

# O masculino em discussão (II)<sup>1</sup>

## *The masculine up for debate (II)*

---

Urias Arantes\*

### **Resumo**

A tese principal de Marcel Gauchet é que as transformações contemporâneas da masculinidade resultam de uma lógica profunda de igualdade que está agindo nas sociedades ocidentais desde o século XVIII. São propostos outros enfoques sobre as origens da dominação masculina e é discutida a caracterização da nova figura do poder como *materno*, isto é, um poder sem o poder de se representar.

**Palavras-chave:** Democracia. Masculinidade. Dominação masculina. Igualdade. Feminismos.

### **Abstract**

*The main thesis of Marcel Gauchet is that the contemporary transformations of masculinity result from a profound logic of equality that is acting in Western societies since the eighteenth century. Other approaches are proposed about the origins of masculine domination and the characterization of a new figure of power as motherly i.e., a power without the power to represent itself.*

**Keywords:** Democracy. Masculinity. Masculine domination. Equality. Feminisms.

---

<sup>1</sup> Este texto forma a segunda parte de *O masculino em discussão (I)* publicado no número anterior desta revista.

\* Psicanalista. Doutor em Filosofia pela Université Sorbonne Paris I, Paris, França.  
urias.arantes@gmail.com

*Le poète a toujours raison  
 Qui annonce la floraison  
 D'autres amours dans son royaume  
 Remets à l'endroit la chanson  
 Et déclare avec Aragon  
 La femme est l'avenir de l'homme*

JEAN FERRAT  
*La femme est l'avenir de l'homme* (1975)<sup>2</sup>

Os textos reunidos na *Le Débat* (maio-agosto, 2018) sob o título de *Le masculin en révolution*, utilizam um vocabulário marcado pela contribuição dos *gender studies* que se inspiram da teoria da *relação de objeto* da psicanálise inglesa. A psicanálise lacaniana prefere a expressão *différence sexuelle* (diferença sexual) no lugar de *gênero* (*gender*). Rapidamente, é possível afirmar que *gênero* implica um enfoque social (incluindo processos subjetivos) enquanto *diferença sexual* implica um interesse pela formação da subjetividade (que não se confunde com a individualidade). Os dois enfoques não são incompatíveis, pois sublinham aspectos diferentes que podem se cruzar. O ponto comum entre os dois é que a identidade sexual não está mais ancorada no órgão sexual: o sexo tende a se confundir com a sexualidade compreendida como conjunto de representações e de comportamentos separáveis de uma base natural. Esse é o sentido da substantivação das qualidades, *feminino* e *masculino* não se referem mais aos portadores de órgãos masculinos ou femininos – o que em princípio não apaga a corporeidade – mas à multiplicação de imagens e de funções eróticas e sociais do corpo. Indiscutivelmente a *perversão* é a regra; o resultado é a confusão dos espaços e modelos masculinos e femininos tradicionais. Essa confusão dos limites e fronteiras alimenta as resistências e a fúria dos conservadores das tradições.

O signo maior desse deslocamento, segundo Gauchet, aparece no novo modo de funcionamento da autoridade que, na ultracontemporaneidade, teria como modelo o princípio materno, após o declínio do pai e daquilo que ele representava na família e nas relações sociais tradicionais. O pai era uma representação e uma figura simbólica eficaz da autoridade, o que parece não acontecer com o modelo materno. A mudança de vocabulário surpreende: ao nível da autoridade simbólica, o feminino torna-se o materno, como se, na

<sup>2</sup> Ferrat retoma os versos de Aragon em *Le fou d'Elsa* (1963): “*L'avenir de l'homme est la femme*”. A inversão entre o sujeito e o predicado da frase dá outro peso a “*la femme*” e outra imagem a “*l'avenir de l'homme*”.

dimensão simbólica – isto é, na dimensão que organiza e dirige os imperativos sociais sem recurso à violência – o feminino fosse absorvido pelo materno.

Reformulemos as questões: por que um feminino liberado da maternidade obrigatória e do lugar de submissão das mulheres não pode erigir-se em princípio simbólico, aparecendo assim como um princípio sem eficácia? Ou melhor, por que uma nova autoridade “simbólica” exigiria, como modelo, a exclusão da maternidade? Não haveria aí os vestígios de uma nostalgia do tempo em que o falo representava e encarnava no pai o poder e a autoridade, uma nostalgia do tempo em que a autoridade tinha uma figura que as mulheres não podem representar? Os rudes combates feministas não teriam produzido outro efeito senão a exclusão da maternidade, ou melhor, a redução da maternidade a uma escolha individual? Seria inviável a sociedade que criou (ou está criando) um outro lugar para o feminino? Uma sociedade onde o poder não pode mais se representar como polo unificador?

## 1. A propósito da dominação masculina

Sobre as origens da dominação masculina, Gauchet critica Françoise Héritier porque ela não leva em conta o fator religioso. Gauchet e Héritier encontram a origem da dominação nos fundamentos da sociedade e do laço social: o primeiro encontra nesses fundamentos a direção de uma narrativa das transformações e das revoluções históricas; a segunda, o material para descrever a estrutura das relações entre os sexos. Para Gauchet, os eventos históricos são importantes na medida em que mostram o sentido e a lógica profunda que os organizam. Para Héritier, são os dados empíricos resultantes da observação antropológica que permitem a determinação das constantes e das invariantes. A metodologia empirista de Héritier, segundo Gauchet, impede-a de explicar a unidade, a identidade e a perpetuação do grupo, posto que suas análises não podem ultrapassar o nível explicativo das alianças e das filiações que estruturam a sociedade. Trata-se de um enfoque “materialista”, o que Héritier reconhece explicitamente. Gauchet lhe opõe um enfoque “idealista”: análise e reflexão sobre a lógica da igualdade e do individualismo que produz efeitos históricos. Independentemente do rótulo, pode-se afirmar que o enfoque francamente estruturalista de Françoise Héritier, em seguida aos trabalhos de Lévi-Strauss, se opõe ao enfoque que pode ser chamado de fenomenológico (um rótulo que Gauchet recusa!): seu projeto é “reconstruir uma grade de leitura da história que se faz apta a captar a conduta de nossas sociedades” (“*reconstruire*

*une grille de lecture de l'histoire en train de se faire en mesure de nous donner une prise sur la conduite de nos sociétés*") (GAUCHET, 2015, tradução é nossa).

Os estruturalismos não se preocupam explicitamente com a orientação da ação, Gauchet, ao contrário, procura esclarecer o trabalho e a lógica profunda do sentido dos fenômenos históricos, o que ilumina o presente e nos torna atores da história. Seu objeto é o ser-social, seu sentido, suas transformações, suas possibilidades e seus impasses. Desse ponto de vista, é mais apropriado confrontá-lo a Pierre Bourdieu. Se é difícil classificar o projeto de Gauchet como reformista ou conservador – ele se apresenta como socialista –, ele certamente não é revolucionário no sentido marxista, nem mesmo contestatário; Bourdieu teve como projeto a elaboração das bases teóricas de uma revolução que ele chama de simbólica. Note-se que Françoise Hérítier reconhece ter mudado de posição a respeito dos combates possíveis contra a dominação masculina entre os anos 1996 (*Masculin/Féminin, penser la différence*) e 2002, mudança sugerida já no novo subtítulo: *Masculin/Féminin II, dissoudre la hiérarchie* (“Masculino/feminino II, fazer desaparecer a hierarquia”).

Os ensaios de Hérítier e de Bourdieu não têm por objeto o fim ou o declínio da dominação masculina, os efeitos sobre o masculino e a masculinidade ou a herança patriarcal das transformações ultracontemporâneas. Trata-se para eles de compreender as origens e os modos de funcionamento social da dominação dos homens e do que essa dominação produziu e continua a produzir para as mulheres. O ensaio de Gauchet supõe os feminismos triunfantes e se interroga sobre o que acontece com o masculino não como consequência da revolução feminista, mas como efeito pouco estudado das transformações históricas profundas que também tornaram possíveis os feminismos e produziram o fim da masculinidade patriarcal. Do ponto de vista dos projetos de ação, Hérítier e Bourdieu fornecem armas, objetivos e fins aos feminismos ante a dominação masculina, enquanto Gauchet esclarece as questões que se apresentam, em particular a questão política, com o fim da dominação masculina, para o ser-social nas democracias ocidentais. Para tanto, Gauchet reconstrói do ponto de vista das transformações contemporâneas a gênese e os momentos fortes da dominação masculina, mas deixa de lado a relação com os avanços feministas. É aí que a confrontação parece interessante e útil. Pois ninguém parece contestar a existência de uma dominação masculina milenar, ninguém parece duvidar que essa dominação é contestada eficazmente pelo menos desde o fim do século XVIII, ninguém parece insensível à novidade dos fenômenos que sugerem uma transformação, provavelmente irreversível, do masculino e da masculinidade. As divergências começam a aparecer quando

se trata de articular e pensar tudo isso conjuntamente, sobretudo quando estão em pauta as origens da dominação masculina.

Para Gauchet, Hérítier não leva em conta o modelo religioso que organiza a sociedade e os processos de reprodução do grupo desde a origem. O modelo religioso implica a superioridade do invisível sobre o visível e a submissão da capacidade de reprodução das mulheres à potência superior dos homens de produzir a cultura, a unidade, a identidade e a perpetuação do grupo para além da reprodução da vida. A questão é então de saber se a apropriação da capacidade reprodutiva das mulheres pelos homens depende do interesse do grupo masculino, como pretende Hérítier, ou de uma exigência do grupo em sua totalidade. Vê-se assim claramente a diferença de posições, pois Gauchet coloca a dominação como um efeito da lógica de constituição do grupo visando, por cima da vida biológica, uma inscrição na “transcendência temporal” reunindo homens e mulheres. O que lhe permite sublinhar, aparte da dissimetria e da desigualdade milenares, o que homens e mulheres têm em comum: a desigualdade autoriza uma leitura igualitária fundada sobre a identidade de espécie no fundamento do ser-social. Não se trata de apropriação e dominação regidas por interesses particulares, mas de efeito necessário da lógica do modelo religioso que institui o ser-social. Não é exagerada a afirmação de que a narrativa construída por Gauchet das transformações do estar-juntos [*être ensemble*] se organiza ao redor dos avatares do princípio de igualdade que acaba produzindo uma sociedade de indivíduos abstratos de direitos graças ao trabalho paciente e silencioso de erosão do princípio hierárquico enraizado no religioso. A inversão da hierarquia aristotélica entre *gênero* e *espécie* permite que Gauchet submeta a hierarquia dos gêneros à igualdade das espécies. Tal narrativa suscita, no entanto, uma dúvida a propósito de seu enfoque teológico-político: trata-se de uma espécie de nostalgia resignada, de uma postura melancólica diante da perda da referência hierárquica, de um desejo de compreender o sentido das transformações e de inseri-las em uma narrativa coerente, abrindo o espaço para novas interrogações, ou de uma exploração de novos espaços e possibilidades para uma ação sensata? As três possibilidades não são exclusivas.

Françoise Hérítier permanece fiel ao projeto de Lévi-Strauss e, ao mesmo tempo, o transforma em profundidade com a introdução da noção de valência diferencial dos sexos, noção com a qual ela explica a construção social do gênero, uma dimensão que permaneceu para Lévi-Strauss no nível “natural”<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ver HÉRITIER, 2013 (data da publicação de uma conferência de 2010).

Com tal noção ela introduz no átomo do parentesco composto, segundo Lévi-Strauss, pelos três pilares da família e da sociedade – a proibição do incesto (exogamia), a repartição sexual das tarefas e a constituição de uma forma reconhecida de união – um quarto pilar que explica os três outros e institui a dominação social do princípio masculino: “trata-se menos de um defeito do feminino (fragilidade, menor peso, menor tamanho, a gravidez e a amamentação) do que da expressão de uma vontade de controlar a reprodução por parte daqueles que não dispõem desse poder em particular” (HÉRITIER, 1996/2002, p. 25). Onde Gauchet vê o primado de uma lógica social que privilegia a cultura, a identidade e a unidade, Hérítier vê uma grade cognitiva e cultural baseada sobre o biológico que torna praticamente impossível uma “igualdade idílica” [*égalité idyllique*] entre homens e mulheres, apesar da evolução das sociedades ocidentais nesse sentido.

Essa conclusão resultante de um enfoque estruturalista é reformulada por Hérítier alguns anos mais tarde a partir de uma dupla insatisfação.

Primeiramente, a valência diferencial dos sexos, segundo uma análise retrospectiva teria base na corporeidade, posto que os homens perdem seu sangue voluntariamente ou acidentalmente, enquanto as mulheres sofrem uma perda incontrolável. No entanto, a hierarquia suposta aqui entre ativo e passivo não pode se estabelecer antes da observação da diferença; tal hierarquia seria antes uma consequência da observação. A observação das diferenças está assim na origem da tendência a categorizar de modo binário, isto é, a classificar as diferenças em termos binários. Mas, então, de onde vem a hierarquia entre elas? Como é que as diferenças se tornam hierarquia?

Ao lado de uma série de representações que orientam e justificam a submissão das mulheres e sua repartição entre os homens – tais como que a procriação precisa de um homem, a mulher é só o vaso da semente masculina, a responsabilidade das mulheres na esterilidade, etc. – é preciso considerar que, para que haja reprodução do idêntico, os homens são obrigados a passar pelo corpo das mulheres: “*c’est cette incapacité (des hommes) qui assoit le destin de l’humanité féminine (...) Cette injustice et ce mystère sont à l’origine de tout le reste, qui est advenu de façon semblable dans les groupes humains depuis l’origine de l’humanité et que nous appelons la ‘domination masculine’*” (“é esta incapacidade (dos homens) que funda o destino da humanidade feminina (...) Essa injustiça e esse mistério são a origem de todo o resto que ocorreu de maneira semelhante nos grupos humanos desde a origem da humanidade e que nós chamamos de ‘dominação masculina’”) (HÉRITIER, 2002, p. 23, tradução nossa).

Ora, a mesma insatisfação se experiêcia à leitura da hipótese de Gauchet, o qual coloca a observação do visível e do invisível na origem da dominação masculina: nada aí explica por que ou como a observação da diferença acaba por tornar-se hierarquia, hierarquia que supõe uma operação simbólica anterior à observação, e não uma operação resultando da observação. Tanto mais que Gauchet associa a origem da dominação à emergência da linguagem. O que significa que ele associa, no mesmo movimento das origens, a percepção das diferenças, a elaboração de uma hierarquia entre elas e sua expressão na linguagem: não se trata aqui de um círculo vicioso?<sup>4</sup> A resposta de Hérítier tem pelo menos o mérito de escapar à crítica de circularidade, colocando, no início, o enigma da origem ao qual a dominação masculina seria uma resposta, enquanto Gauchet a formula de modo tal que a questão fornece já a resposta e deixa de lado o problema da passagem da diferença à hierarquia.

### Entre parênteses

Uma outra maneira de abordar a questão das origens é fornecida pelo mito. Segundo Jean-Pierre Vernant, trata-se no mito de uma “forma de sabedoria, uma forma de reflexão sobre o que somos, sobre a condição humana” [*forme de sagesse, une forme de réflexion sur ce qui nous sommes, sur la condition humaine*] (VERNANT, 2006, p. 7, tradução nossa). Na bela reconstrução que ele faz do mito de Pandora, da criação da primeira mulher, a partir da Teogonia de Hesíodo, pode-se ler igualmente a distância em relação à narrativa bíblica. Com efeito, Eva é o vetor de um ato de desobediência à vontade do Deus criador; ela conduz Adão no mesmo sentido. Eva introduz no mundo o trabalho, a morte e as dores da procriação, consequências do pecado e signos de um mundo humano que deve se redimir e onde a mulher submete seu desejo ao desejo do homem. Mas é graças a uma mulher que a redenção entra no mundo.

No mito grego, o mal entra no mundo humano pela mulher, mas as diferenças são consideráveis. Primeiro, Pandora abre a jarra onde Zeus escondera os males (a morte, a velhice, a doença, etc., em resumo, a finitude) obedecendo à ordem do próprio Zeus. Os males não são efeitos de um pecado, mas o que

<sup>4</sup> Lacan observou a propósito da origem da linguagem – mas a observação vale também para a origem do social – que a discussão acaba sempre caindo em um círculo, pois como passar da inteligência animal ao símbolo, se o símbolo não é primeiro? O que leva Lacan a afirmar a autonomia do sistema simbólico, sua anterioridade lógica a qualquer operação (LACAN, 1954/1975).

constitui um mundo humano que Zeus quer diferenciar do mundo divino. Pandora não é o mal, mas a figura ambígua da condição humana e, se ela só fornece a argila à qual a semente do homem dá figura humana, está aqui em jogo a esperança dos homens de permanecer além da morte. Mais ainda, como ela é uma criatura artificial, uma estátua animada que as deusas embelezaram, mas que Hefáisto dotou de um temperamento de cadela, de mentirosa e mesmo de ladra, Pandora representa problemas fundamentais para os humanos: o que é verdadeiro? O que é ilusório? Assim como o conjunto das interrogações sobre a condição humana que está em posição intermediária entre a condição divina e a condição animal: “Nós, homens, quem somos? E por que não se pode ser homem se não há também mulheres conosco?” [*Nous les hommes, qui sommes-nous? Et pourquoi ne peut-on pas être des hommes s’il n’y a pas aussi des femmes avec nous?*] (VERNANT, 2006, p. 87, tradução nossa).

Há aqui pelo menos a sugestão de que uma representação politeísta tende a pensar a condição humana como uma série de enigmas, enquanto o monoteísmo tende a fornecer as respostas; mais ainda, o monoteísmo afirma o Um como polo graças ao qual o Múltiplo pode ser definido e controlado. Nesse sentido, o declínio do religioso no ocidente pode se confundir com o declínio do monoteísmo judaico-cristão: haveria uma espécie de retorno do politeísmo reprimido. Aparece assim que o horizonte, a esperança (que ficou no fundo da jarra, sem poder sair) pode bem ter uma figura feminina.

A segunda insatisfação de Hérítier é a dificuldade de entrever a possibilidade de transformação da dominação masculina, em vista de seu caráter estrutural. Ora, se o lugar central da dominação é o poder de procriar das mulheres e sua apropriação pelos homens, a transformação só pode vir do *direito à contracepção*:

o resto, ainda que necessário e significativo – reivindicação de paridade política, de igualdade de acesso à educação, de igualdade profissional, de salário ou de promoção na empresa, de respeito nos espíritos e nos costumes, de partilha de tarefas, etc. – não terá efeito importante e duradouro se o primeiro degrau não for conquistado para todas as mulheres) (HÉRITIER, 2002, p. 26, tradução nossa)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> (“le reste, pour nécessaire et significatif qu’il soit – revendication de la parité politique, d’égalité d’accès à l’enseignement, d’égalité professionnelle, salariale ou de promotion dans l’entreprise, de respect dans les esprits et dans les mœurs, de partage des tâches, etc. –, ne peut avoir d’effet significatif et durable si cette première marche n’est pas gravie pour toutes les femmes”).

Em outros termos, a diferença pode ser dissociada da hierarquia na cabeça das mulheres e dos homens, e isso terá efeitos sobre o modo de instituição e de reprodução do laço social. Compreendida como resposta a um enigma, a dominação masculina pode ser recusada e se transformar, talvez mesmo desaparecer; o lugar dessa transformação ou revolução no modo tradicional de organizar o laço social entre os sexos está do lado das mulheres, o que o mito de Pandora já sugere.

Como se sabe, o projeto de Pierre Bourdieu se caracteriza como *constructivist structuralism* (estruturalismo construtivista) ou como *structuralist constructivism* (construtivismo estruturalista) (BOURDIEU, 1987, p. 147). Ele evita assim os equívocos das origens lógicas ou cronológicas. *La Domination Masculine* (1998/2002) estuda a sociedade *kabile* androcêntrica para mostrar a ação de constantes e de invariantes nas sociedades contemporâneas. Bourdieu analisa os mecanismos históricos que produzem a naturalização, isto é, a des-historização das estruturas da divisão sexual dominante. Manifesta-se assim a dimensão simbólica da violência da dominação: o dominado aceita o dominante, pois lhe faltam instrumentos de conhecimento. Ele só dispõe dos instrumentos do dominante; a dominação lhe aparece como natural, legítima, inscrita na realidade biológica que, no fundo, é uma construção social naturalizada.

O trabalho crítico da des-historização se concentra sobre os agentes e as instituições que asseguram a transmissão e a permanência da dominação: a família, a igreja, o Estado, a escola. Houve modificações, a mais importante sendo o acesso das mulheres à educação que abriu o acesso ao trabalho assalariado e às transformações da configuração familiar. Mas permanecem pouco acessíveis os lugares de autoridade e de responsabilidade no mundo econômico, financeiro e político. Daí que *“les changements visibles des conditions cachent en effet des permanences dans les positions relatives”* [“as mudanças visíveis das condições ocultam, com efeito, permanências nas posições relativas”] (BOURDIEU, 1998/2002, p. 124, tradução nossa) que, no interior de cada domínio (a educação ou o mercado de trabalho, por exemplo) são signos de uma permanência: *“l’égalité formelle entre les hommes et les femmes tend a dissimuler que, toutes choses étant égales par ailleurs, les femmes occupent toujours des positions moins favorisées”* [“a igualdade formal entre os homens e as mulheres tende a dissimular que, apesar da igualdade geral, as mulheres ocupam sempre posições menos favorecidas”] (BOURDIEU, 1998/2002, p. 126, tradução nossa). E não seria exagerado afirmar que depois que as mulheres atingem uma presença significativa em um campo profissional, este já sofreu uma desvalorização social. É o caso do ensino, na França pelo menos.

A ação revolucionária capaz de neutralizar a violência simbólica passa pela invenção e imposição de formas simbólicas suscetíveis de transformar as instituições históricas e os mecanismos de interiorização dos invariantes. Resultam daí domínios da luta e de ação amplos e exigentes onde a análise crítica das instituições e dos conflitos ocupa um lugar importante para a liberação das energias de transformação. Ação e conhecimento são inseparáveis, o que não é o caso para Hérítier, para quem o conhecimento diz apenas o lugar e o sentido da ação, e menos ainda para Gauchet, para quem a ação é própria às forças em jogo no social – forças das quais só se pode fazer a narrativa de suas evoluções e transformações para reconhecer as interrogações que elas anunciam.

## 2. A propósito de poder e autoridade

Se não é difícil reconhecer e definir o exercício da dominação, no plano coletivo ou subjetivo, o caso não é o mesmo no exercício do comando próprio ao poder e à autoridade. Os três termos podem se reencontrar na análise dos modos de relação desiguais ou hierárquicos, mesmo se dominação parece menos opaco que os dois outros, graças à relação com *mestre*. *Poder* e *autoridade* comportam múltiplas significações e usos diferentes. O primeiro parece cobrir um campo semântico que vai da “possibilidade ou capacidade de agir” a “potência de comandar, de impor obediência”; o segundo vai da noção de “autor” a “direito de comandar”. Em todo caso, a ideia de *hierarquia*, de superior e de inferior, está presente em ambos e uma maneira comum de distinguir os dois termos remete não tanto à finalidade, que seria a mesma – poder e autoridade visam a obter a obediência a um comando – mas aos meios empregados para obter a obediência. O poder dispõe da força e da violência, enquanto a autoridade tenta se impor através da sedução ou da persuasão.

Parece evidente que, como categorias de análise de relações hierárquicas, poder e autoridade, diferenciados pelos meios de ação, não têm grande utilidade, pois, empiricamente, os dois termos se confundem. Talvez seja impossível que um poder faça durar seu exercício exclusivamente recorrendo à violência e que a autoridade se apoie exclusivamente sobre bons argumentos ou artifícios eficazes de sedução. A força, o bom senso ou a demagogia não são eternamente eficazes, apesar de sucessos históricos inegáveis. A razão é a existência e a natureza da linguagem que, mesmo servindo fins de destruição, implica necessariamente endereço e reconhecimento da alteridade. Seria interessante um estudo do lugar e da função da linguagem nos diferentes regimes políticos.

Assim, por exemplo, fala-se da democracia como de um regime tagarela, um regime que favorece a tagarelice – uma tagarelice que a representação tenta, em vão, canalizar ou resumir – enquanto a monarquia ou a aristocracia seriam regimes do monólogo ou do discurso para iniciados.

Lembremos que Gauchet definia a autoridade como comportando dois traços essenciais: ela se representa em uma *figura* (assim, por exemplo, no pai, o *pater familias*) e o que se representa é um imperativo legítimo, geralmente aceito como regra de conduta. Em outros termos, a autoridade funciona como uma espécie de *ideal social* equivalente ao ideal do ego para o indivíduo: indica para a sociedade um mundo ideal de relações entre os indivíduos e entre esses e o que os ultrapassa, a autoridade, os imperativos comuns. A autoridade constrói o laço entre a individualidade e o coletivo, uma definição que corresponde à função do pai na família tradicional.

Ora, segundo Gauchet, na ultracontemporaneidade o ideal social da autoridade é a mãe, a *autoridade materna*. Daí a interrogação sobre os efeitos da transformação do ideal. Mas há uma interrogação anterior: como justificar a designação da nova autoridade como materna, dado que um dos traços fundamentais – talvez mesmo o motor da revolução dos feminismos e do combate pela igualdade entre os sexos – foi a dissolução do laço até então essencial entre o feminino, as mulheres e a maternidade? A revolução feminista proclamou que ser mulher não é ser exclusivamente ou principalmente mãe; a maternidade tornou-se uma possibilidade e não é mais um destino. Claro, há aí uma nova (in) definição da identidade, do lugar e da função das mulheres na sociedade e o trabalho profundo de uma interrogação: o que é ser uma mulher? Versão psicanalítica: o que querem as mulheres? A antiga trilogia – uma mulher é uma filha, uma esposa e uma mãe – era uma definição relativa aos homens. Mas isso significa que os homens se definiam igualmente em relação às mulheres – ser homem é não ser uma mulher. A trilogia destruída, não é apenas a identidade feminina que se dissolve, mas também a identidade dos homens. Caracterizando a nova autoridade como *materna*, Gauchet indica que estamos no domínio do simbólico, que a autoridade materna não é a autoridade das mulheres e que o sexo biológico é indiferente (os homens são mães como as outras). Mas então por que caracterizar como *materna* a nova constituição dos imperativos sociais? Não se esquecem assim os efeitos dos combates feministas e não se dá pouca atenção aos novos modos de constituição e de funcionamento dos imperativos sociais? Colocar a mãe no lugar do pai – uma mãe simbólica, mas que não é representada pela mulher – mas também no lugar das mulheres que revolucionaram a submissão ao pai recusando se definir como mães, não é sintoma de uma nostalgia?

Em outro texto, endereçado aos psicanalistas (GAUCHET; MELMAN, 2014), Gauchet utiliza o termo *poder* sem diferenciá-lo de *autoridade*. Ele propõe uma caracterização do poder como *poder-instituição*, em oposição ao *poder-relação* e aos micropoderes de Michel Foucault. O poder-instituição é uma “instância de comando diferenciada do resto das atividades sociais”. Sua primeira característica é a identificação com uma pessoa, isto é, “como resumindo o todo em sua pessoa” [*comme résumant le tout en sa personne*]; a segunda característica é que essa pessoa se dirige à comunidade inteira, sendo geralmente capaz de obter a obediência sem se servir da violência. Isto é, “o poder implica a possibilidade de uma organização coletiva em sua totalidade” [*le pouvoir engage, lui, la possibilité d’une organisation collective en sa totalité*] e não apenas as relações entre os membros do grupo. A terceira característica é que a pessoa é reconhecida como legitimada por uma instância superior ao grupo, a tradição, os deuses ou uma capacidade excepcional. O que implica que o poder “representa, repercute, encarna um outro distinto de si próprio” (*représente, répercute, incarne autre que lui*) (GAUCHET; MELMAN, 2014, p. 57, tradução nossa).

Com essa caracterização Gauchet constrói uma espécie de história ou de narrativa do poder-instituição, uma história da questão do poder, das representações e das interrogações colocadas pelo poder a partir do momento moderno (século XVI com Maquiavel e a Reforma) quando a ordem humana se dissociou da ordem divina ou religiosa, até a eclosão das patologias totalitárias do poder do século passado, “quando as sociedades modernas acreditaram ser mestres de um poder que na realidade lhes escapou e se virou contra elas” (GAUCHET; MELMAN, 2014, p. 63). Essa narrativa permite igualmente situar as transformações do pai e da família.

Sublinhemos apenas dois momentos dessa odisseia da questão do poder. O primeiro é o momento da Revolução Francesa e seu programa de transformação do poder em órgão de aplicação das leis exprimidas pela vontade geral. O fracasso desse projeto revolucionário (1789-1815) se dá com a “ditadura jacobina” e com a “ditadura militar” de onde se tirará a lição da monarquia constitucional. É difícil aceitar que seja esse o elemento essencial da Revolução de 1789, mesmo se nos limitamos ao ponto de vista do exercício do poder-instituição. A leitura de Gauchet pressupõe a tese segundo a qual é o poder que funda e organiza o estar juntos [*être-ensemble*], deixando na sombra a ideia de que, mesmo se tal é a pretensão do poder, há no grupo forças de resistência e de invenção. O que, aliás, Gauchet, reconhece rapidamente quando faz da liberdade uma dimensão do poder, mas definindo a liberdade quase imediata-

mente como “poder singular” [*“pouvoir singulier”*] (Cf. GAUCHET; MELMAN, 2014, p. 58), traço que caracteriza os ideais do liberalismo clássico. Em outros termos e no vocabulário de Claude Lefort, o estar juntos [*être-ensemble*] implica um conflito entre o instituinte e o instituído e é esse conflito que é instituinte. Deixemos de lado outros enfoques possíveis das revoluções democráticas modernas, as semelhanças e diferenças entre Revolução Inglesa, Francesa e Americana, sem falar da invenção revolucionária e fundadora dos direitos humanos de alcance universal.

O segundo momento que chama a atenção é o ponto de chegada da questão do poder, segundo Gauchet, na ultracontemporaneidade, e que ele chama de loucura neoliberal [*“folie néolibérale”*] isto é, aspiração a viver como se o poder não existisse, como “se fosse apenas quantidade desprezível” [*“s’il n’était que quantité négligeable”*]. A sociedade neoliberal neutraliza o poder graças aos direitos dos indivíduos; por outro lado, o poder ultrapassado pelo econômico e pela negação moral do poder: “o poder é imoral e não deveria existir” [*“il est immoral, et n’a pas à exister”*] (GAUCHET; MELMAN, 2014, p. 63, tradução nossa). A democracia se torna assim uma

coexistência de liberdades pessoais, sem qualquer poder coletivo senão o de preservar e garantir essas independências individuais (...) estamos em vias de experienciar o não-poder radical [*“coexistence de libertés personnelles, sans plus d’autre pouvoir collectif que celui de préserver et de garantir ces indépendances individuelles (...) nous sommes en train d’expérimenter l’impouvoir radical”*] (GAUCHET; MELMAN, 2014, p. 64, tradução nossa).

Resumindo: o que constitui a unidade, a identidade e a perpetuação do ser-social é um princípio que o transcende. Esse princípio organiza e opera a mediação entre as individualidades singulares e o estar-juntos [*être-ensemble*]. Na ultracontemporaneidade, a dimensão transcendente (religiosa) desapareceu, resultando daí não apenas uma desarticulação entre os dois polos, mas também uma fragmentação (provavelmente ilimitada) de cada um deles.

É surpreendente que Gauchet caracterize o exercício da autoridade e do poder na sociedade neoliberal como materno. Ora, a transformação do lugar e da função dos homens vai de par com o apagamento do polo de um poder transcendente. A mãe ocuparia simbolicamente o lugar vazio deixado pelo pai, mas seu poder não seria instituinte, pois ser mãe é uma capacidade natural, enquanto a transcendência exige um para-além da natureza,

isto é, a cultura. A exigência de transcendência aparece então como uma invariante do ser-social. Gauchet inscreve dessa maneira os combates feministas em uma lógica dos direitos individuais, sem levar em conta que, se os feminismos do século XIX se reuniram, no início do século XX, ao redor da causa única do direito ao voto, os feminismos dos anos 1960/1970 reivindicaram direitos (trabalho, educação, acesso à contracepção, ao aborto, etc.), mas também exigiram uma *refundação* do social. Essa reivindicação fundamental é múltipla: de uma sociedade que apagara completamente a diferença sexual, que transformaria a reprodução em questão tecnológica e que se organizaria ao redor da perversão polimorfa (SHULAMITH FIRESTONE, por exemplo) a uma sociedade que excluiria todos os homens, provisoriamente ou definitivamente (VALERIE SOLANAS, por exemplo). Sem falar de outras proposições: por exemplo, que só a revolução proletária permitiria uma real igualdade entre homens e mulheres. A multiplicidade de análises e reivindicações permite sustentar que os feminismos sabiam que a igualdade de direitos colocava em questão os próprios fundamentos da sociedade. Eles sabiam, pensavam e exigiam que as reivindicações implicassem verdadeira subversão do instituído.

Pode-se admitir que os feminismos desses anos não sejam o motor exclusivo das transformações profundas das sociedades democráticas ocidentais. O neoliberalismo é certamente o efeito complexo de uma conjunção de forças e fatores múltiplos. Seria necessária uma análise minuciosa das relações e dos efeitos recíprocos entre os avanços feministas e o neoliberalismo. Mas nada autoriza a redução dos feminismos à lógica dos direitos individuais. É inegável que as mulheres se tornaram homens como os outros, do ponto de vista dos princípios – e os homens, mulheres ou mães como as outras. Mas nada impediu que se perpetuasse um certo sentido da comunidade de destino do grupo das mulheres. Isso se manifesta a cada vez que aspectos antigos da misoginia vêm ao conhecimento público, como sugerem os movimentos *#MeToo* ou *#BalanceTonPorc*.

Além desse fundo comum, os rudes combates feministas mostraram uma inventividade inédita de formas de organização e de combate, apesar de rupturas e conflitos, e de uma reflexão poderosa sobre os fins e os meios da luta, sobre o modo de se constituir como grupo, de organizar o “estar-juntos” [*“être-ensemble”*]. O movimento foi e permanece múltiplo: da organização nacional e mesmo internacional ao pequeno grupo que se isola para formar uma comunidade autônoma e impermeável. As experiências mais interessantes são as de grupos que se organizam horizontalmente, uma horizontali-

dade que passa, por exemplo, pela reivindicação de inclusão no grupo de mulheres que não obedecem ao modelo heterossexual ou pela regra de exclusão dos homens.

Gauchet tem certamente razão ao afirmar que o modelo da autoridade se transformou na ultracontemporaneidade, *transformação* e não *dissolução*, como pretendem alguns analistas nostálgicos do modelo paterno. Mas não se pode dizer a mesma coisa do poder? O poder-instituição foi ultrapassado por forças e potências econômicas cujos interesses não representam mais o bem comum, o interesse geral. Mas como não reconhecer que as potências econômicas não formam uma unidade, bem ao contrário, elas estão em competição, são múltiplas e efêmeras. Claro, isso não reforça o lugar e a função do Estado que é obrigado, na maioria das vezes, a apenas se adaptar às novas injunções, sem tentar controlá-las. Ao poder central único – o poder que se confundia com o partido ou que funcionava como limite da competição – sucedeu uma multiplicidade difusa, mas eficaz, de poderes das grandes corporações, as quais obedecem, ao jogo anônimo da economia de mercado, mas não a controlam.

Por outro lado, o poder-instituição funciona como garantia do reconhecimento dos direitos dos indivíduos, direitos que se multiplicam sem parar. O poder-instituição representado na modernidade pelo Estado perde assim de vista, dos dois lados, sua função de promoção, defesa e organização do bem comum.

Mas algo parece escapar a esse quadro onde, de um lado, desfilam as grandes potências econômicas ao ritmo da música da lógica do mercado, e de outro, indivíduos abstratos guiados pelos seus interesses particulares. De um lado, então, as grandes potências econômicas formadas por imensas redes de comunicação essencialmente *neutras*, isto é, capazes de colocar em circulação quaisquer conteúdos ou mercadorias. Tais redes oferecem uma ocasião radicalmente inédita de relações e de criação de comunidades, pouco importando os interesses que as reúnem. Inútil insistir sobre a importância dessas redes na manifestação da contestação, da resistência e da dissidência. Essas comunidades podem ser efêmeras ou talvez mesmo nunca sair do espaço virtual, mas não é sempre o caso. O modelo foi antecipado pelos combates feministas dos anos 1970, antes mesmo da criação das grandes redes “democráticas” e de comunicação: multiplicidade de formas, multiplicidade de objetos e de fins, ações pontuais, locais, grande valência simbólica, ausência de um chefe ou de um líder encarnando o todo, recusa da representação.

### 3. Horizontes

Mais profundamente, as análises de Wendy Brown a conduzem a afirmar um grande paradoxo contemporâneo: no momento em que somos todos democratas, a democracia liberal e representativa perdeu sua substância e ninguém pode mais definir ou redefinir o que é democrático. A democracia é um “princípio inacabado”, isto é, um princípio que não determina quais poderes devem ser partilhados, *como organizar* o poder do povo e *quais instituições* para estabelecê-los e garanti-los. Ora, tais questões não podem ser ignoradas se a democracia tem um sentido e, sobretudo, se quer compreender o que funciona na democracia liberal e representativa em termos de processo de desdemocratização. Esses processos são seis: o poder do estado se fundiu com o poder das grandes corporações econômicas; as eleições são uma questão de *marketing* e *controle*; o neoliberalismo tornou-se o modelo exclusivo da racionalidade política (o modelo da empresa); o poder se judicializou, o político está subordinado ao jurídico cujas instituições não são representativas; o fim do estado-nação, de sua soberania sob efeito da globalização econômica; mais recentemente, a prioridade dada à política securitária.

Em um plano mais geral, a democracia é um princípio paradoxal: o ideal da igualdade da *democracia ateniense* implicava a exclusão dos bárbaros, das mulheres e dos escravos, etc., e isso não mudou exceto quanto à definição dos grupos a excluir. Quanto ao ideal de liberdade da *democracia moderna* (onde a igualdade se reduziu formalmente ao voto e à igualdade diante da lei) – a liberdade agora entendida como autolegislação – ela tem “o rosto branco, masculino e colonial” que restabelece a hierarquia, a exclusão e a violência. O sujeito autolegislator não resistiu aos ataques contra o sujeito moral “pelas múltiplas forças que nos constituem como sujeitos” (BROWN, 2009, p. 69), explicitadas pela psicanálise ou pelo marxismo. A alternativa que resta para além da democracia liberal e representativa é “permanecer atento e realista (ante os) poderes que a democracia nunca tentou teorizar, combater ou ultrapassar” (BROWN, 2009, p. 71). O que significa que só nos resta o exercício da democracia como crítica da democracia e de sua capacidade de engendrar poderes desdemocratizantes. Instalamo-nos assim no coração do paradoxo democrático, sem transigir sobre as questões fundamentais: quais poderes partilhar, como organizar o poder comum, quais instituições de garantia? Só assim pode-se abrir um espaço para a invenção democrática.

Marcel Gauchet sugere que as democracias ocidentais se tornaram sociedades de indivíduos nas quais se perdeu, em consequência, o sentido do cole-

tivo. São sociedades tais que, de um lado, o indivíduo é a unidade portadora de direitos, e de outro lado, o indivíduo está limitado em sua intimidade. Nesse movimento, o cidadão e o laço social se apagam dando lugar a mônadas para as quais o que conta é o interesse particular que o estado deve garantir e proteger. Ora, essa tendência geral de declínio da democracia representativa como governo do povo, pelo povo e para o povo não oculta a emergência de novas figuras do laço social, caracterizadas como locais e efêmeras. Frequentemente contestatárias, essas figuras se manifestam às vezes sem muito barulho quando, por exemplo, um grupo se organiza em curto-circuito de produção, distribuição e consumo de bens, o que é uma forma de contestação e de recusa da globalização mercantil. Essas figuras podem também fazer muito barulho quando um grupo ocupa e defende coletivamente um espaço, seja para habitá-lo de outra maneira e impedir a realização de um projeto, seja para fornecer a imagem de uma sociabilidade possível e uma outra circulação da palavra. Tais grupos podem ser pacíficos ou responder pela violência, caso sejam ameaçados. Eles mostram grande capacidade de organização interna onde prevalece a horizontalidade, isto é, a ausência de chefe e até mesmo de um porta-voz. Essa horizontalidade é correlativa à fragmentação dos grupos e à impossibilidade de convergência, apesar de reivindicações comuns. Mas o traço mais importante é provavelmente a recusa da lógica binária: revolução ou conformismo? O ideal revolucionário permanece às vezes no horizonte, como uma promessa, mas o fim é local e pode se modificar em função das circunstâncias. Trata-se do que se poderia chamar de “ensaios de democracia radical”, pois o grupo se funda sobre o que está na origem de sua formação e não abandona seu destino aos cuidados de um representante. Nesse sentido, pode-se falar de *democracia radical* quando o grupo se organiza segundo regras em conformidade com o fim a atingir, isto é, as forças, os meios e os fins são democráticos e conservam sua potência instituinte. É difícil imaginar o futuro dessas novas e frágeis figuras da resistência às leis do mercado e às armadilhas da representação, mas não se pode ignorá-las. Elas são efeitos e respostas à crise da democracia representativa (que não tem mais inimigo) e do neoliberalismo, ao lado das outras transformações maiores, como a crise do estado-nação e a autonomia vertiginosa do econômico em relação ao político.

Pode resultar daí uma teoria ou um ideal democrático que não se satisfaz mais com a oposição estéril entre democracia representativa e democracia direta (ou mesmo democracia participativa). Etienne Balibar propõe o deslocamento do problema acrescentando uma terceira (ou quarta) figura: a *democracia conflitiva*. Seu argumento é que todo efeito democrático implica

uma superposição complexa de formas que podem, no entanto, reduzir-se a três: a participação, a representação e o conflito. São as três componentes do democrático. A participação é frequentemente eliminada e deixa seu lugar aos *especialistas*, um monopólio contestado pela realização efetiva da participação sem controle institucional. Balibar se interroga sobre o momento em que essa potência de transformação simbólica se confronta a seus efeitos. É aí que aparece a representação, um ponto crítico “de inversão entre democratização e desdemocratização” (BALIBAR, 2010, p. 140). Para contrabalançar os defeitos sempre possíveis da participação e da representação é preciso “defender, ampliar e proteger a conflitualidade democrática”, o único meio de manter aberta “a perspectiva de uma democratização da democracia” (BALIBAR, 2010, p. 141).

No sentido definido por Gauchet, a autoridade não desapareceu de nossas sociedades, há sempre imperativos que comandam sem o emprego da força, e é esse modelo que ele caracteriza como *materno*. Porque, afirma Gauchet, não se trata mais de comandar, mas do cuidado de orientar e de inspirar, “que guia sem se impor” (GAUCHET, 2018, p. 95). Gauchet observa também que a igualdade entre homens e mulheres não apaga a diferença entre eles, ao contrário, tende a reforçá-la. Essa diferença que está na origem da dominação masculina ganha mais força em um mundo de iguais: o materno torna-se “uma espécie de terceiro termo ante a dualidade dos sexos, um polo independente, uma função própria” (GAUCHET, 2018, p. 94) posto que se dissocia do feminino. Segue-se daí que o materno se torna o modelo da autoridade na família, pouco importa quem ocupe esse lugar. Quando presentificava a autoridade no seio da família, o pai operava a relação entre o público e o privado, entre o social e o indivíduo. A autoridade segundo o modelo materno não pode concretizar esse laço, pois a relação passa agora pela garantia dos direitos dos indivíduos. É assim que o materno, segundo Gauchet, torna-se uma espécie de ideal do ego do grupo, sua utopia, um imperativo sem figura.

Um rápido desvio pela teoria lacaniana da sexuação deixa entrever novos horizontes dessa “feminização”, ou melhor, “maternização” da autoridade. Para Lacan, com efeito, o falo não representa o pênis, é o pênis que o representa, graças às características de ereção e detumescência que é o modo como o desejo se relaciona com a castração. O desejo é uma operação e um efeito da castração. Donde se segue que o falo, como lei do desejo, tem por função a castração. Essa lei vale para os homens e para as mulheres. A diferença entre eles se manifesta justamente na relação com a castração: os sujeitos masculinos são portadores das insígnias do pai e formam assim uma unidade, o universo

dos filhos. Os sujeitos femininos não formam um universo, pois não portam insígnias, eles não mantêm a mesma relação com o pai e com a castração. É assim que a relação das mulheres com a lei e o desejo ganha uma dimensão que escapa aos homens: uma força de subversão da lei e de invenção do desejo que pode se opor à lei e ao desejo de unidade dos irmãos. O furo da simbolização do qual fala Gauchet é também o lugar e o símbolo dessa força subversiva. Considerar que esse núcleo simbólico, esse vazio da nova autoridade se caracteriza como materno implica desatenção ao que diz respeito ao desejo das mulheres para além do desejo dos irmãos e da lei do pai. Esse feminino atento às singularidades é profundamente, mas também diferentemente político.

Ora, há emergência de novas figurações do social. Como não as considerar como realizações, como ensaios de utopia, mas não de um princípio materno. Seu princípio de organização é *feminino* e foi prefigurado nos combates feministas e outras figuras da contestação dos anos 1960/1970. Gauchet afirma que o princípio materno não possui representação eficaz, ao contrário da representação paterna, pois a mãe propriamente dita só se preocupa com as relações entre singularidades. A autoridade materna, “embora constitutiva, não constitui a autoridade”. Seria preciso acrescentar: não constitui a autoridade no sentido da autoridade paterna, isto é, uma autoridade fundada sobre uma transcendência figurada e representada. A dimensão materna não deve esquecer que ela é antes e sobretudo feminina, pois se “deixa um furo na simbolização” (GAUCHET, 2018, p. 98), é porque abre novas dimensões do conflito e inaugura um domínio inédito de possibilidades de invenção no seio, ou melhor, na margem, de um sistema que se pretendia pacificado e definitivo. A ausência de figura da transcendência, ou melhor a multiplicação de suas figuras não significa que a dimensão da transcendência desaparece, mas que ela se transforma. Sendo dimensão ela se transforma em lugar vazio onde desfilam em conflito os pretendentes.

### Tramitação

Recebido 03/06/2021

Aprovado 21/09/2022

### Referências

BALIBAR, E. Démocratisations. *Vacarme* 3, n. 76, 2016.

- BOURDIEU, P. Espace social e pouvoir symbolique. In: *Les choses dites*. Paris: Minit, 1986.
- \_\_\_\_\_. La domination masculine. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 84, septembre, 1990.
- \_\_\_\_\_. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil, 2002.
- BROWN, W. Nous sommes tous des démocrates à présent. In: VVAA. *La démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.
- FROIDEVAUX-METTERIE, C. *La révolution du féminin*. Paris: Gallimard, 2014.
- GAUCHET, M. ; MELMAN, C. Quel pouvoir voulons-nous? *Le Célibataire*, revue de psychanalyse clinique, logique, politique, n. 28, automne, 2014.
- GAUCHET, M. La pensée de 68 est-elle épuisée? *Le Monde*, 28.07.2015.
- \_\_\_\_\_. *L'Avènement de la Démocratie*, 4 vols. Paris: Gallimard, 2013-2017.
- HERITIER, F. (1996). *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris: Odile Jacob, 2002.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Le Rapport Frère/Sœur, pierre de touche de la parenté*. Nanterre: Société d'ethnologie, Conférence donnée en 2010.
- JOFFRIN, L. Le progressiste, ce galeux, ce pelé... In: *Libération*, 31.01.2017.
- LACAN, J. (1954). *Les écrits techniques de Freud, Séminaire I*. Paris: Seuil, 1975.
- VERNANT, J-P. *Pandora, la première femme*. Paris: Bayard, 2006.