, há uma temporalidade e terceiridade que além de evidenciar a sua dimensão coletiva, implica, de imediato, numa disparidade de lugares.

Considerando que a instituição transmite-se preferencialmente via tradição, o passado serve de apoio para legitimar o presente e a instituição não precisa estar sempre se constituindo, suas bases já têm fundamentos. Embora seja preciso atualizar-se, a anterior serve de base para a atualização ou para outra. É mais provável que essa dinâmica seja mais velada em nosso tempo ou que surjam instituições do nada?

Nesse sentido quando Lebrun (2009) chama a atenção para a instituição em posição de terceiro, a qual sobrepuja os seus membros, servindo de contenção para eles, nos é claro que ela já não encontra a sua legitimidade na tradição como antes. Para o autor, que pensa em meios de contrapor-se a desinstitucionalização, a terceiridade antes legitimada pela tradição precisa, “[...] ser, senão inventada, elaborada e inscrita, e então também precisa ser incessantemente construída, mas com o risco de não ter mais a estabilidade suficiente para constituir verdadeiramente um elemento terceiro” (p. 20).

Tomando o problema de outra forma, uma vez que esta pesquisa tem por objetivo analisar certas transformações e não exatamente propor soluções, entendemos que a família já está sendo reconstruída de diversas maneiras e suas formas institucionais (jurídica, psicológica e sociológica), embora modificadas, não deixaram, de alguma forma, de serem instituição.

2.2 A família democrática

Quais formas a aliança e a filiação, que vimos elementares na família, toma em nossa época? Podemos responder que várias, como uma miscelânea de *combinações democráticas*⁴³. Gavarini (2008) nos traz o seguinte panorama:

1. A família pode ser definida pela caracterização de seu princípio organizador sendo considerada individualista e qualificada em termos do domínio político. Na *família democrática* há *paridade* entre os indivíduos, homens, mulheres, adultos e crianças que a compõe. Seus principais atributos são o princípio de igualdade entre todos os membros e a exigência de que as tarefas e papéis sejam auto-definidos por todos.
2. Na família *relacional* os traços específicos são a flexibilidade das alianças e a auto-regulação das relações parentais e filiais, as regras e decisões devem surgir do consentimento dos cônjuges e das crianças. A modalidade de regulação da vida cotidiana e dos afetos é a negociação.
3. O acento pode estar ainda na dinâmica formal da família conforme a sua dialética de composição, decomposição e recomposição; seguindo a instabilidade das uniões. Nela, novos membros são constantemente integrados e, portanto, é chamada de *família recomposta*. Os laços de filiação e de parentesco são preservados como indissolúveis em comparação aos laços conjugais sujeitos às uniões e afetos sexuais. Seguramente, esse é o ideal almejado por muitos *pais esclarecidos*, manter laços de parentesco pacificamente, porém, é possível questionar se tais esquemas funcionam harmonicamente ou se repousam sobre a idealização ou recusa de conflitos.

⁴³ Essa nova dinâmica é então estudada e nomeada. O modo de construção sociológica da família por seus observadores e pesquisadores não escapa “[...] ao não sabido ideológico e subjetivo do pesquisador, a sua ética e ao que, mais singularmente o marca como sujeito sexuado, pertencendo a uma geração, tendo um estatuto matrimonial e parental, advindo, necessariamente, ele mesmo, de uma história familiar e sexual. Os pesquisadores tampouco fogem da marca do tempo” (GAVARINI, 2008, p. 276). Ou seja, não é possível ser totalmente imparcial e neutro como a ciência quer fazer pensar, o sujeito sempre se coloca em sua pesquisa. E as representações científicas colaboraram por muito tempo para agenciar “[...] uma imagem apolítica, a-social e assexuada (em termos das relações sociais de sexo) da família” (GAVARINI, 2008, p. 277), ao mesmo tempo em que esta esteve no centro de apostas políticas, sobretudo como instituinte de sociabilidade.

4. Outro tipo de abordagem insiste na desinstitucionalização, a família torna-se um assunto privado, o contratualismo tende a generalizar-se e os laços eletivos acabam por impondo-se sobre a instituição com seus aspectos restritivos.
5. A família contemporânea pode ainda ser vista como uma família *incerta*, ameaçada e até mesmo ameaçadora, se vinculada ao enfraquecimento da figura paterna, bem como o fato de fazer disso a origem da crise do princípio da autoridade na sociedade.
6. Neste quadro de representações ainda são acrescentadas, por sua marginalidade, as famílias caracterizadas pela não-institucionalização. São as famílias cujo arquétipo foi por muito tempo a família monoparental.

Ainda que tendencialmente esses tipos de família tenham aumentado na contemporaneidade, é possível concordar com Ceccarelli (2007) que tais modelos podem ter se manifestado anteriormente, no entanto, por sua marginalidade eram ignorados.

A tendência da família atual, *democrática e igualitária*, é construída teoricamente como uma espécie de utopia comunitária, como um grupo que apresenta ao mesmo tempo traços de pertinência e autonomia entre as individualidades que o compõe, o que não se restringe somente à família.

Todas as relações sociais parecem sofrer essa mesma corrosão: inicialmente as relações dos sexos, depois as geracionais, em proveito de laços afetivos “amigáveis” entre pais múltiplos e entre pais e crianças “emancipadas”. Essa concepção utópica e não-conflituosa rompe significativamente com o modelo lévistraussiano e lacaniano de apreensão da família e com aquilo que se entende por funções simbólicas. O amor não era certamente o eixo organizador. No entanto, era reconhecido o papel da família de regular, em seu seio, a questão sexual (identidades, prescrições e interditos sexuais, relação com os corpos, sexualidade). Parece ter se tornado obsoleta, em se considerando as uniões múltiplas derivadas das práticas individuais, a fundação da aliança e da filiação na base de funções simbólicas enraizadas no sexual e que acarretem interdições às iniciativas individuais (GAVARINI, 2008, p. 282 - 283).

Gavarini (2008) indica que das interpretações pessoais que cada sujeito pode fazer da função de pai e de mãe, uma parte disso escapa à sua pessoalidade, pois é anteposta e

imposta a eles no exercício do parentesco com significações instituídas. Trata-se de uma eficácia simbólica com uma propriedade indutora imposta a todos os indivíduos de um sistema.

Se é característica da sociedade se exprimir simbolicamente com seus costumes e instituições, contrariamente, as condutas individuais não são simbólicas por elas mesmas, são elementos a partir dos quais um sistema coletivo constrói-se.

São somente as condutas anormais que, não-sociáveis e portanto abandonadas a elas mesmas, realizam, sobre o plano individual, a ilusão de um simbolismo autônomo. Não autônomo, não definido arbitrariamente pelos indivíduos em função de suas escolhas e orientações, o simbólico necessita, contudo, ser integrado, ser “efetivado” (GAVARINI, 2008, p. 283).

2.2.1 A diferença sexual e a diferença geracional

Dois fatores fundamentais da família que se tornaram mais *democráticos* na contemporaneidade são a diferença sexual e a diferença geracional. Dufour (2008) representa bem a ideia ao indicar que estamos num “[...] espaço intermediário que achata as diferenças entre os diversos lugares e as múltiplas funções ⁴⁴[...]” (p. 51), como um universo do mesmo que parece não querer mais admitir a diferença e existência do outro.

A aliança e a filiação, fundadas na diferença sexual e geracional, tomam novas formas. Dufour (2008) as indica como as principais diferenças do gênero humano ⁴⁵ de forma que, a princípio, ou estamos de um lado ou de outro do sexo, “[...] aqueles que são os

⁴⁴ Achamos interessante continuar a citação aqui: “[...] mesmas roupas e mesmos hábitos de consumo, quer esteja no supermercado ou na universidade. Mesmo discurso relaxado, quer participemos de uma conversa sem importância, quer assistamos a um curso ou escutemos um animador de rádio bem antenado. O mesmo está por toda parte, por toda parte em casa. [...] Pois, enfim, na democracia somos todos iguais, é ou não é?” (p. 51).

⁴⁵ Indagando sobre uma terceira diferença que se colocaria à humanidade, a morte (diferença entre vivos e mortos), o autor indica que essa terceira deriva das duas fundamentais. “Com efeito, há morte porque há vida. E há vida porque há dois sexos, homens e mulheres, que se tornarão pais em relação a filhos” (p. 52).

filhos dos pais não podem ser os pais deles, daí decorre a necessidade de distinguir a geração dos pais daquela dos filhos” (p. 52).

A articulação edipiana da diferença sexual e da diferença entre as gerações indica a impossibilidade de correspondência das relações de aliança (entre os sexos) com as relações de filiação (entre as gerações). Esse é o interdito que as sociedades humanas seguem inconscientemente, princípio da cultura em oposição ao princípio de natureza observável nos animais. É a castração pela sociedade que suprime uma parte do gozo em nome do coletivo, sem o que ele não poderia ser mantido.

Dufour (2008) lembra que a diferença sexual está na base de todo o sistema de diferenças e por isso a psicanálise a coloca em primeiro plano, contudo, a concepção pós-moderna de *gênero* parece querer anulá-la dando a entender que

[...] a velha humanidade desde sempre se enganou, já que cada um de seus membros acreditava poder definir-se em relação ao seu sexo embora devesse ter-se definido em relação a seu gênero. A diferença dos dois, lembro, é que o sexo não se escolhe, ao passo que o gênero, este, se escolhe. O que supõe um encaminhamento conduzido à escolha que poderíamos assim reconstruir (DUFOUR, 2008, p. 55).

Num primeiro momento, a constatação é de não escolha, num segundo, com o gênero, pode haver, então, o argumento de que se o gênero é uma escolha não há motivo para sofrer uma determinação ou adotar as correspondências de uma condição biológica. Ou seja, a noção de gênero permite reivindicar algo que não se poderia escolher antes, mas que se faria possível agora.

Então, se o gênero depende da vontade arbitrária do indivíduo e toca indiretamente os órgãos sexuais, enquanto ser falante com acesso à dimensão simbólica, ele pode escolher e dizer que uma situação não lhe convém. Desse modo a escolha declarada poderia levá-lo a se tornar supostamente o que bem lhe parecer, um ser sem determinação alguma sob o seu corpo e alma.

A respeito da diferença sexual, a nossa intenção é destacar a ilusão de autodeterminação e não discutir o masculino e o feminino. O foco é a ideia contemporânea da liberdade

que pretende negar qualquer determinação ou traço psíquico que se contraponha às escolhas.

Enfim, é preciso evocar uma consequência jurídico-simbólica decisiva desse duplo patamar. Se, com efeito, seja qual for o meu sexo, posso tornar-me pelo que não sou, então deveria estar inscrito no direito universal que é preciso lutar sem fraquejar contra todo déspota local, homem ou mulher, que pretenda ocupar a posição de destaque ao brandir a lei patriarcal da primazia da reprodução. Ele simplesmente ainda não teria entendido o que falar quer dizer (DUFOUR, 2008, p. 58-59).

Nessa dinâmica o gênero articula-se ao sexo, mas é distinto dele por não se sujeitar às circunstâncias da reprodução, tem o direito de contestá-la. E não há novidade nisso, pois há muito tempo procura-se escapar fatalidade reprodutiva, no entanto, o problema está em que a noção de gênero deixe de escorar-se na noção de sexo com o intuito de obliterar tudo o que foi organizado dessa maneira, e, apoiada num direito de escolha, impor-se a ele. “O sexo, estivesse eu feliz ou não com ele, fora escolhido para mim. Era uma realidade com a qual eu tinha que me ajeitar como pudesse: podia admiti-la, instalá-la, ludibriá-la, contorná-la” (DUFOUR, 2008, p. 61).

Assim, o sujeito não teria mais que se arranjar com o que tem porque há meios de modificar tudo e ilusoriamente tornar-se o que se deseja com leis próprias. A ideologia do *direito a*, e a *tudo poder escolher*, pretende desvencilhar o sujeito de qualquer determinação, pois pagando por isso e defendendo o seu ponto de vista, seria possível modificar o que é incômodo, o que traz mal-estar.

Porém, depois de transformada uma situação, o mal-estar volta de outra forma, a sensação de escolha e liberdade mostra-se em tantas opções que já não é mais possível escolher sem vaguear por elas sem consumi-las, e mesmo assim há limites para essa democracia:

[...] não podemos escolher a época em que caímos ao nascer, ou a língua, ou o país, ou os pais. Ou ainda o tempo que faz [...]. Trata-se aí de dados reais que devo aceitar como puder. Minha determinação

democrática em me dar sempre mais direitos não vai mudar nada aí (DUFOUR, 2008, p. 61).

Não basta reivindicar convictamente para que tudo seja atendido, há um obstáculo real, que mesmo sendo *ultrapassado* em discurso, não pode simplesmente tornar-se realidade. Dufour (2008), que é filósofo, explica que aí é contestada a diferença filosófica entre o ser e o parecer. Não basta parecer que é algo para sê-lo como uma escolha ou do direito faz pensar. Para ele essa é uma relação mentirosa do sujeito consigo mesmo e com os outros, específica da pós-modernidade⁴⁶.

Ainda na esteira dos direitos, o autor chama a atenção sobre um ponto na questão da adoção por casais homossexuais. Sua proposta não é de se opor aos motivos pelos quais os homossexuais quererem justamente aquilo que não poderiam ter por si mesmos, mas “[...] interrogar a resposta que a pós-modernidade traz a essa desmedida usual do desejo” (DUFOUR, 2008, p. 63).

Embora eles já pudessem viver juntos, tinham que levar em conta a não possibilidade de reproduzir, assim como os heterossexuais também se defrontam com as suas limitações. O que foi alterado na dinâmica em que cada um lidava com as suas restrições? O discurso democrático fez os indivíduos se acharem iguais em todas as circunstâncias. “Pois é em nome da igualdade dos direitos democráticos que essa reivindicação se formula: ‘Um casal estéril pode adotar, por que não nós?’” (DUFOUR, 2008, p. 64).

Nos meios de comunicação, questões como essa são consideradas *debate democrático*. Nesse sentido, Dufour (2008) declara não ser contra a adoção por casais homossexuais por achá-los incapazes de fazê-lo, já que enfrentariam também o impossível freudiano da educação, mas questiona o fundamento da reivindicação na igualdade de direitos como a que tudo pode prover. E nesse caso não é aquilo que não se tinha por conta da

⁴⁶ “Mas, é claro, quanto mais eu afirmar que posso, mais a dúvida vai me apertar, e como a ansiedade vai subir, será realmente preciso que eu recorra a outros que não eu. Pedirei, então, a alguns simpáticos vizinhos que creiam em mim, para homologar como verdade a minha mentira. Mas sempre haverá recalcitrantes; logo, farei questão de que a lei ratifique a minha reivindicação abusiva e que o escrivão inscreva ‘senhora’ em meus papéis – embora até, na instituição republicana vizinha, o hospital público, o médico saiba, por minhas fórmulas cromossômicas, que sou um homem que mandou cortar algo. Logo, mentir para mim mesmo não basta, meus amigos mentirem comigo tampouco, vai ser preciso eu pôr o legislador na história e toda a sociedade mentir comigo para eu poder de fato sustentar essa relação mentirosa comigo mesmo” (DUFOUR, 2008, p. 62).

desigualdade social, falta de democracia, etc; mas aquilo que nunca tiveram antes, pelo menos não da mesma forma que hoje, por sua constituição física.

Essa reivindicação, inusitadamente democrática, desconsidera a sexualidade que sempre permitiu o nascimento dos mais novos, objetos de educação (DUFOUR, 2008). E, assim como na questão do gênero, a ilusão de escapar a qualquer imposição ou limite, via democracia, apresenta argumentos falaciosos, pois:

[...] a criança adotada pelos casais estéreis vem no lugar da criança que eles poderiam ter tido se uma deficiência física não tivesse atingido pelo menos um deles. Isto não vale para o casal homossexual já que, neste caso específico, não é uma deficiência que os afeta, mas outra coisa: o fato de serem do mesmo sexo [...] (DUFOUR, 2008, p. 65).

Como o autor indica, o real da diferença sexual mostra-se quando, mesmo depois do direito ser contemplado, para que a criança a ser adotada exista, é preciso de uma mulher e de um homem para concebê-la. Condição essa que não pode ser deixada de lado mesmo que se faça adaptações em laboratórios.

Logo, não é uma questão de direito, é uma questão de fato: neste ponto, os casais heterossexuais e os casais homossexuais nunca vão ser iguais. Mesmo na igualdade, há impossível. A consequência parece indefensável: a criança que o casal homossexual não puder ter, ele deverá buscá-la ali onde essa condição (a existência de dois sexos) foi satisfeita) (DUFOUR, 2008, p. 66).

Isso permitiria não se referir à condição sexuada a que estamos sujeitos, oportunidade produzida pela técnica⁴⁷.

⁴⁷ Dufour (2008) cita uma pesquisa sobre reprodução *in vitro* publicada no jornal *Le Monde* de 2006 (não foi possível localizá-la pela internet): “Por exemplo, acaba-se de descobrir que doravante é possível transformar células-tronco retiradas da medula óssea em espermatozoides. O que significa que será possível produzir, a pedido, gametas machos ou fêmeas a partir de células-tronco de um indivíduo, seja qual for o seu sexo. Um dos pais homossexuais poderá, portanto, pelo tempo da reprodução na proveta, mudar de sexo: o homem poderá reproduzir gametas fêmeas (ovócitos) e a mulher poderá produzir gametas machos (espermatozoides). Dessa maneira, um casal homossexual poderá ter filhos partilhando o

Junto à negação da diferença sexual coloca-se a negação da diferença geracional. Nesse sentido, uma situação que não é difícil vermos nos noticiários é pedir à mãe de um dos membros do casal que gere em sua barriga o filho que, por algum motivo, não podem gerar. A avó gera o neto que também será um pouco seu filho, mas com o esperma do genro. A criança será filha e um pouco irmã de mãe que pode ter participado com os óvulos, é um pedacinho de cada! Contudo, para os *sujeitos democráticos* “[...] um sujeito neutro, ‘angélico’, autodeterminado, autônomo, capaz de ser à sua guisa homem ou mulher, até mesmo, contanto que isso ocorra de maneira ‘*clean*’ numa proveta, parceiro sexual dos pais ou dos filhos” (p. 68); não seria estranho se feito pelo bem da família.

Um dos sintomas da negação da diferença geracional é o aumento de crimes sexuais contra as crianças. Há o argumento de que esse fenômeno não seria real, no entanto teria maior visibilidade agora. Contudo, essa também pode ser entendida como uma situação marcante de nosso tempo, o qual, com seus visíveis progressos educativos, sociais e políticos está longe de acabar com o problema.

Escolher o parceiro sexual na outra geração destrói dois tipos de amor: o amor sexual e o amor por aquele que é de outra geração, esses são o amor materno ou paterno, e o amor filial.

No amor pelo outro do outro sexo, [...] posso escolher quem eu quero – e até alguém do mesmo sexo que eu. No amor pelo outro da outra geração, [...] não escolho o outro, ele me cabe. Com efeito, não escolho nem meus pais, nem meus filhos (o que a eugenia técnica gostaria bem de mudar) (DUFOUR, 2008, p. 71).

Nessas duas formas o amor é afetado pelas práticas modernas que não reconheceriam mais a diferença irreduzível em relação aos outros. Junto à diferença sexual, que é cada vez mais apagada em favor de uma mescla ou anseio individual pela igualdade, vai a

DNA dos pais do mesmo sexo. Logo, não terei mais que reconhecer a existência do outro (do outro sexo) já que o outro poderá ser o mesmo que eu”(p. 67).

diferença entre as gerações⁴⁸. Em todas essas situações que envolvem a diferença sexual e a diferença entre as gerações Dufour (2008) aponta um “[...] desabamento pós-moderno das duas referências simbólicas fundadoras pelas quais se regravava a nodulação edipiana [...]” (p. 72) e que estão no cerne do processo civilizacional.

Há uma falta de limites nas reivindicações desses sujeitos que não aceitam renunciar parte de seu gozo na castração, pois embora possa haver má vontade (normalmente não se consente de bom grado a castração, sempre houve e haverá pessoas querendo o que não podem ter), era notório que tais pretensões deviam ser abandonadas.

Ora, hoje, eles usufruem de uma escuta incondicional, quando não é de um incentivo tácito. Primeiramente por parte dos órgãos de informação que exibem sem cessar esse desejo proibido e que a isso incitam assim aqueles que podiam não pensar nisso. Em seguida, por parte dos meios de comunicação que veem no direito à escolha do sexo uma reivindicação altamente democrática embora até faça com que os sujeitos se percam em demandas impossíveis (DUFOUT, 2008, p. 72-73).

Essa seria uma maneira de entreter as massas no sistema democrático dando ouvidos aos seus desejos e reivindicações diversas para que não se impliquem na política que lhes caberia fazer. O ego é elevado ao nível político e destaca as pequenas minorias que desenvolvem um “[...] “discurso de legitimação, de direito e de reivindicação do gozo; o ideal de uma justiça distributiva ultrapassa o campo do bem para infiltrar o do gozo”” (HERRADA, 2007, *apud* BERNARDINO; KUPFER, 2008, p. 675).

Enquanto algumas balizas tornam-se indistintas, instala-se uma nova barbárie que aumenta “[...] de acordo com a desarticulação da relação com o outro” (p. 75). E quais são as consequências de tal democracia para a autoridade?

⁴⁸ Nas palavras de Dufour (2008): “Aliás, vários relatos bem inteligentes dos processos de que acabo de falar mostram a ausência total de sentimento de culpa dos acusados que se entregam a esse tipo de práticas” (p. 71). Os processos que o autor cita é o de *Outreau*, cidade francesa, em que dezessete pessoas foram acusadas de pedofilia em 2004; e o de *Saint-Omer* – 2006, outra cidade francesa em que sete adultos foram acusados de pedofilia contra 10 crianças, o curioso é que são todos da mesma família, inclusive a avó de 61 anos.

3 A Autoridade

As crianças não podem derrubar a autoridade educacional, como se estivessem sob a opressão de uma maioria adulta – embora mesmo esse absurdo tratamento das crianças como uma minoria oprimida carente de libertação tenha sido efetivamente submetido a prova na prática da educação moderna.

Hannah Arendt

3.1 Perspectiva arendtiana

O que foi a autoridade? É assim que Arendt (1972) abre o seu texto para retomar os fundamentos de algo considerado por ela apagado no mundo moderno. Isso porque não poderíamos mais recorrer às experiências autênticas, e comuns a todos, em que a autoridade apareça em destaque. O próprio termo já não seria por si mesmo evidente e compreensível.

Assim como constata outros autores, em sua hipótese, o problema da autoridade faz parte de uma crise política, em sua ordem e natureza, que se manifestou desde o começo do século XX com a ascensão de movimentos políticos que pretendiam substituir o sistema partidário com um rompimento quase geral de várias formas de autoridades tradicionais. É uma crise que mostra a sua profundidade com o seu sintoma mais significativo: atingir áreas consideradas pré-políticas como a educação e o ensino.

A autoridade em seu sentido mais direto sempre foi aceita nessas áreas justamente pela necessidades das crianças não ficarem desamparadas, assim como por necessidades políticas em relação à continuidade do mundo, da civilização. Das duas maneiras a autoridade supõe que os recém-chegados por nascimento sejam “[...] guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros” (ARENDT, 1972, p. 128).

O fato dessa autoridade chamada por Arendt (1972) de pré-política, por conduzir as relações entre adultos e crianças, “[...] não ser mais segura significa que todas as antigas e reputadas metáforas e modelos para as relações autoritárias perderam sua plausibilidade” (p. 128). Prática ou teoricamente, não poderíamos mais saber o que a autoridade é devido a nossa distância de exemplos concretos e da tradição.

Na perspectiva arendtiana, a autoridade sempre exige obediência, e, por isso, é confundida com formas de violência e de poder, no entanto, exclui a coerção externa e o uso da força, pois onde é usada a força fracassou a autoridade. Ela também não é compatível com a persuasão que pressupõe igualdade e argumentação, pois se há argumentos a autoridade é suspensa. “Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica” (ARENDT, 1972, p. 129).

Assim sendo, a autoridade é definida tanto em contraposição ao uso da força quanto à argumentação. Sua especificidade não está na razão comum ou no poder daquele que manda. A relação de autoridade baseia-se na hierarquia em que o que manda e o que obedece reconhecem a legitimidade dos lugares onde estão.

Ora, não é essa a condição da criança em relação aos adultos que se ocupam dela? Um lugar para ela e outro para aquele que a acolhe no laço estruturante da educação que em sua forma objetiva é temporário? O caso é que se tornou corrente considerar qualquer forma de hierarquia opressiva. Partindo de relações de todo tipo entre os adultos, essa ideia foi estendida à relação entre adultos e crianças sem considerar, por vezes, as suas particularidades⁴⁹. O que era para, inicialmente, proteger os filhos dos abusos dos pais, tocado pela ideia de emancipação, acabou por, em parte, supor uma autonomia para infância colocando-a mercê de si mesma.

Arendt (1972) também rebateu o argumento de Aristóteles que recorre à natureza (pouca idade) para justificar que os mais novos deveriam ser *governados* pelos mais velhos. Ela enfatiza que tal relação é essencialmente educacional, ainda que existisse um treinamento pelos governantes atuais para com aqueles que assumirão seus lugares mais tarde. E, ainda se houvesse alguma forma de governo aí envolvida, seria diversa das formas políticas “[...] não apenas por ser limitado ao tempo e ao seu designio, como por se dar entre pessoas que são potencialmente iguais” (p. 160).

Ou seja, poderia haver ensino sobre o governo, mas não governo em si, porque essa relação estaria fadada a desaparecer com o tempo quando as crianças crescessem e

⁴⁹ “Historicamente, podemos dizer que a perda de autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição. Dentre a tradição, a religião e a autoridade [...], a autoridade se mostrou o elemento mais estável” (ARENDT, 1972, p. 130).

estivessem em condição de igualdade para exercer a política com os adultos que as educaram, pois no

[...] âmbito político tratamos unicamente com adultos que ultrapassaram a idade da educação propriamente dita, e a política, ou o direito de participar da condução dos negócios públicos, começa precisamente onde termina a educação (ARENDT, 1972, p. 160).

A educação faz parte do momento em que os mais novos estão sendo preparados para o mundo público, por isso não podem ainda ser admitidos na política como iguais aos mais velhos. Dessa maneira, na educação, a necessidade de autoridade é mais plausível e evidente do que em qualquer outro âmbito, mas não como algo político, pois é uma relação temporária⁵⁰. Arendt (1972) ainda explica que é comum acreditar que Aristóteles definiu primeiramente o homem como ser político, dotado de razão e de fala, mas isso é apenas num contexto político, o que, além de tudo, teve caráter utópico.

Outro sentido da palavra autoridade vem do verbo *augere*, aumentar. Derivada de *auctoritas*, a autoridade ou os seus representantes aumentavam a fundação. A autoridade dos vivos era sempre derivada da fundação, e, diferente dos potestas, suas raízes estavam no passado que se fazia presente na cidade. Na oposição entre *auctores* e *artífices* Arendt (1972) deixa mais claro a autoridade de que trata, os segundos são os que efetivamente constroem ao passo que *auctor* refere-se a *autor*, é o que inspirou a obra e está representado nela. O autor é o que tem a autoria da construção.

Essa relação pode parecer de imediato uma configuração de poder, no entanto, aqueles que detinham a autoridade davam o conselho que não poderia ser ignorado sem risco, pois as vontades e ações estavam sujeitas a enganos e erros, e por isso, precisavam do acréscimo da assembleia de anciões. Esse mero conselho não tinha a forma de ordem ou coerção externa para ter validade. Ao invés de uma ordem hierárquica na forma de pirâmide com a autoridade no topo, era como se ela se estendesse pelas “[...]”

⁵⁰ Arendt (1972) afirma que a autoridade só pode assumir caráter um educacional, no sentido político, se os antepassados forem tomados como exemplos de grandeza para a geração presente. Foi o caso dos romanos. “Sempre que o modelo de educação através da autoridade, sem essa convicção fundamental, foi sobreposto ao reino da política (e isso sucedeu não poucas vezes, sendo ainda um esteio da argumentação conservadora), serviu basicamente para obscurecer pretensões reais ou ambiciosas ao poder, e fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar” (p. 161).

profundezas de um passado terreno” (p. 166). Nesse contexto político, em que o passado era transmitido via tradição, os que testemunhavam os fundamentos o engrandeciam com sua autoridade.

3.1.1 Liberalismo versus conservadorismo

Quando vemos lamento ou comemoração em torno da autoridade, normalmente de um lado estão aqueles que a veem extinta, e de outro, aqueles que, apoiando o progresso, acham que todas as formas de autoridade devem ser banidas em favor da liberdade. Contudo, na maioria das vezes, em ambos os lados não se sabe direito o que a autoridade é, ou foi, e o seu lugar na educação.

Uma maneira de mostrar como o conceito de autoridade foi deformado em nosso tempo é o fato de que ele pode ser ignorado sob o pressuposto de que “[...] as distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de ‘definir seus termos’” (ARENDT, 1972, p. 132). Nesse caso, cada um poderia fazer o que quisesse de algo que tem uma origem e um fundamento, como se fosse possível ser apenas coerente dentro de uma terminologia privada e própria (ARENDT, 1972).

Arendt (1972) compara esse suposto direito com a opinião própria, ela explica que se as distinções não têm importância nos assuntos humanos, não se considera o que conforme a metafísica tradicional era chamado de alteridade (*alteritas*). Essa ideia evidencia-se com os escritores liberais e conservadores tratando da autoridade e da liberdade na política no século XIX omitindo a diferença de princípios entre

[...] a restrição da liberdade em regimes autoritários, a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras, e a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana a qual somente visam os regimes totalitários, por seus diversos métodos de condicionamento (p. 133).

O escritor liberal preocupa-se, sobretudo, com a liberdade, tem a convicção de que o poder corrompe e que para o progresso ser constante é preciso que haja a perda de poder, sem importar a sua origem.

Contudo, esse problema pode ser mais esclarecido com a distinção entre a tirania e governo autoritário: num deles o governo é feito de acordo com o arbítrio e interesses do tirano, no outro, o governo é limitado por leis. No caso do governo autoritário, a autoridade é uma força externa e superior ao seu próprio poder, é dessa fonte externa que transcende a política e de onde deriva a autoridade com a sua legitimidade em relação a qual seu poder é confirmado.

Coloca-se, então, um paralelo entre o escritor liberal e o conservador:

Ali onde o escritor liberal vê um progresso essencialmente assegurado em direção à liberdade, apenas temporariamente interrompido por algumas forças sombrias do passado, o conservador vê um processo de ruína que começou com o definhamento da autoridade, de tal modo que a liberdade, após perder as limitações restritivas que protegiam seus limites, se desguarnece, indefesa e fadada a ser destruída (ARENDT, 1972, p. 134).

Arendt (1972) garante que dificilmente encontraríamos uma escola de pensamento político para a qual a ideia de liberdade não fosse central, e sintetiza a discussão indicando que o liberalismo mede o refluxo da liberdade enquanto que o conservadorismo mede o refluxo da autoridade. Ambos podem denominar de totalitarismo o resultado final do processo. E, embora cada um desses pontos de vista seja relevante, lembremos do *direito de opinião* tão difundido na atualidade, pois é importante falar o que se pensa; é notável o desaparecimento das autoridades tradicionais no mundo moderno, como se bastasse escolher um lado, conservador ou liberal, para justificar uma ideia de progresso ou de decadência.

As afirmações conflitantes de um e de outro lado, se observadas com imparcialidade, demonstram que estamos “[...] de fato em confronto com um simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade no mundo moderno” (ARENDT, 1972, p. 138). Não é à toa que a opinião pública oscila entre o liberalismo e o conservadorismo, indo de um a outro extremo, sem conhecer os fundamentos do que apoia ou não, na maioria das vezes⁵¹.

⁵¹ “O liberalismo e o conservadorismo nasceram nesse clima de opinião pública violentamente oscilante, e ligam-se um ao outro, não apenas porque cada um deles perderia a sua própria essência sem a presença

A incapacidade de distinguir atesta que certas noções, antes claras em seus fundamentos e distinções, perderam a sua nitidez sem, contudo, perderem totalmente a sua relevância teórica e prática. É o que acontece quando a autoridade é tomada de forma simplista, pois se ela faz com que as pessoas obedeçam assim como a violência, então poderiam ser a mesma coisa. Eis a confusão entre totalitarismo e estrutura autoritária, entretanto, a violência nunca pode substituir a autoridade, e, mesmo assim, percebemos simulacros desse tipo por toda parte.

3.2 A autoridade parental

A figura do pai e seu status sofreram profundas mudanças sociais, e, embora isso possa ser entendido como declínio de uma função subjetiva em alguns meios *psis*, podemos também compreender como o declínio do sistema patriarcal com a evolução do direito, principalmente a partir do século XIX.

Para um breve resumo a respeito, certos pontos são importantes. De acordo com Lebrun (2004), em 1874, na França, conforme lei sobre a mortalidade infantil, o pai poderia ser responsabilizado pela morte de seu filho. Neste mesmo ano as autoridades públicas, em circunstâncias consideradas por elas abusivas, colocaram-se como substitutas de sua autoridade. Em 1889, a lei tem tal implicação sobre a paternidade que o pai poderia ser considerado indigno de exercer a sua autoridade. No ano de 1898 é anunciada uma lei sobre os possíveis maus tratos que o patriarca poderia infligir aos filhos.

Já no século XX, em 1935, a correção paterna é suprimida (LEBRUN, 2004; ROUDINESCO 2001), no ano de 1955, por sua vez, as análises serológicas permitiam provar a não-paternidade⁵². Em 1970, é suprimida a expressão *chefe de família* e “[...] a

de oponente no campo da teoria e da ideologia, mas também por se preocuparem ambos fundamentalmente com a restauração, seja da liberdade, da autoridade ou do relacionamento entre ambas, à sua posição tradicional. É nesse sentido que eles formam duas faces da mesma moeda, exatamente como suas ideologias progresso-ou-decadência correspondem às duas direções possíveis do processo histórico como tal; caso admitamos, como ambos o fazem, que existe algo de semelhante a um processo histórico com uma direção definível e um fim predizível, obviamente ele nos pode conduzir somente ao paraíso ou ao inferno” (ARENDT, 1972, p. 138).

⁵² No final do século XX a ciência vai substituir a palavra fundava o laço de filiação. Lebrun (2004) esclarece que na base do laço de filiação, a comunhão de sangue como aporte de parentesco é de certo modo enganosa, pois na maior parte das vezes ela está baseada em realidades biológicas, ao passo que a sociedade humana, de forma variada, dava-se o direito de reconhecê-la ou não, modelar, configurar,

própria noção de poder paterno é definitivamente eliminada da lei” (ROUDINESCO, 2001, p. 104). O pai passa a dividir o poder sobre o filho com a mãe e a família torna-se co-parental.

Lebrun (2004), por sua vez, destaca dois efeitos da co-parentalidade: o primeiro é o desaparecimento do conceito de autoridade em conveniência do conceito de responsabilidade, marcando a dissolução da perspectiva de não-igualdade que organizava as relações entre pai e mãe na sociedade, e deixa explícito que os deveres dos pais sobrepõem-se aos seus poderes, os quais diminuem frente aos direitos das crianças; o segundo efeito é uma inversão de situação que assegura uma ascendência de fato, se não ainda de direito, em proveito da mãe, consequentemente declínio do pai. O primeiro ponto é o que nos interessa.

3.2.1 A criança como sujeito de direitos

Embora tenhamos iniciado o tema da autoridade parental com referências estrangeiras não há dissonância com o Brasil, são questões e posições que funcionam como tendências, mas ainda assim podemos fazer algumas considerações mais específicas. Podemos começar pela distinção entre criança pobre e rica no Brasil República. A rica foi alvo de políticas da família e da educação. A pobre foi estigmatizada, era o *menor*, objeto de controle social. A promulgação do *Código de Menores* em 1927 foi a primeira legislação brasileira específica para a infância e as leis de menores surgem vinculadas ao paradoxo de simultaneamente satisfazer o discurso de piedade assistencial e as exigências de ordem e controle (CIRINO, 2001).

Após fazer um breve panorama sobre as leis para a infância anteriores a 1960, Cirino (2001) indica que só nessa década o Estado tornou-se interventor e responsável pela proteção e assistência à infância abandonada em situação de risco no Brasil, reflexo de

desfigurar ou até obliterá-la e estabelecer uma configuração de parentesco onde não havia vínculo sanguíneo. Em outras palavras “[...] o que é específico do direito da filiação é o que se fundamenta não tanto no biológico quanto no simbólico” (LEBRUN, 2004, p.24). Em Roudinesco (2003) localizamos a mesma posição. A autora mostra que a paternidade natural não tinha significação no direito romano e que a filiação biológica não era considerada caso não fosse seguida da palavra. Contudo é evidente que a partir dos progressos tecnológicos, as novas disposições jurídicas, sob a influência das ciências biológicas, consentiram em decifrar o enigma da paternidade alegando o pai biológico como o pai verdadeiro. Dessa forma, preconiza-se a paternidade fundada no genitor.

mudanças em outros países. Essa postura, influência da *Declaração Universal dos Direitos da Criança*⁵³ (1959) que faz série com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos e Direitos da Mulher*, veio com uma intensa mobilização que envolveu o jurídico, movimentos sociais e políticas públicas, culminando em 1990 na aprovação do Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA. Seus destinatários não eram mais os *menores*, mas todas as crianças e adolescentes.

Incorporando os princípios da nova *Constituição do Brasil* (1988), o Estatuto deixou integralmente sem efeito as leis que dispunham sobre a política nacional do bem-estar do menor e sobre o Código de Menores, rompendo com a tradição latino-americana, ao substituir a chamada doutrina da *situação irregular* pela doutrina da *proteção integral* (CIRINO, 2001, p. 35).

A doutrina defendida na Convenção Internacional dos Direitos da Criança (1989), organizada pela ONU, pode ser tomada como um divisor de águas na condição jurídica da infância. Tendo a *Declaração Universal dos Direitos da Criança* como antecedente direto, a *proteção integral* estabelece um novo paradigma em que há um sujeito pleno no campo da infância e adolescência (CIRINO, 2001).

Ela afirma o princípio do *melhor interesse da criança*, esses devem ser sobrepostos aos de outras pessoas ou instituições, constituindo-se de regras próprias e distintas das gerais, ainda que não opostas a elas. Dessa forma, as crianças e adolescentes podem encontrar instrumentos legais para garantir a sua cidadania, com plenos direitos, além de ser considerada a sua condição peculiar de pessoa em desenvolvimento, a partir da perspectiva cronológica (criança até doze anos incompletos e adolescente de doze a dezoito, arts. 6, 15, 71).

Há, ainda, o direito de liberdade de expressão e de opinião, a palavra da criança passa a ser valorizada e até definidora em situações que concernem à sua vida, como estabelecido no art. 28 ao indicar que a criança ou o adolescente, sempre que possível, dever ser previamente ouvido e sua opinião devidamente considerada.

⁵³ O autor sugere brevemente que os direitos estabelecidos em Declarações antes de refletirem obrigações para os Estados são princípios com afirmações de caráter meramente morais sem obrigações específicas.

A sua palavra torna-se parte fundamental no encaminhamento de processos que envolvem seus interesses como, por exemplo, casos de tutela e de adoção. E, para isso, foi necessário criar condições adaptando procedimentos para garantir a manifestação autêntica das crianças em suas opiniões e dúvidas.

Embora o ECA tenha representado um avanço sócio jurídico sem precedentes em relação à proteção das crianças e adolescentes, que se tornam *prioridade absoluta* da família e Estado, esses direitos ainda são violados e mal interpretados em sua leitura e amplitude. Surgem novas formas de exclusão e segregação que impedem a plenitude de direitos proposta no discurso.

Gavarini (2009) também nos mostra consequências da interpretação simplista da criança como sujeito de direitos, mas enfatizando como se modificaram as formas de lidar com ela e a transformação de sua figura no discurso social, além do jurídico. Ela identificou as mutações de lugar e de estatuto que a criança sofreu na contemporaneidade num período relativamente curto⁵⁴ no qual caracteriza a relação entre adultos e crianças como *paixão*.

Ela esclarece que em francês, seu idioma, a palavra *paixão* tem um duplo sentido: remete tanto ao amor exacerbado, quanto ao sacrifício, e se colocou esse significante quando assistia à passeata *Marcha Branca* que protestava contra uma série de crimes que tiveram crianças como vítimas de pedofilia e violência.

Essas passeatas, nas quais se misturam adultos, militantes, profissionais e famílias acompanhadas com crianças, são forma impressionantes de procissões de jovens mártires. As pessoas desfilam nas cidades, em silêncio e vestidas de branco. Aqui vemos o sentido sacrificial da paixão na tradição cristã [...] Na oportunidade, a mídia não poupou detalhes do sacrifício das crianças mártires e abusadas (GAVARINI, 2009, s/n).

Embora use a palavra *compaixão*, esse episódio é bastante ilustrativo da lei do bem-estar caracterizada por Julien (2000)⁵⁵. A opinião pública, mobilizada pelos meios de

⁵⁴ Últimos quarenta anos, sendo que o artigo foi publicado em 2009.

⁵⁵ Primeiro capítulo deste trabalho.

comunicação de massas, volta-se para a vítima de algo por meio do *pathos* da compaixão e do terror. A palavra paixão representa bem a ideia dos efeitos extremos, amor e ódio, que se projetam com um clima de drama sobre as crianças e a infância.

A paixão também está presente no entusiasmo pedagógico e educativo, uma espécie de amor que passou a organizar de novos laços educativos desde o interior da família até outras esferas sociais. Isso de forma que se “[...] tradicionalmente o matrimônio fundava uma família, atualmente, é a criança que ‘faz’ a família” (GAVARINI, 2009, s/n). A infância passa a ser considerada como um período determinante em relação às desigualdades de origem, sejam elas genéticas, culturais ou sociais.

Os efeitos dessa paixão produziram a *criança rei* e as *crianças todo poderosas*. Para Gavarini (2009) elas não são mais levadas em conta hoje do que antes, embora o mito da *Criança* (LAJONQUIÈRE, 2010) fomente avanços sociais em alguns aspectos. Porém, hoje as próprias crianças conseguem ter uma representação de seu estatuto social. Frente a isso a legitimidade dos pais e educadores não é mais dada de início, passa a ser contratual nas relações educativas.

A autora aponta que nas últimas três décadas, a criança, ainda que um bebê, foi considerada pessoa no discurso social assim que reconhecidas cientificamente as suas competências e interações precoces com os pais.

A ideia sobre os determinantes na primeira infância de um sujeito fortemente construído pelos saberes científicos acompanha a representação social insistente da ideia do traumatismo fundada na vulgata *psy*, mais ou menos fiel à noção psicanalítica de trauma, alimentando uma crença coletiva em que tudo está em jogo nos primeiros três anos de vida (GAVARINI, 2009, s/n).

E, embora nesse momento já se suponha um sujeito e a ele se confira direitos, a criança é mais do que nunca falada e nomeada pelos pais. Outra modificação em relação à infância diz respeito aos maus tratos, conforme Gavarini (2009) há mais propensão a afirmá-los atualmente dizendo que a criança é mal tratada e não amada pelos familiares. A autora indica ainda que as crianças estão saindo da dominação dos adultos que representavam modelos educativos considerados autoritários e repressivos. As normas

não são mais tão disciplinares ou arbitrárias e é nesse sentido, que poderíamos compreender a libertação e emancipação das crianças.

Como já vimos, no código civil francês a autoridade é definida por um artigo que determina os direitos e deveres dos pais como finalidade do interesse da criança e anuncia como novo dever “[...] associar a criança nas decisões que lhes concernem diretamente segundo a idade e o grau de maturidade” (GAVARINI, 2009, s/n). Dessa forma, não só em caso de separação dos pais a criança seria consultada, mas também em relação à sua educação, por exemplo.

O foco vai além das necessidades para promulgar *o interesse da criança*, o que de certo modo, desloca a filosofia do direito “[...] do chamado à responsabilidade dos adultos perante as necessidades de uma criança, à ideia de uma dívida virtual do adulto para com a criança (GAVARINI, 2009, s/n).

Nessas mudanças há um remanejamento na forma de lidar com as crianças, com seus corpos⁵⁶, com a palavra que se direciona a elas, e como não poderia deixar de ser a forma de exercer a autoridade também muda. Esse não é um movimento linear, mas algo dialético e ambivalente que acontece num clima de respeito e passionalidade (GAVARINI, 2009).

3.2.2 A ideia de abuso na relação educativa

Esse remanejamento traz consigo a ideia de abuso na relação educativa num sentido mais amplo que o sexual. E, embora os maus tratos não tenham deixado de existir⁵⁷ a ação parental passou a ser considerada perigosa.

Gavarini (2009)⁵⁸ estudou como surgiu o *reconhecimento* coletivo de que a criança poderia sofrer maus tratos dos adultos, em particular de seus pais. O neologismo

⁵⁶ “Porém, apesar da dita evolução pedagógica, certos pais persistem manifestamente no desenvolvimento de práticas educativas julgadas inadequadas. Eles são freqüentemente interpelados pelas instituições por serem disfuncionais: pais que maltratam, inadequados, inaptos, pais que devem ser sustentados e apoiados no exercício da mesmíssima *parentalidade*. Outros pais, sem dúvida a maioria, estão tomados na crença que fazem o correto, eles investem na Criança num registro narcísico, colocando-a sob o império do *Eu Ideal*” (GAVARINI, 2009, p. s/n).

⁵⁷ Gavarini (2009) afirma que não foi possível afirmar que eles aumentaram.

referente a essa situação, *maltretance* — que ficaria como que *maltratamento* em português, possibilitou considerar como violentas práticas que até certo momento tinham passado despercebidas ou eram consideradas secretas na família.

Até a posição de autoridade dos adultos pode ser considerada abusiva, independente da intenção, se mostrar ascendência sobre as crianças conforme a assimetria de lugares e estatutos sociais. Nesse sentido seria abuso não consultar as crianças a respeito de decisões a serem tomadas, não dizer (toda) a verdade entre outras situações.

Gavarini (2009) tem a hipótese de que o abuso torna-se um novo modo de subjetivação, uma forma de pensar o outro. O adulto é o ativo na cena sendo que um dos efeitos dessa situação é sempre pensar que os sofrimentos das crianças estejam relacionados a abusos dos mais próximos⁵⁹. O paradoxo está em que isso aconteça numa família em que os pais, assim como vários especialistas, estão voltados para as crianças para garantir o seu bem-estar.

Para a autora, antes de corresponder a um aumento real de violência, essa situação mostra que as relações entre as gerações na família contemporânea não é tão harmônica como se pensa. Embora haja maior paridade entre os pais, isso não elimina os conflitos entre as gerações, e, ainda que a família seja descrita atualmente como uma pequena democracia em que há negociação e debate num clima asséptico, os fatos resistem à ideia de auto-regulação (GAVARINI).

Essa noção simplista de abuso, tão presente hoje em vários meios educativos, distancia-nos das descobertas freudianas sobre a infância com seus conflitos e sexualidade. É o que podemos observar também quanto à autoridade na família, pois ao contrário do que as ideologias liberais defendem, pode haver mais um desamparo do que liberdade.

⁵⁸ L.Gavarini et F.Petitot, *La fabrique de l'enfant maltraité, un nouveau regard sur l'enfant et la famille*, Eres, 1998.

⁵⁹ “Participando deste clima de suspeita generalizada, escutamos cada vez mais dizer que há crianças que abusam de outras crianças. Em certas escolas, escutamos inclusive que há crianças pedófilas, abusivas e estupradoras. Trata-se de todo um remodelamento da norma comportamental adulta respeito das crianças, em particular, no que tange ao corpo e à sexualidade. No entanto, o mais bizarro, é que, paulatinamente, novas normas regem as interações entre as crianças. Os jogos de recreação, por exemplo, onde os meninos pequenos levantam a saia das meninas passam a ser percebidos sob o registro da dominação masculina. Um ponto de vista feminista afirma se tratar de uma incipiente afirmação da virilidade. Ele deveria ser condenado como abuso de um sexo sobre o outro?” (GAVARINI, 2009, p. s/n).

Na concepção de Gavarini (2009) estaríamos a caminho de pensar que a família corresponde apenas a um conjunto de competências educativas e parentais cabíveis a qualquer um desejoso de ter um filho, independente de outros fatores. Isso nos distanciaria, portanto, da concepção estruturalista de parentesco organizada como instância sexual e simbólica que fundamenta, desde o nascimento da criança, os interditos e prescrições referentes à diferença das gerações e dos sexos. É uma imagem asséptica de família

[...] uma figura anti-freudiana onde o sexual tange só respeito ao *pathos*. Trata-se de uma família que estaria alicerçada em laços eletivos e morais, nos quais o valor do consentimento é central, e não na regulação simbólica da questão sexual, com tudo o que isso implica na relação entre os homens e as mulheres, pais e mães, filhos, filhas, crianças, em lugares e com funções diferentes... (s/n).

3.2.3 Mundo da Criança

A criança idealizada na família democrática, que se auto regula, e é emancipada da autoridade dos adultos, poderia viver bem no mundo da criança, lugar em que elas fariam as coisas do seu jeito e resolveriam os conflitos por si mesmas. O século XXI parece se aproximar da ilha do *Senhor das Moscas*⁶⁰ com a alteridade, verticalidade das relações e diferença de posições apagadas como numa sociedade de irmãos. Porém, o “[...] que para uma criança só pode ser um sonho ambicioso da pré-adolescência é terror de desamparo para os pequeninos” (BERNARDINO, 2011, s/p).

A ideia de mundo das crianças é constante de várias formas e em vários meios, no entanto, é contraditória ao passo que a nossa condição humana supõe que o mais novo

⁶⁰ O filme *O senhor das moscas*, foi adaptado para o cinema a partir do livro de mesmo nome escrito por William Goldin, 1954.

[...] apenas pelo fato de ter chegado ao mundo algum tempo depois da nossa vez, deve primeiramente ser *formado* como ser humano irrepetível assim como nós o fomos, ou seja, alguém que deve poder adquirir de forma assimétrica – e apenas porque tão somente aqueles que já estão no mundo há mais tempo lhe podem transmitir – uma marca de pertença à genealogia humana, isto é, uma posição subjetiva no campo da palavra em comum (BATISTA, 2012, p. 16).

Os adultos são transmissores do inconsciente, dos traços simbólicos que podem humanizar, e, é impossível fazer isso por si mesmo. Pelo fato de não haver um *pequeno adulto*, é preciso que esse *infans* — aquele que não fala, seja falado pelos outros no jogo da linguagem (BATISTA, 2012). Isso faz parte do estrutural que não pode ser evitado, uma geração educa a outra, já a maneira como isso se dá é a contingência de cada época, e aí aparece a crise, que embora tenha um pouco de nossa época, também tem um pouco de estrutura, atestando a “[...] a impossibilidade de se formatar a diferença que se aninha no seio da transmissão psíquica entre as gerações” (LAJONQUIÈRE, 2012, p. 12). Essa impossibilidade, como propõe Lajonquière (2012), não pode ser superada por propostas inovadoras. “Toda e qualquer educação [...] não pode não estar em crise” (p. 12), pois é a crise que a torna possível.

Podemos acompanhar a argumentação de Arendt (1972) sobre a crise na educação para discutir esses pontos, ela indica que numa crise⁶¹ os sentidos comuns desaparecem ou não respondem mais a algo com juízo. No mundo moderno, além da falta do senso comum, o imperativo do individualismo leva cada um a escolher o seu próprio sentido numa gama de possibilidades⁶². Porém, a crise não é colocada como uma catástrofe, ao contrário é como uma oportunidade que oblitera preconceitos e dilacera fachadas ao permitir explorar o fundamento da questão que foi posta a nu. No caso da educação a sua essência é a natalidade, ou seja, o fato de novos seres nascerem em nosso mundo já velho (ARENDT, 1972).

⁶¹ Arendt (1972) localiza nos EUA a forma mais recorrente da crise na educação. Ela parte dos impasses do sistema de ensino norte-americano da década de 1950 e indica que nesse país a educação tem um papel distinto e politicamente mais relevante do que em outros lugares. E, embora especifique, ela deixa claro que esse não é um problema localizado, mas geral.

⁶² “Em toda crise, é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós. A falência do bom senso aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento” (ARENDT, 1972, p. 227).

Tomando os Estados Unidos da América como ponto de partida para as suas colocações, Arendt (1972) assinala que o lema *Novus Ordo Seclorum* — Uma Nova Ordem Secular, impresso nas notas de dólar, significa a “[...] fundação de um novo contra o antigo” (ARENDT, 1972, p. 224). E, o entusiasmo pelo que é novo não poderia deixar isenta a educação. O *phatos* do novo, anterior ao século XVIII, somente conseguiu desenvolver-se conceitual e politicamente nesse momento.

Todavia em que consiste o *phatos* do novo e no que ele é relevante para a nossa discussão? Arendt (1972) coloca-o como um ideal educacional impregnado e influenciado por Rousseau em que a educação torna-se um instrumento da política e a atividade política é concebida como uma forma de educar.

Daí partem concepções baseadas em ideias de constante renovação, melhoramento, substituição do velho pelo novo, ao passo que a tradição e os saberes que a compõe são rechaçados diante de um suposto progresso com reformas e teorias inéditas⁶³. Assim, nessas utopias políticas, a educação é pensada como possibilidade de iniciar um mundo novo com os mais novos. Grave equívoco, pois:

[...] ao invés de juntar-se aos seus iguais, assumindo o esforço de persuasão e correndo o risco do fracasso, há a intervenção ditatorial, baseada na absoluta superioridade do adulto, e a tentativa de produzir o novo como um *fait accompli*, isto é, como se o novo já existisse (ARENDT, 1972, p. 225).

Conforme Arendt (1972), esses movimentos de configurações revolucionárias tirânicas tomavam as crianças de seus pais e as doutrinavam, o que não é nem educação, nem política. Criar uma nova ordem política com o auxílio da educação prefiguraria banir todos os que fossem mais velhos do novo Estado a ser fundado, algo inconcebível já que as crianças sozinhas, caso pudessem manter-se, teriam que começar do zero, e não dar continuidade a algo ou fundar o novo. A continuidade já supõe o apossamento de

⁶³ Batista (2012) nos alerta também do risco de irromper no *pathos* do velho em que a simples volta ao passado seria o outro modo de resolver os problemas. Numa dinâmica harmônica: “O presente moderno deveria, pois, poder comportar a tradição e também a inovação sem que a primeira se fossilizasse, tornando-se estéril; e sem que a segunda se automatizasse, tornando-se insubsistente” (p. 30).

algo anteriormente dado. E, da perspectiva dos mais novos, o que os mais velhos fazem de novo é sempre velho.

É até difícil pensar em algo totalmente novo, pois normalmente, o avanço se dá pela retomada e essa é uma condição própria do humano em suas gerações, própria do sujeito a ser constituído no outro que já estava ali antes dele. A novidade está no mal entendido da transmissão de uma geração para outra e não numa suposta política com os mais novos ou na fabulosa extinção dos mais velhos. Esse tipo de proposta, como Arendt (1972) esclarece, embora não sejam novas, estão tomando algumas formas em nosso tempo sob o ideal da educação progressista.

Outro aspecto da educação influenciada pelos *phatos* do novo são os efeitos da ideia de *igualdade*. É mais do que uma igualdade social, além da democracia igualitária, está aí embutido um direito tomado de maneira a apagar ou igualar o quanto for possível as diferenças entre adultos e crianças, criando um nivelamento que não poderia deixar de ser consumado sem pretender sabotar a autoridade (ARENDT, 1972).

Esse é um indício da crise educacional, que conforme Arendt (1972), expressa-se no *mundo da criança*. É como se houvesse uma sociedade formada por elas, cidadãos autônomos, que deveríamos permitir que governassem sozinhas e apenas auxiliar.

A autoridade que diz às crianças individualmente o que fazer e o que não fazer repousa no próprio grupo de crianças – e isso, entre outras consequências, gera uma situação em que o adulto se acha impotente ante a criança individual e sem contanto com ela (p. 230).

Nessa sociedade o adulto teria apenas a função acessória de evitar qualquer dano que, por acaso, as crianças poderiam trazer a si, além de incentivar que façam aquilo que lhes agrada. Não haveria nenhum tipo de conflito, seja entre as crianças, seja entre elas e os adultos. E, também, as relações e o fato de que pessoas de diferentes idades vivem juntas seria suspenso ou ignorado em certo ponto. É o prazer de se livrar da alteridade junto a dor de ter de se virar sozinho (BERNARDINO, 2011).

Como não bastasse tal incoerência, o mundo das crianças seria concebido como um pacífico e democrático grupo. No entanto, se existisse, provavelmente a situação seria a seguinte:

Quanto à criança no grupo, sua situação, naturalmente, é bem pior que antes. A autoridade de um grupo, mesmo que este seja um grupo de crianças, é sempre consideravelmente mais forte e tirânica do que a mais severa autoridade de um indivíduo isolado. Se olharmos do ponto de vista de uma criança individual, as chances desta de se rebelar ou fazer qualquer coisa por conta própria são praticamente nulas; ela não se encontra mais em uma luta bem desigual com uma pessoa que, é verdade, tem absoluta superioridade sobre ela, mas no combate a quem pode, no entanto, contar com a solidariedade das demais crianças, isto é, de sua própria classe; em vez disso encontra-se na posição, por definição irremediável, de uma minoria de um em confronto com a absoluta maioria dos outros (ARENDT, 1972, p. 230).

Portanto, a suposta emancipação em relação à autoridade dos adultos não levaria exatamente à liberdade, mas à tirania da maioria. E, mais grave ainda é que nesse contexto as crianças teriam sido, de certo, modo exiladas do mundo dos adultos para esse outro, supostamente, criado por elas próprias, e, portanto melhor, no qual não haveria chance de se rebelar, argumentar ou “[...] escapar para nenhum outro mundo por lhes ter sido barrado o mundo dos adultos” (ARENDT, 1972, p. 231).

Sob o pretexto de respeitar o seu mundo, os mais novos teriam sido automaticamente excluídos do mundo dos mais velhos para serem artificialmente mantidos no seu, sendo que a diferença entre adultos e crianças nunca foi de mundo, e nem poderá ser, a não ser que sejam tratadas como “extraterrestres”⁶⁴.

Artificial porque ao mesmo tempo em que extingue o relacionamento entre novos e velhos, distorce o fato de que, nesse sentido, a infância é uma fase temporária e aquele que nasce entre nós será educado para tornar-se adulto. Esse laço pode ter várias

⁶⁴ Do extraterrestre “[...] nada queremos saber, tão só mantê-los a uma ótima distância que, ao mesmo tempo, permita-nos adorá-lo, sonhá-lo, como também fugirmos dele caso lhe ocorra aproximar-se um pouco mais de nós” (LAJONQUIÈRE, 2010, p. 206).

configurações e a criança, em estado de vir a ser, é constituída no vínculo com os outros e na sociedade da qual faz parte. Esse é o seu contingente, não há como sustentar um mundo próprio para ela, ou fora do mundo já velho dos adultos.

Arendt (1972) ressalta que essa primeira educação deveria acontecer sob a segurança do privado, porém, no *social*, com a indistinção do público e do privado, a educação tende a não dispor mais dessa proteção e da gradativa entrada no público.

Ocorre, porém, exatamente a mesma destruição do espaço vivo real toda vez que se tenta fazer das próprias crianças uma espécie de mundo. Entre esses grupos de iguais surge então uma espécie de vida pública, e, sem levar absolutamente em conta o fato de que esta não é uma vida pública real e de que toda a empresa é de certa forma uma fraude, permanece o fato de que as crianças – isto é, seres humanos em processo de formação, porém ainda não acabados – são assim forçadas a se expor à luz da existência pública (ARENDT, 1972, p. 236).

Além da simulação do mundo das crianças, existe a tentativa de *aperfeiçoar* o que é considerado antigo em relação à educação e que não leva em conta uma natureza da criança e suas necessidades. “‘O Século da Criança’, como podemos lembrar, iria emancipar a criança e liberá-la dos padrões originários de um mundo adulto” (ARENDT, 1972, p. 237). Considerando-se que tomar a criança como um adulto em miniatura era o erro a ser corrigido, para uma educação melhor e mais adequada, a solução seria deixar a infância seguir com a sua autonomia.

Com as transformações da família, inclusive pelo direito, os últimos a serem contemplados com a emancipação ao público foram as crianças. Contudo, embora a intenção tenha sido o almejado bem estar, os pequenos não têm condições estruturais para ocupar um lugar legítimo nele, tampouco poderiam

[...] derrubar a autoridade educacional, como se estivessem sob a opressão de uma maioria adulta – embora mesmo esse absurdo tratamento das crianças como uma minoria oprimida carente de

libertação tenha sido efetivamente submetido a prova na prática da educação moderna (ARENDT, 1972, p. 240).

De sua maneira, Arendt (1972) toma a autoridade como aspecto inerente à educação em conflito com a contingência que a contemporaneidade nos coloca com a “[...] intrusão na esfera pré-política, em que a autoridade parecia ser ditada pela própria natureza e independer de todas as mudanças históricas e condições políticas” (p. 241). É nesse sentido que a autora fala de um conservadorismo inerente à educação:

[...] em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora; ela deve preservar essa novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionário que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição (p. 243).

Ou ainda:

Se a autoridade tem ainda um sentido, é porque os que a exercem autorizam os que virão depois deles a empreender por sua vez alguma coisa de novo, isto é, de imprevisto, e que a ideia de um horizonte de expectativa não se torne caduca pelo fato do desabamento das grandes filosofias da história totalizantes; ela orienta a ação, dá-lhe um sentido, mas não faz de seu fim um enigma resolvido (ALLONES, 2006 apud LERUDE, 2009, p. 17).

Assim sendo, o impasse da educação em meio às modas educacionais e revolucionárias está em nossa postura face ao passado num mundo que não é mais regido pela tradição, e, no entanto, não pode abrir dela na educação. A desresponsabilização seria a expressão mais clara de que os adultos também não sabem bem o que fazer e como agir. É como se declarassem: “Vocês devem tentar entender isso do jeito que puderem; em todo caso, vocês não tem o direito de exigir satisfações. Somos inocentes, lavamos as nossas mãos por vocês” (ARENDT, 1972, p. 242). Lajonquière (2010) chama de novo *infanticídio simbólico* essa omissão em relação aos pequenos.

A insistência atual na bondade democrática e no amor dos adultos, propulsora de um sem número de direitos d' A-Criança, longe de indicar o reconhecimento da necessária *implicação* adulta na vida na *polis* com esses seres pequenos que chegam ao mundo depois de nós, creio que indica, ao contrário, nossa *recusa* em manter aberto o interrogante que ela sempre instala: Como chegar a estar seguros de algo e falar disso a uma criança? (p. 199).

Seguindo a linha arendtiana, a proposta não é um restabelecimento das antigas formas de educação ou autoridade, mas sim discriminar o que cabe a cada âmbito separando a educação da política e da vida pública, para aplicar a ela o conceito de autoridade que lhe convém e não serve à política. Dessa forma, fica claro que não é o caso de educar adultos, tratar as crianças como se fossem maduras ou ainda separar os pequenos dos mais velhos como se “[...] a infância fosse um estado humano autônomo, capaz de viver por suas próprias leis” (ARENDT, 1972, p. 246).

Arendt (1972) reconhece que não há um limite específico sobre quando uma criança torna-se adulto, mas ressalta que a educação precisa ter uma previsão de término, e esse fim é quando não há mais a intenção de introduzir a criança no mundo. A esse respeito, ela defende que não podemos abrir mão, e nem delegar a uma ciência, a relação entre adultos e crianças, é algo próprio a nós fazer. Também não devemos deixá-las com os seus próprios recursos expulsando-as de nosso mundo.

Nessa dinâmica a autoridade faz parte da transmissão de um mundo comum graças a sua força ligadora de uma geração à outra, de experiências que podem criar outras novas experiências. É uma dupla orientação tanto em direção a nossos predecessores quanto aos nossos sucessores. Começar implica em começar a continuar, pois o começo não é absoluto, tem uma história (LERUDE, 2009).

4 “Sujeitos de direitos”, mas não políticos

[...] uma das dimensões constitutivas de nossa atualidade é a tentativa de tratar em termos jurídicos todos os problemas da cidade. Dito de outra forma, é o primado do jurídico em relação aos outros discursos que nos determinam

Roland Chemama

4.1 O mito totêmico

A psicanálise nos oferece outra ideia de autoridade. *Totem e Tabu* foi escrito para ser um livro de antropologia, mas acabou por apresentar uma perspectiva de política e de autoridade diferente da que opera na família democrática. Nele Freud (1912-13 [1974]) nos conta sobre um grupo vivendo no sistema de horda em que todos eram submissos a um chefe que gozava de todas as mulheres.

Os que estavam sem mulheres, para terem acesso a elas, rebelaram-se e o assassinaram, comeram o seu cadáver, como se fazia com os inimigos para se apoderar de seu poder, e mesmo que o odiassem em silêncio, com esse ato, deram provas públicas de seu amor e admiração (LAJONQUIÈRE, 2010). Entretanto, após o ato de violência coletiva, eles arrependeram-se e criaram uma nova ordem social para organizá-los. Ela impôs a exogamia, isto é, a renúncia às mulheres do clã (o interdito de incesto) e o totemismo, proibição do assassinato do totem, um substituto daquele que tornara-se então o pai morto.

E o que significava para Freud essa rebelião? Por que um mito? A autoridade do chefe foi suprimida depois de seu assassinato? A sociedade que foi estabelecida depois da morte do tirano responde a essas questões.

Todos viviam sujeitos à lei do tirano, era uma estrutura com uma única organização vertical já que o chefe era opressor, mas também protetor, e, por isso se permitia a todos os privilégios. Os demais eram indiferenciados porque o seu assujeitamento também correspondia a uma irresponsabilidade absoluta, bastava obedecer para ser poupado da ira e da morte (KEHL, 2002).

Se a proteção uns dos outros e dos perigos externos estava garantida (e era confortável), foi o não direito ao prazer que motivou a rebelião contra o chefe gozador. Os que não

tinham mulheres perceberam que juntos seriam mais fortes que o tirano, e, unidos, fizeram o que individualmente não seria possível. Seguido do assassinato, veio o banquete, e, depois a culpa, o remorso mostrava a ambivalência em relação à figura do todo poderoso.

Após a morte do tirano, os que eram submissos sentiram-se ameaçados diante daquilo que antes eram impotentes para realizar e agora precisavam proibir a si mesmos, era a perspectiva de um gozo sem limites. A solução não foi permitir todo o gozo, mas inventar uma maneira de barrá-lo. Com o remorso e a consciência de culpa, a admiração à potência do chefe converte-se psiquicamente em obediência retrospectiva e os que não tinham mulheres tornam-se irmãos na proibição que se auto impuseram de não possuir aquelas que se tornaram suas mães e irmãs (LAJONQUIÈRE, 2010).

Essa é a interdição comum encontrada na maioria das civilizações que atestam a renúncia ao excesso de gozo e mostram a distância entre a horda com a lei do mais forte, na qual os indivíduos são indiferenciados, e outras formas de organização social em que se responde pelos atos.

Na rebelião contra o macho tirano há uma teoria de poder democrático centrada em três imperativos: um ato fundador (o crime), a necessidade de uma lei (punição) e a renúncia ao despotismo da tirania patriárquica (encarnada no pai da horda selvagem)⁶⁵ (ROUDINESCO; PLON, 1998). Instaurada essa sociedade pela abolição do despotismo paterno, os filhos fazem o pai presente com a sua valorização em forma de lei quando decidem combinar entre si autorizando-se a matá-lo e restauram a sua autoridade de forma simbólica.

A insubmissão ao tirano é um “ato de palavra” que os irmãos terão que sustentar, falando uns com os outros, eternamente na política (KEHL, 2002; LAJONQUIÈRE, 2010). E, assim, deixam de fazer parte de uma massa indiferenciada de filhos para tornarem-se irmãos sujeitos à diferença e ao conflito. A lei de renúncia ao gozo dessa nova ordem social não é imposta pelo lugar de exceção do pai, mas provém de um

⁶⁵ “A esses três imperativos correspondem, sempre segundo Freud, três estágios da história das sociedades e das religiões, três estágios também da evolução psíquica do sujeito. No período animista, o homem se atribui a onipotência e esta é então apenas um equivalente do narcisismo infantil. Na fase religiosa, delega seu poder aos deuses, como a seus pais no complexo de Édipo. Finalmente, na época científica ou espiritual, projeta-o sobre um *logos*, dissociando assim a razão de qualquer objeto fetiche” (ROUDINESCO, 2001, p. 82).

acordo coletivo “[...] até se estabelecer como limite inconsciente, portanto simbólico ao gozo absoluto” (KEHL, 2002, p. 42). Prescinde da vontade do pai morto para justificar-se na necessidade de manter a nova ordem estabelecida entre os irmãos (LAJONQUIÈRE, 2010).

Ganha-se em liberdade, mas a relação horizontal entre irmãos, sem a mediação do líder, é ameaçadora. Para que o pacto entre irmãos possa se manter, o pai é reinventado como uma referência simbólica na forma de seu Nome e continua organizando o conjunto de irmãos de fora de seu espaço e tempo (KEHL, 2002).

Na horda, a Lei de interdição do incesto, criada pela coletividade dos irmãos, não era inconsciente, afirmava-se com o tabu imposto ao grupo. A transgressão poderia ser punida de forma conhecida por todos. É aí que Kehl (2002) aponta a diferença da forma moderna de lidar com a Lei:

O sujeito de uma cultura regida por formações sociais estáveis – uma tribo ou uma comunidade tradicional – é, por um lado, menos livre que seus descendentes modernos e, por outro, menos comprometido subjetivamente com as consequências de seus atos. A diferença das condições que produzem o primitivo ou o neurótico reside no caráter mais ou menos coletivo das decisões e dos atos. [...] Quem decide o caráter criminoso de um ato é a coletividade (passada e presente) à qual pertencem os agentes sociais (p. 46-47).

O ato de assassinato teve autoria coletiva, assim, a passagem das culturas comunitárias às formas de organização sociais e individualistas nos mostra o “[...] protótipo do ‘indivíduo’, que se acredita soberano e autônomo em sua consciência e ação” (KEHL, 2002, p. 47). Ele se acredita, sozinho, autor de uma transgressão que só poderia ser levada a cabo em grupo, e, portanto, com responsabilidade coletiva no ato. Conforme Kehl (2002) a “[...] sua culpa tem a medida exata de sua ilusão de individualidade e autonomia” (p. 47).

O tirano diferenciava-se dos outros por sua onipotência, tinha todo o gozo. Depois do assassinato, os que antes eram submissos não tentaram diferenciar-se impondo o seu gozo particular (pelo menos não de imediato), mas fundaram uma lei que, fruto da razão ou do logos, do diálogo, conferia equidade a eles. Essa Lei, diferente dos códigos da

constituição de cada país, é universal e impõe a renúncia ao excesso de gozo presente nas sociedades humanas em forma de interdição. Ela autoriza-se por si mesma

[...] como vinda de Outro lugar, que delimita e legitima a existência social. Sua origem, ao contrário dos códigos legais e morais inventados pelas diferentes culturas e nações, não se situa na história e não tem autoria. É uma origem mítica (KEHL, 2002, p. 13).

Como humanos assumimos uma dívida simbólica com o reconhecimento dessa lei⁶⁶, com a linguagem que nos precede⁶⁷ e a orfandade de origem e destino numa aliança que é uma invenção. “Por isso, a fraternidade ou a solidariedade entre os irmãos é tão frágil que a qualquer momento a aliança, amarrada em torno de sua própria invenção, pode dar lugar ao retorno da *horda paterna* [...]” (LAJONQUIÈRE, 2010, p. 250).

O escrito freudiano sobre totem e tabu foi admitido posteriormente como mito por seu criador, o que muda de foco a sua importância⁶⁸.

Freud trazia assim ao mundo ocidental uma teoria antropológica da família e da sociedade fundada em dois elementos importantes: a culpa, a lei moral. E podemos deduzir daí a idéia, se quiserem freudiana, segundo a qual as condições da liberdade subjetiva e o exercício do desejo supõem sempre um conflito entre o um e o múltiplo, entre a autoridade e a contestação da autoridade, entre o universal e a diferença, mas que nunca se confundem com o gozo pulsional ilimitado [...] (ROUDINESCO, 2001, p. 85).

⁶⁶ “É uma dívida com os antepassados e com a coletividade a que pertencemos, seja ela representada por um país, uma cultura, uma religião ou uma classe social” (KEHL, 2002, p. 14).

⁶⁷ “A linguagem nos precede; as estruturas de parentesco, muito menos formalizadas na modernidade do que nas sociedades tribais descritas por Lévi-Strauss, determinam nossa pertinência simbólica a um lugar: os desejos e fantasias de nossos pais emprestam significados à nossa existência muito antes de nosso nascimento. Estes são os fundamentos do inconsciente como discurso do Outro, discurso inscrito em nós e no entanto inacessível à nossa consciência” (KEHL, 2002, p. 15).

⁶⁸ Em “[...] Moisés ele afirma, contrariamente ao que escrevera em *Totem e tabu*, que o estado original da sociedade não existe em lugar algum e que o crime não tem necessidade de ser realmente perpetrado: conta apenas o poder simbólico ligado a sua suposta origem. Interiorizado pela história coletiva, o estado original da sociedade o é também pela história, individual, do sujeito. E é assim que a tragédia edípica repete a horda, assim como a religião do filho (o cristianismo) recapitula a do pai (o judaísmo). Mas, para que essa repetição seja possível e que o crime seja punido pela confissão do desejo do culpado – ou da culpa real –, é preciso também que a origem seja impossível de alcançar” (ROUDINESCO, 2001, p. 84-85).

Se S. Freud renunciou a ideia de uma origem afirmando que a horda não existiu e não era uma verdade científica, criou uma versão mítica da origem do laço social e humano: “[...] talvez o único grande mito moderno, cuja força está no fato de implicar todos os membros das sociedades democráticas como co-autores da Lei [...] e da legitimação simbólica da autoridade” (KEHL, 2002, p. 41). Roudinesco (2001) explica que nesse sentido o assassinato do pai, enquanto condição necessária à família e à sociedade, só é possível se acompanhado da reconciliação dos filhos com a imagem dele.

Contudo, estabelecido o pacto, impõe-se o mal-estar, um antagonismo intransponível entre as exigências da civilização e as da pulsão já que fica pressuposto o regulamento dos relacionamentos humanos e a renúncia ao instinto. O poder do indivíduo é substituído pelo poder da comunidade, a liberdade torna-se restrita, mas também não deixa que ninguém seja vítima da força bruta do outro. Os preceitos do tabu constituem assim o primeiro direito (FREUD, 1930 [2010]).

Existe, então, um conflito entre o homem e a civilização, pois a “[...] liberdade individual não é um bem cultural” (FREUD, 1930 [2010], p. 57). Embora grande parte dos esforços humanos busque o equilíbrio que proporcione a felicidade entre o indivíduo e o grupo em que ele está, esse é um conflito insolúvel já que a renúncia instintual pressupõe justamente a não satisfação dos instintos. É uma frustração cultural dominante nos vínculos sociais e também a “[...] causa da hostilidade que todas as culturas têm que combater” (FREUD, 1930 [2010], p. 60).

Diante disso, Freud (1930 [2010]) indica um elogio do estilo de vida dos primitivos, um apelo de retorno ao natural quando se esquece do aspecto protetor da civilização. Nessa ambivalência entre proteção e liberdade, a organização social e coercitiva mostra “[...] seu estatuto de compromisso precário: o homem não pode viver plenamente feliz nela, mas não consegue sobreviver sem ela” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 491), é uma situação antagônica; para ter segurança a obtenção do prazer fica em segundo plano.

Freud (1930 [2010]) adverte que “[...] nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição” (p. 31). Esse programa imposto pelo princípio de prazer, embora irrealizável, não é possível abandonar. A felicidade é um problema da economia libidinal do indivíduo, não há um consenso para todos. O homem não consegue ser feliz, ainda que na civilização moderna com todo o progresso técnico e

científico, porque tem que fazer renúncias para viver em sociedade. É o princípio de prazer submetido à realidade.

Voltando à questão do direito vinculado aos preceitos do tabu, percebemos que ele implicou deveres e política no caso dos irmãos adultos que respondiam por seus atos, mas que ressonância isso poderia ter para as crianças numa época em que elas têm tantos direitos, inclusive o de dar a sua palavra, mas também são rodeadas de adultos que nem sempre estão implicados em sua educação, seja para a sua proteção, seja para limitar o seu gozo?

4.2 O direito e a responsabilidade

Em nossa época as crianças, deixaram de ser objetos para, reconhecida a sua humanidade, tornarem-se sujeitos de direitos. Até aí é difícil achar quem faça oposição, o problema é a leitura que se pode ter desse novo lugar conferido aos pequenos, assim como a forma que os mais velhos se colocam perante eles.

A começar pelas discussões sobre a maioridade penal, que têm como foco os adolescentes e não as crianças, seria como se essas já se caracterizassem por uma falta de responsabilidade frente à lei jurídica e social. Em caso de ato infracional, a criança estará sujeita a medidas específicas de proteção, cuja aplicação e gestão é dos Conselhos Tutelares e não de órbita jurídica. Fica estabelecido, portanto, que a capacidade de assumir juridicamente a responsabilidade individual por seus atos começa a partir dos doze anos (CIRINO, 2001).

“Se do ponto de vista penal, a criança é inimputável, no âmbito do Direito Civil, ela é considerada ‘absolutamente incapaz de exercer pessoalmente os atos da vida civil’ (CC, art. 5)” (CIRINO, 2001, p. 39). Desse modo, não pode fazer coisas como vender ou comprar algo, casar-se, viajar sem autorização, seu compromisso com a palavra é colocado em dúvida e a sua assinatura ainda não vale. Embora a criança tenha direitos, não pode exercê-los diretamente, deve ser representada por aqueles que têm o dever e competência para protegê-la.

Embora não seja responsável pelos seus atos para afeitos penais e civis, as crianças não ficam isentas de suas consequências. Elas têm alguma responsabilidade, então? O mito

totêmico, tomado como fundamento do laço social, responde que sim. Ele proclama que todos são culpáveis pelo ato coletivo que nos filia à organização social.

A nossa herança cultural é a culpa, patologia fundamental do sujeito e *pathos* da responsabilidade expressa cotidianamente no “[...] sinto-me responsável por não sei o quê” ⁶⁹ (CIRINO, 2001, p. 41). A responsabilidade em psicanálise remete ao que Freud mostra para Dora levando-a a perceber a sua participação no que configura a sua queixa.

Ao visar o contrário da adaptação, a responsabilidade em psicanálise tem um sentido oposto à responsabilidade legal; trata-se, antes, de uma responsabilidade face à estrutura, ou seja, o consentimento à determinação da cadeia significante e ao objeto que causa o sujeito. Por isso, se a criança, como qualquer sujeito, não puder responder pelo que diz e pelo que faz não existe nenhuma possibilidade para a prática analítica (CIRINO, 2001, p. 41).

Conforme uma máxima de Lacan⁷⁰, sempre somos responsáveis por nossa posição de sujeitos, o que suscita a relação entre liberdade e determinismo significante, que não pode ser confundido com o livre arbítrio.

A responsabilidade também pode ser tomada como modo de escolha, eleição como decisão do desejo ao invés de impotência. O sujeito é sempre responsável pelo seu desejo inconsciente e isso aparece em suas palavras, atos e sintomas, fora do super-eu. Dessa forma o sujeito é herói de seu destino, herói porque não pode ser traído, não há maneira de traí-lo justamente por sua responsabilidade absoluta (BROSSE, 1994 *apud* CIRINO, 2001).

A criança ainda diferencia-se do adulto com o seu gozo. Ela ainda não dispõe do ato sexual, o seu gozo é masturbatório e assume diversas formas em sua configuração perverso-polimorfa, como destacada por Freud (1905 [1966]):

⁶⁹ “Por essa íntima relação com a responsabilidade, a culpa acaba constituindo-se em uma pré-condição da prática analítica” (CIRINO, 2001, p. 41)

⁷⁰ Em “a ciência e a verdade”.

É instrutivo que a criança, sob a influência da sedução, possa tornar-se perversa polimorfa e ser induzida a todas as transgressões possíveis. Isso mostra que traz em sua disposição a aptidão para elas; por isso sua execução encontra pouca resistência, já que, conforme a idade da criança, os diques anímicos contra os excessos sexuais - a vergonha, o asco e a moral - ainda não foram erigidos ou estão em processo de construção (p. 115-116).

Essa disposição polimorfa é frisada como infantil justamente porque ainda não teve tempo e oportunidade para tomar forma. As pulsões parciais das crianças as impulsionam a gostar de chupar, de se exhibir, de olhar, ter atividade anal e sadomasoquista, tudo sempre além das condições corriqueiras no trato com seus corpos. O mito do *paraíso dos amores infantis* é destruído por S. Freud ao dizer que

[...] a criança é um ser de gozo, cruel, inteligente e bárbaro, que se entrega a toda sorte de experiências sexuais, às quais renunciará ao se transformar em adulto. No que concerne a esse aspecto, a sexualidade infantil não conhece lei nem proibição, e leva em conta, para se satisfazer, todos os objetos e todos os alvos possíveis (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 772).

Freud (1905 [1966]) descreve as pulsões parciais como independentes e anárquicas, pois ainda não estão organizadas e situadas em torno da genitalidade, não apresentam esse fim, mesmo que busquem prazer no próprio corpo ou no corpo do outro. Contudo, esse é “[...] um *traço* de perversão que se diferencia da *estrutura* perversa, pois a criança não se submete, como o perverso, a argumentos ou objetos fixos, a condições absolutas para o gozo. Ela circula, é ‘poli’” (CIRINO, 2001, p. 59). Dessa maneira, não pode responsabilizar-se por seu gozo, é ingênua, ignora-o ou torna-se uma vítima.

Cirino (2001) indica como a característica mais nítida da sexualidade infantil a sua condição de auto-erotismo, pois a criança dirige-se primordialmente ao seu próprio corpo como objeto e não para o corpo do outro. Conforme o autor há aí uma ilusão de autossuficiência ainda que ela dependa do outro real para sobreviver, devido à sua fragilidade biológica, mas também do Outro onde está a sua anterioridade lógica e desejante que a torna humana.

Em confronto com as perspectivas desenvolvimentistas, para a psicanálise a criança é “[...] *à part entière*, termo que indica que ela não deve ser tomada como ser em formação, mas como ser já formado, igualável ao adulto em estrutura” (VOLTOLINI, 2011). O que acontece no processo de maturidade parcial é justamente a perda de parte desse gozo infantil e não somente aquisições como se pensa. É contestada, portanto, a ideia de que o adulto resultou de um processo de aperfeiçoamento da criança.

Sobre a sexualidade infantil, Freud (1905 [1966]) destaca que na infância, embora essa seja encoberta pela amnésia e lembranças fragmentadas ou incompreensíveis, nós já tínhamos vivacidade para expressar sentimentos⁷¹, e acredita que em “[...] nenhuma outra época da vida a capacidade de recepção e reprodução é maior do que justamente nos anos da infância” (FREUD, 1905 [1966], p. 106).

Quanto ao ato, a criança ainda não dispõe de meios econômicos e jurídicos para sustentá-los, é alienada aos outros que criaram leis e têm deveres de proteção. Ela mesma não participou dessas leis, tampouco tem deveres a cumprir, ainda é *infans*, não fala e não age por si.

4.3 O *infans* e a palavra

Infans é aquele que ainda não dispõe da palavra, cria *sapiens*⁷², é uma “[...] indeterminação biológica muda” (LAJONQUIÈRE, 2010, p. 203). Na psicanálise *infans* remete ao inconsciente estruturado como uma linguagem e articulado à pulsão. O discurso do Outro faz o laço social, a criança nasce do desejo desse Outro, e, portanto, até certo tempo está alienada para se constituir como sujeito num processo dinâmico de alienação e separação.

A posição subjetiva que diferencia adulto e criança quanto à palavra é possível quando o mais velho toma como metáfora a impossibilidade dela responder no real a uma demanda adulta e educativa (LAJONQUIÈRE, 2004).

⁷¹ E “[...] até formulávamos frases que eram registradas pelos adultos como uma boa prova de discernimento e de uma capacidade incipiente de julgamento” (FREUD, 1905 [1966], p. 106).

⁷² O que é diferente de uma criança muda, aquela que não pode falar por uma deficiência congênita ou adquirida.

Esse giro de posição discursiva é a própria condição de possibilidade de que venha a ex/istir – existir fora de si – *um tempo de infância*, um tempo de espera a ser fruído por seres pequenos que, no entanto, sonham em serem grandes (LAJONQUIÈRE, 2004, p. 11).

O mundo adulto, no qual a criança é imersa, configura-se pela diferença sexual e pela política, o que ela não reconhece de início e que torna a infância como tempo de certa intransigência, pois não quer saber dessa falta de proporção sexual ou de suprimir seu gozo. E mesmo depois de sair dessa posição original o adulto guarda memória dela como o gozo de nada querer saber (LAJONQUIÈRE, 2004).

Dessa maneira, a noção de tempo em psicanálise distingue-se da ideia de desenvolvimento e evidencia uma distância temporal em relação à infância. Na estrutura psíquica o tempo não se limita à linearidade, ele é, também, retroativo. Em seu texto sobre o tempo lógico e a asserção da certeza antecipada, Lacan (1945 [2014]) propõe um sofisma⁷³ para mostrar a organização temporal a partir de articulações lógicas do sujeito.

Nessa modulação há o instante de olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir. O terceiro é o da asserção sobre si com a qual o sujeito conclui e decide um julgamento. Esse movimento relaciona-se à originalidade lógica do sujeito na “asserção subjetiva”. Ele exprime-se na forma pessoal do conhecimento e usa *eu* porque “[...] o julgamento que conclui o sofisma só pode ser efetuado pelo sujeito que formou sua asserção sobre si, e não pode sem reserva lhe ser imputado por qualquer outro [...]” (LACAN, 1945 [2014], p. 80).

Esse *eu* da asserção conclusiva isola-se, por um intervalo de tempo do outro e da relação de reciprocidade com ele, o “[...] movimento da gênese lógica do ‘eu’ por uma decantação de seu tempo lógico próprio é bastante paralelo a seu nascimento

⁷³ O Lacan (1945) pensa o problema a partir da situação colocada para três presos: “O diretor da prisão faz comparecer três detentos de sua escolha e lhes comunica o seguinte: ‘Por razões que não vos direi pelo momento, senhores, devo libertar um dentre vós. Para decidir qual, remeto a sorte a uma prova pela qual passareis, se estais de acordo’. [...] Será necessário ainda que sua conclusão seja fundada sobre motivos de lógica, e não somente de probabilidade. Para este efeito, é entendido que, desde que um dentre vós estará pronto a formular uma tal conclusão, ele transporá esta porta a fim de, tomado à parte, ser julgado pela sua resposta” (p. 70). Eles deveriam descobrir, entre brancos e pretos, que cor de cartão estava fixado em seus ombros fora do alcance direto do olhar, embora todos estivessem com discos brancos.

psicológico” (LACAN, 1945 [2014], p. 80). O julgamento assertivo manifesta-se por um ato e Lacan (1945 [2014]) destaca que conforme o pensamento moderno todo julgamento é um ato.

Para retomar as nossas referências arendtianas, podemos fazer um paralelo desse sujeito com o agente que se revela no discurso e na ação do plano político. É com palavras que acontece a inserção no mundo e “[...] essa inserção é como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (p. 219). A palavra, na acepção política (e não no simples fato de falar) não é imposta pela necessidade ou desencadeada pela utilidade, e, embora possa ser estimulada pela presença dos outros, não é condicionada por eles.

A ação⁷⁴, como início, corresponde ao nascimento, o discurso diz respeito à distinção e efetivação da pluralidade de alguém único entre iguais. Ação e discurso estão relacionados porque respondem quem é o recém-chegado. Contudo, o discurso é mais revelador do que os feitos e grande parte dos atos é realizado por ele, sem o qual, a ação perderia o seu caráter revelador assim como o seu sujeito. O discurso foi o modo de ação, por excelência, na política. A ação e o discurso permitiam que o ator fosse conhecido pelos outros, revelava quem ele era já que o discurso sem ação não iniciava algo novo e a ação sem discurso não revelava.

Embora a política tenha novas configurações na contemporaneidade e as crianças tenham direitos, a sua posição não deve ser confundida com o ato político, ainda que na democracia contemporânea, ou servir como desculpa para a irresponsabilidade ética perante os pequenos. As crianças agem dentro da perspectiva infantil e as suas teorias, com função de desconhecimento⁷⁵, demonstram isso. Elas ainda não abriram mão de

⁷⁴ “Agir [...], significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘conduzir’ e, finalmente, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*)” (ARENDT, 2014, p. 219).

⁷⁵ A diferença sexual é um enigma para as crianças, não está inscrita no inconsciente desde o início. O nascimento também faz suscitar teorias que remetem a soluções anatômicas sem considerar a diferença sexual e seus desdobramentos, o ato sexual é concebido como algo sádico, de subjugação e de crueldade. Essas teorias refletem a própria constituição em que está a criança nesse momento. No momento crítico de reconhecer a diferença sexual, a criança interrompe as suas investigações (CIRINO, 2001).

parte de seu gozo para a *pólis*⁷⁶. A posição em relação ao falo é outro momento que demonstra a sua condição peculiar:

Fala-‘se’ no Outro, dizemos, designando pelo Outro o próprio lugar que evoca o recurso à fala em toda relação onde ele intervém. Se ‘isto’ fala no Outro, que o sujeito o escute ou não com seus ouvidos, é que é lá que o sujeito, por uma anterioridade lógica a todo despertar do significado, encontra seu lugar significante. A descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender à custa de qual divisão (*Spaltung*) ele assim se constitui (LACAN, 1958 [2014], p. 266).

Assim, o falo, esclarecido em sua função, não é uma fantasia, um objeto ou um órgão. Conforme Lacan (1958 [2014]), Freud teve por referência o que o falo constituía para os antigos como significante ao designar significados com a sua presença. O falo instaurava uma condição de complementariedade com o significante no sujeito que não poderia designar o seu ser. Além disso, o falo como significante é a razão do desejo. Portanto, o fato dele ser um significante impõe ao sujeito que no lugar do Outro lhe tenha acesso.

Mas esse significante aí estando apenas velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, isto é, o outro no que ele é ele próprio sujeito dividido da *Spaltung* significante (p. 270).

Assim, se a mãe deseja o falo, a criança quer satisfazê-la sendo o falo e a divisão imanente ao desejo já se faz presente quando experimentada no desejo do Outro.

⁷⁶ Cirino (2001) indica que “[...] seu saber visa a desmentir (*Verleugnung*) a verdade da castração – limite das teorias sexuais infantis. Em outros termos, o complexo castração assinala o ponto em que essas teorias fracassam” (p. 61).

5 Considerações finais

A articulação do público e do privado arendtianos, pelo o *social*, foi fundamental para indicarmos as transformações políticas que incidiram sobre a família. Essas mutações permitiram que ela, de instituição privada e pré-política, assumisse ares democráticos.

O público e o privado são definidos por Arendt (2014) como entidades distintas e complementares. Essa dinâmica foi reconfigurada pelo *social* e a política passou a fazer parte de ambos os domínios tratando dos assuntos comuns da cidade, âmbito público e político, de modo econômico para a regulação do coletivo.

Além do público, o *social* absorveu também a unidade familiar. O privado perdeu o sentido negativo de privação da luz pública e adquiriu o sentido positivo de privacidade, no entanto, perdeu o seu aspecto de proteção. A noção de igualdade também é transformada nessa dinâmica, ao invés da igualdade entre pares no público, ela assemelha-se à igualdade do privado frente ao poder do chefe do lar e em relação às necessidades da vida que adquirem importância pública e política. Dessa forma, a intimidade, que não é o mesmo que privado, torna-se a esfera de fuga do mundo exterior para a subjetividade do indivíduo.

A possibilidade de ação é substituída pelo comportamento, a estatística torna-se um instrumento político, e, diferente do público, a sociedade não constitui um espaço-entre, que separa e relaciona os indivíduos pela sua singularidade. Ao invés disso, o coletivo torna-se uma massa, há uma simplificação que facilita a administração *para todos*. Caindo a noção de cidade em favor do *social* como modelo de governo, os interesses privados ocupam o lugar do comum. Sendo assim, o conceito de democracia é transformado, o coletivo retrai-se em favor do particular e surgem várias demandas que não têm como fundamento o bem comum.

Lebrun (2008) chama de “democratismo” querer impor a particularidade ao coletivo como se a subtração do gozo não precisasse mais ser aceita. A felicidade também aparece aí como um direito, e, portanto, é idealizada e reivindicada politicamente. Essa democracia que supõe a liberdade acima de outras formas de regulação social funciona conforme a lei generalizada do mercado.

No privado há uma clivagem, o conjugal torna-se mais íntimo e o parental mais público. Aos direitos dos filhos, além dos deveres dos pais, soma-se certa leitura do bem-estar, fundado no princípio de maior felicidade para o maior número de pessoas. Esse princípio é definido, em grande parte, em meio às oscilações da opinião pública, e a felicidade é a plena satisfação dos desejos.

A família que se delineia nesses moldes pode ser nomeada de contemporânea e surge a partir de 1960, sua marca distintiva é justamente a busca de satisfação e felicidade no privado. Dessa forma, a possibilidade de escolha pelos indivíduos transformou a ideia de instituição de norma pública, que se impõe aos indivíduos, em um pacto que designa um acordo privado entre particulares. Isso ganhou mais força após as instituições que associavam a felicidade individual ao bem-estar coletivo perderem crédito.

A tendência das relações conjugais com laços mais igualitários entre os adultos acabou por colocar-se também no laço de filiação. Dessa forma é suposta uma emancipação para as crianças, sobre as quais exercer a autoridade pode ser entendido como violência. A ideia de democracia, em sua forma mais radical, a respeito da família, afeta tanto a diferença sexual quanto a diferença geracional com a ideologia do *direito a* e o *tudo poder escolher*. A imagem é de indivíduos livres e iguais em todas as circunstâncias, e a reivindicação de igualdade de direitos é concebida como a tudo poder prover.

Tomando o conceito de autoridade arendtiano como referência, temos basicamente duas posições em relação a ele: o liberalismo e o conservadorismo. Eles baseiam-se na opinião pública preocupando-se fundamentalmente com a restauração da liberdade ou da autoridade, mas pouco compreendem a sua importância para a educação, e que nesse sentido o seu não exercício que é violento.

Arendt (1972) coloca esse ponto como o sintoma mais grave de nossa época, pois a autoridade na área pré-política, em que ela localiza a educação, sempre foi aceita como uma necessidade pela própria fragilidade dos mais novos; o que agora é questionado como se as crianças estivessem sob uma opressão adulta, como uma classe política a ser emancipada. A autoridade arendtiana tem a hierarquia como princípio, não é violenta ou argumentativa, há reconhecimento da legitimidade e disparidade de lugares, assim como responsabilidade pelos pequenos.

A ideia de família democrática e asséptica, como se ela fosse imune aos conflitos geracionais por sua política privada, ou pública, do bem-estar e da felicidade é contrária, por exemplo, à ideia de democracia forjada no mito totêmico. Esse contraponto nos ajuda a responder se as crianças são “sujeitos políticos” que podem se emancipar da autoridade dos adultos.

Em *Totem e tabu* (FREUD, 1912-13 [1974]) um ato coletivo deixa vago o lugar do gozo ilimitado e organiza o laço social fazendo que todos abram mão ocupá-lo. Essa é uma circunstância inaugurada e mantida por um ato de palavra estabelecido na coletividade e passível de ser sustentado com o artifício da política. Dessa forma, a renúncia ao gozo não foi instalada pelo lugar de exceção, mas, sim, pelo acordo coletivo, e disso resulta um mal-estar, pois, embora o acordo tenha trazido a segurança de que ninguém seria ultrajado pelo gozo do outro, também exige que se abra mão de uma parcela de gozo individual.

Na nossa sociedade há um empuxo na direção do gozo, todavia, o gozo pleno, assim como a sua total renúncia, não é possível. Mesmo que haja esse imperativo sob a forma de liberdade e autonomia individual, isso não seria possível para todos a não ser sob a forma de barbárie. Atualmente a castração, própria da constituição humana, é confundida com a privação, o que testemunha como cada momento histórico lida com ela. No nosso caso o gozo até parece um direito.

A felicidade, conforme citamos, remete a esse gozo perdido que, atualmente, confunde-se a problema político. Porém, como esclarece Freud (1930 [2010]), é uma questão de economia libidinal do indivíduo, não há um consenso a respeito dela que inclua a todos, mesmo em nossa civilização com todo o progresso técnico e científico.

A criança numa posição política, conforme certa interpretação de seus direitos, é uma contingência de nosso tempo que propõe o uso democrático da palavra abrangendo a todos, mas numa sociedade de consumo e de opiniões. Se a palavra da criança passa a ter um valor maior em nosso contexto, o mais importante é pensar como respondemos a ela e se os adultos sustentam uma posição de autoridade na diferença geracional. Pois, a condição de sujeito de direitos dos pequenos foi pensada pelos mais velhos.

E, se para Arendt (1972) a criança não pode participar da política porque a educação é pré-política e a política supõe um ator constituído que se revele na ação, para a

psicanálise a criança é *à part entière*, completa, mas age na perspectiva infantil. Assim, ela não é capaz de sustentar a ação e o discurso como membro da *pólis* porque ainda não foi chamada a responder pelos seus atos mesmo.

Referências bibliográficas⁷⁷

ARENDT, H. Que é autoridade? *In Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. A crise na educação. *In Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. As esferas pública e privada. *In A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2014.

BATISTA, D. E. **O declínio da transmissão na educação**: notas psicanalíticas. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.

BERNARDINO, L, M, F. Na sociedade de irmãos não há lugar para a fraternidade. *In*: COUTINHO, J. N. M. **Direito e psicanálise**: intersecções e interlocuções a partir de O Senhor das Moscas de William Golding. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011⁷⁸.

BERNARDINO, L, M, F; KUPFER, M, C, M. A criança como mestre do gozo da família atual: desdobramentos da "pesquisa de indicadores clínicos de risco para o desenvolvimento infantil". **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza , v. 8, n. 3, set. 2008 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000300005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 set. 2013.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Lei 8069/90 de 13/7/1990.

CECCARELLI, P. R. **Novas configurações familiares**: mitos e verdades. *In Jornal de Psicanálise, São Paulo*, 40(72): 89-102, jun. 2007.

CHEMAMA, R. A idéia de contrato na psicanálise. *In Elementos lacanianos para uma psicanálise no cotidiano*. Porto Alegre: CMC Editora, 2002.

⁷⁷ Optamos por registrar em primeiro lugar o ano original de publicação das obras seguido da edição consultada, se diferente, no final da referência.

⁷⁸ Apesar da referência completa aqui, usamos a versão cedida pela autora, por ocasião de uma disciplina, sem a numeração de páginas.

DUFOUR, D. R. **A arte de reduzir as cabeças.** Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. **O divino mercado.** A revolução cultural liberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In Obras completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1905 (1966).

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças. *In Obras completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1908 (1976).

_____. Totem e tabu. Alguns pontos de discordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos. *In Totem e tabu e outros trabalhos.* Rio de Janeiro: Imago, 1912-13 (1974).

_____. O mal-estar na civilização. *In O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1930 (2010).

GAVARINI, L. Novas normas e formas de laço familiar: a sexualidade na sombra. **Estilos clin.**, São Paulo, v. 13, n. 25, dez. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282008000200016&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 13 jul. 2010.

_____. A criança, sujeito de direitos e objeto de deveres. *In FORMACAO DE PROFISSIONAIS EA CRIANCA-Sujeito*, 7, 2008, São Paulo. **Proceedings online** ... Disponível em: Acesso em 13 de julho. 2010.

HOUAISS, A; VILLAR, M. S. **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

JULIEN, P. **Abandonarás teu pai e tua mãe.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

LACAN, J. **Os complexos familiares na formação do indivíduo**. Ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1938 (2008).

_____. Tempo lógico e a asserção de certeza antecipada – um novo sofisma. *In* **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1945 (2014).

_____. A significação do falo. . *In* **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1958 (2014).

LAJONQUIÈRE, L. O erro de renunciar à educação. *In* **Infância e Ilusão (Psico)Pedagógica**. Escritos de Psicanálise e Educação. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Apresentação. *In* FERRETTI, M.C.G. **O infantil: Lacan e a modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Figuras do infantil**. A psicanálise na vida cotidiana com as crianças. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Apresentação. *In* BATISTA, D. E. **O declínio da transmissão na educação: notas psicanalíticas**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.

LEBRUN, J. P. **Um mundo sem limite**. Ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

_____. **A perversão comum**. Viver junto sem o outro. Rio de Janeiro: Campos Matemático, 2008.

_____. **Clínica da Instituição**. O que a psicanálise contribui para a vida coletiva. Porto Alegre: CMC, 2009.

LERUDE, M. Mas o que é que constitui então a autoridade? *In*: **Adolescentes, sexo e morte**. Porto Alegre: CMC, 2009.

ROUDINESCO, E. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROUDINESCO, E; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SILVA, F. L. O mundo vazio: sobre a ausência da política no contexto contemporâneo. In **Maurício Tragtenberg**. Uma vida para as ciências humanas. Organizado por Doris Accioly e Silva & Sonia Alem Marrach. Araraquara: UNESP/FAPESP, 2001.

VOLTOLINI, R. Psicanálise e inclusão escolar: direito ou sintoma? **Estilos clin.**, São Paulo, v. 9, n. 16, jun. 2004. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282004000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 13 jul. 2012.

_____. Do contrato pedagógico ao ato analítico: contribuições à discussão da questão do mal-estar na educação. **Estilos clin.**, São Paulo, v. 6, n. 10, 2001. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282001000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 13 jul. 2012.

_____. **Psicanálise e educação**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.