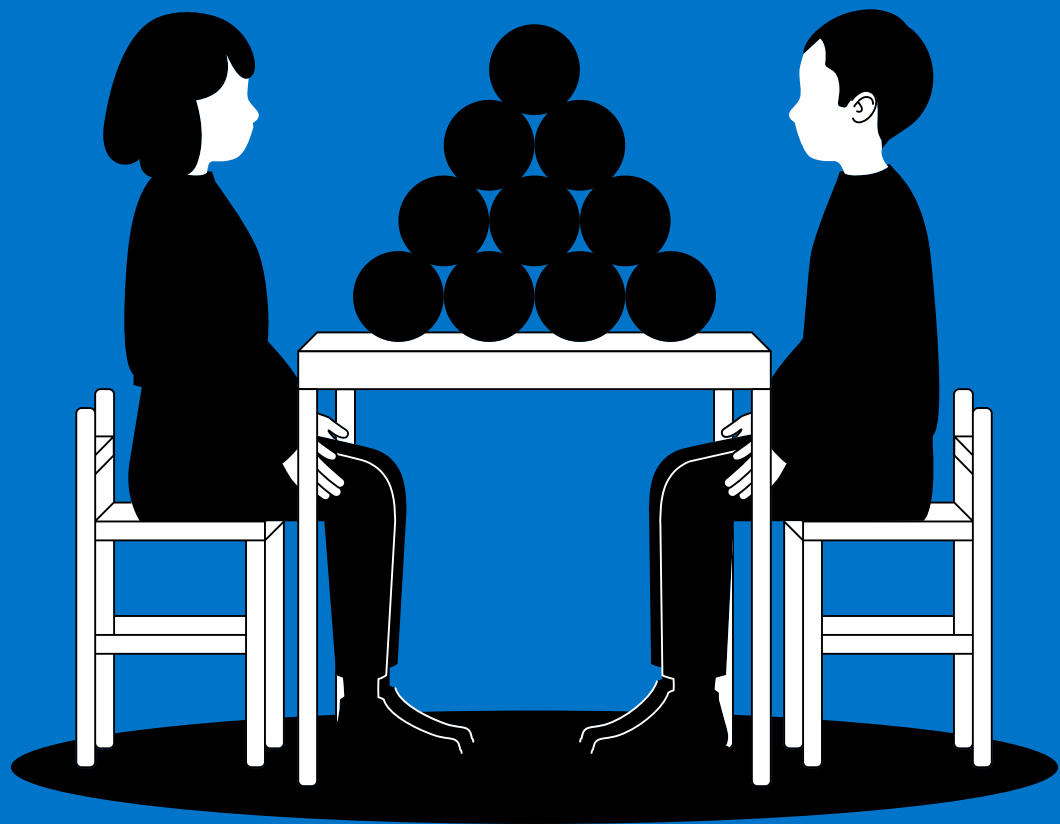


Até que a razão os separe

Dez Cenas Sobre
Casamento e Filosofia

Eduardo Vicentini de Medeiros



abre (parêntese

Publicado por
Abre Parêntese
abre@parentese.com.br

ISBN 978-65-994192-2-5 ©
Abre Parêntese

***Até que a razão os separe
– Dez cenas sobre o
casamento e filosofia***
Matinal Jornalismo
Porto Alegre, 2021

Produção
Abre Parêntese

Coordenação editorial:
Luís Augusto Fischer

Projeto gráfico:
Déborah Salves

Capa e ilustrações:
Grazi Fonseca

Revisão:
Flávia Schiochet

Grupo Matinal Jornalismo

Diretor executivo
Filipe Speck

Conselho administrativo
Adriana Martorano
Filipe Speck
Luís Augusto Fischer
Roger Lerina

Contato:
abre@parentese.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Medeiros, Eduardo Vicentini de
Até que a razão os separe [livro eletrônico] : dez cenas
sobre casamento e filosofia / Eduardo Vicentini de Medeiros.
-- 1. ed. -- Porto Alegre, RS : Abre Parêntese, 2021.
ePDF

ISBN 978-65-994192-2-5

1. Casamento 2. Ensaio brasileiro 3. Filosofia
I. Título.

21-63329

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Até que a razão os separe

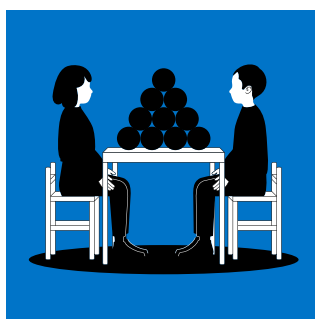
Dez Cenas Sobre
Casamento e Filosofia

Eduardo Vicentini de Medeiros

abre (parêntese

SUMÁRIO

Um convite	5
Cena 1: São Tomás de Aquino	19
Cena 2: Christine de Pizan	28
Cena 3: Michel de Montaigne	40
Cena 4: John Locke	55
Cena 5: Mary Astell	66
Cena 6: Jean-Jacques Rousseau	77
Cena 7: Mary Wollstonecraft	90
Cena 8: Emma Goldman	105
Cena 9: Bertrand Russell	117
Cena 10: Clare Chambers	131
Sobre o autor	141
Sobre a Abre Parêntese	142



UM CONVITE

J á faz um tempo que rumino sobre filosofia e casamento, planejando um livro que apresente e discuta argumentos e afirmações de filósofos e filósofas sobre a instituição política do casamento. O título provisório, um tanto macabúzio, devo confessar, mas que coloca as cartas na mesa, seria algo como “Até que a razão os separe: visões pessimistas sobre o casamento na filosofia do Ocidente”.

Fiz umas contas aqui e percebi que este projeto está dormitando na gaveta há aproximadamente 1.000 dias, sistematicamente sabotado e postergado por melindres diversos. Escrever sozinho, a quatro ou mais patas? Qual o tom menos inadequado para tratar de um tema tão complexo? Pessimismo numa hora dessas? Quais textos, quais filósofos e filósofas convidar para a discussão? E o Oriente, vai ficar de fora? E as obras literárias? Ibsen, Shakespeare, Elvira Vigna, Tolstói ou Hilda Hilst? E o cinema? Woody Allen, Bergman, *Le mépris*, do Godard, *Spite Marriage*, do Keaton? E as artes plásticas? Não seria um despropósito deixar *Vênus e Cupido* do Lotto ou *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*, de Duchamp, fora do enquadramento?

Antes que as dúvidas consumam outras mil e uma noites, resolvi arregaçar as mangas e rascunhar o que, talvez, se a fortuna e as musas fizerem a parte que lhes é devida, venha a ser o esboço de algum outro livro possível em um futuro não muito distante. Eu sei, a frase está repleta de idas e vindas, “poréns” e “senões”. É o sinal dos tempos. Estamos aprendendo na marra a decidir em contexto de incerteza e in-

formação incompleta. Nada muito diferente de quando escolhemos alguém para trocar alianças.

Mas deixemos de lado as trepidações e hesitações e vamos ao plano de ataque. Convido você à leitura de dez pequenos ensaios sobre o casamento que foram publicados em série na revista **Parên-tese**. Segue a propaganda do cardápio, ordenado cronologicamente e disposto em pequenos acepipes para preparar o paladar do conviva.

1. São Tomás de Aquino

Começamos analisando uma intrigante questão posta por São Tomás de Aquino (1225-1274): a esposa de um leproso estaria obrigada a “pagar o débito”, ou seja, a copular com seu cônjuge?

Com os vieses que só o transcorrer impiedoso do tempo nos proporciona, esta pergunta pode parecer completamente descabida para um leitor no século XXI, mas a resposta de São Tomás nos ajudará a compreender o peso de uma visão bastante difundida do laço matrimonial, a saber: entre as suas finalidades primárias estaria a geração e educação da prole.

Ao descrever o contexto histórico do Tratado do matrimônio de São Tomás, espécie de *vade mecum* doutrinal sobre o tema, teremos a oportunidade de vasculhar, em uma linha do tempo que começa no século XI, o interesse relativamente tardio da Igreja Católica em regulamentar a prática do casamento, em questões espinhosas como divórcio, legitimidade da prole e ética sexual.

Propor soluções normativas para os conflitos potenciais gerados pelo casamento é uma tarefa

tão antiga quanto o Código de Hamurábi, mas dificilmente encontraremos uma sistemática com maior impacto na cultura matrimonial do Ocidente do que aquela promulgada pela Igreja Católica na Alta Idade Média e canonicamente registrada por São Tomás em obras como o *Tratado do matrimônio* ou a *Suma contra os gentios*.

2. Christine de Pizan

Nosso segundo episódio salta um século na direção da Renascença, colocando ao menos um pé para fora do círculo da ortodoxia clerical.

Na justamente famosa *Querelle des femmes*, a instituição do casamento é um dos principais palcos de disputa do pleito de igualdade entre homens e mulheres. Prepare os ouvidos para a voz laica de Christine de Pizan (1364-1430) em *A cidade das damas*, reagindo às acusações misóginas de uma longa tradição antimatrimonial que inclui, entre outros, *Adversus Jovinianum* (Contra Joviniano) de São Jerônimo, passando por *Liber de nuptiis* (Livro sobre o casamento), de Teofrasto, e desembocando em *As lamentações de Mateolo*, do clérigo e poeta francês Mathieu de Boulogne.

A estratégia retórica utilizada em *A cidade das damas* é especialmente interessante. Auxiliada por três alegorias femininas da Razão, da Retidão e da Justiça, a narradora rebate a tese antimatrimonial que afirma o casamento como um obstáculo intransponível na busca da perfeição espiritual por parte dos homens, em razão da natureza degradada da mulher.

A primeira parte do argumento de Pizan consiste em um catálogo de mulheres notáveis na história, na mitologia e nas escrituras. A apresentação de uma lista de mais de 150 mulheres, com feitos notáveis em diferentes áreas do conhecimento e da técnica, busca refutar pelo exemplo exaustivo a premissa básica do discurso antimatrimonial. Sendo as mulheres tão capazes (ou talvez mais capazes) do que os homens de buscar a virtude nos aspectos práticos e contemplativos da vida boa, o casamento reconfigura-se como um espaço de enriquecimento mútuo e não como um motivo para lamentações e lamúrias.

3. Michel de Montaigne

Depois de um mergulho na ortodoxia tomista e na argúcia de Pizan, seguimos respirando o ar refrescante do mais atento leitor dos cétricos antigos dentre os humanistas do século XVI. Montaigne (1533-1592) raramente decepciona, e não é diferente na apresentação das diversas roupagens do casamento. Começando pela deliciosa apreciação das práticas poligâmicas dos habitantes nativos das praias do nosso lado do Atlântico. Em *Sobre os canibais*, lemos essa fina ironia sobre o ciúme matrimonial: “Lá, os homens têm várias mulheres, e em número tanto maior quanto maior for sua reputação de valentia. É uma beleza digna de nota que, em seus casamentos, o mesmo ciúme que nossas mulheres têm para impedir-nos o amor e a benevolência de outras mulheres, as deles o têm semelhante a fim de obtê-las para eles. Sendo mais cuidadosas com a honra dos maridos do que com qualquer ou-

tra coisa, buscam e empregam sua solícitude para que tenham o máximo de companheiras que puderem, pois isso é prova da virtude do marido. Os nossos gritarão que é milagre: não é. É uma virtude propriamente matrimonial, do mais alto quilate”.

Mesmo com sua sensibilidade *avant la lettre* para o relativismo cultural, Montaigne não escapou da sina de deixar sua marca na tradição dos discursos antimatrimoniais no ensaio *Sobre três boas esposas*, que é o alvo principal de nossa terceira investida.

4. John Locke

O passo seguinte explora uma das principais ferramentas que a filosofia política moderna desenvolveu para a análise da cooperação social: o conceito de contrato. Neste momento chamaremos John Locke (1632-1704) para depor no tribunal filosófico do matrimônio.

O alvo primário dos escritos políticos de Locke era enfraquecer a tese do direito divino dos reis, que, por sua vez, dependia da aceitação da hereditabilidade natural paterna do poder político. Contra este conjunto de suposições, defendido paradigmaticamente por Sir Robert Filmer em *O patriarca*, Locke irá desenvolver a tese central do liberalismo moderno, que faz toda justificação do poder político repousar sobre a submissão voluntária dos indivíduos na forma de um contrato. E o casamento, enquanto instituição política, não seria uma exceção: “A sociedade conjugal é formada por um pacto voluntário entre homem e mulher. E embora consista sobretudo na comunhão e no direito ao corpo

um do outro, necessários para o seu fim principal, a procriação, traz consigo o apoio e assistência mútuos, bem como a comunhão de interesses, necessários não só para unir seus cuidados e afeto, mas também para a sua progênie comum, que tem o direito de ser alimentada e sustentada por eles, até que seja capaz de prover às próprias necessidades”.

Mas qual a razão para convocar Locke para um tribunal em que o acusado é a própria instituição do casamento? A razão é simples: ao rejeitar o patriarcado político de Filmer, Locke também deveria rejeitar a estrutura patriarcal da organização familiar. Mas, infelizmente, ele não o faz: “Mas o marido e a mulher, embora tenham uma única preocupação comum, terão entendimentos diferentes, de modo que haverá, inevitavelmente, ocasiões em que terão vontades diferentes também – sendo, portanto, necessário que a determinação última, ou seja, o governo, recaia em alguma parte, caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte”. Esta tensão é diretamente percebida e denunciada pela nossa próxima personagem.

5. Mary Astell

Mary Astell (1666-1731) conduziu um contundente interrogatório, que facilmente poderia ser endereçado a Locke, já no prefácio de *Algumas reflexões sobre o casamento*: “Se todos os homens nascem livres, então como todas as mulheres nascem escravas?”. Esta frase, em todo seu vigor retórico, é o cartão de visitas de Mary Astell. E mostra de maneira inequívoca a sua filiação na continua-

ção da *Querelle des femmes* do outro lado do canal da Mancha.

Astell foi uma das primeiras intelectuais a contribuir para a recepção crítica da obra de Locke na arena das disputas políticas de sua época. O que é um feito impressionante e admirável. Demonstrou um amplo espectro de interesses, da essência divina e sua intervenção no mundo natural ao princípio de individuação, passando por discussões epistemológicas e pela promoção da educação das mulheres.

Temos um árduo mas recompensador trabalho pela frente para apresentar a crítica pioneira de Astell à analogia proposta por Locke – e pelo contratualismo em geral – entre o contrato de casamento e o contrato social como mecanismos em que indivíduos supostamente livres ingressam em uma relação de subordinação voluntária.

6. Jean-Jacques Rousseau

Você aprecia um *tour de force* retórico? Então segure este: “O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado”. Mas não me entenda mal: mesmo que estejamos falando de submissão voluntária, não se trata de uma constatação da eventual prática generalizada de fantasias BDSM no seio da família tradicional europeia do século XVIII. Trata-se de uma dentre várias frases bombásticas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) no primeiro livro d’*O Contrato Social*.

Rousseau é um dos meus filósofos preferidos, pois reúne um bom número de gols de placa e um sem-número de bolas fora. Na teoria e na prática.

É difícil ler o livro quinto de *Emílio* sem torcer o nariz com as prescrições para a educação de Sofia, a futura esposa de Emílio. Em resumo, as recomendações visam garantir que ela será suficientemente apta para agradá-lo, servi-lo e cuidar dos filhos. Acha que estou exagerando? Então leia esta passagem: “Na união dos sexos cada qual concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira. Dessa diversidade nasce a primeira diferença assinalável entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem. Se o homem deve agradar-lhe por sua vez é necessidade menos direta: seu mérito está na sua força; agrada, já, pela simples razão de ser forte. Não se trata da lei do amor, concordo; mas é a da natureza, anterior ao próprio amor”.

7. Mary Wollstonecraft

A sensação de desconforto com afirmações como essa não é só minha, caros leitores e leitoras. À sua época já eram motivo para ultraje e crítica severa. Não precisamos ter pressa para condenar Rousseau, pois temos a ocasião apropriada para avaliar sua visão do casamento. E fazemos isso na companhia de Mary Wollstonecraft (1759-1798).

No clássico da filosofia política *Reivindicação dos direitos da mulher*, ela não deixa barato:

“Rousseau declara que uma mulher não deveria, nem por um momento, sentir-se independente,

que ela deveria ser governada pelo temor de exercitar sua astúcia natural e feita uma escrava coquete, a fim de tornar-se um objeto de desejo mais sedutor, uma companhia mais doce para o homem, quando este quiser relaxar. Ele leva ainda mais longe o argumento que alega extrair dos indícios da natureza e insinua que verdade e força moral, pedras angulares de toda virtude humana, deveriam ser cultivadas com certas restrições, porque, no que diz respeito ao caráter feminino, a obediência é a grande lição a ser inculcada com extremo rigor.

Que bobagem! Quando surgirá um grande homem com força mental suficiente para dissipar a névoa que o orgulho e a sensualidade têm espalhado sobre o assunto?”

As posições de Wollstonecraft sobre a instituição do casamento solapam a “aristocracia masculina” de Rousseau, sugerindo direções ainda não totalmente desenvolvidas nas democracias liberais do Ocidente, acima ou abaixo do Equador.

8. Emma Goldman

Minhas simpatias com a filosofia política do anarquismo não escondem a satisfação de discutir com você um dos textos mais sensacionais que li sobre o tema que aqui nos une. *Casamento e amor*, um breve artigo de Emma Goldman (1869-1940), vibra com lucidez e coragem impressionantes e pinta um retrato preciso e desalentador para as mulheres da instituição do casamento na primeira década do século passado. Para dar uma amostra da verve de Goldman, aproveite este parágrafo de *Casamento*

e amor: “Pode haver algo mais ultrajante do que a ideia segundo a qual uma mulher saudável, adulta, cheia de vida e paixão, deve negar as demandas da natureza, deve subjugar seus desejos mais intensos, prejudicar sua saúde e quebrantar seu espírito, deve deixar de lado sua visão, abster-se da profundidade e glória da experiência do sexo até que um ‘bom’ homem venha e a tome como sua esposa? Isto é precisamente o que significa o casamento. Como pode um tal arranjo terminar a não ser em fracasso?”.

9. Bertrand Russell

Compartilho com Bertrand Russell (1872-1970) um traço biográfico. Ambos casamos quatro vezes. Se isso for uma condição necessária para escrever um bom livro sobre casamento, estamos empatados. No entanto, espero que as minhas opiniões, que paulatinamente aparecem nesta série de ensaios, não causem um estrago comparável à polêmica gerada quase uma década após a publicação de *Casamento e moral*. Mesmo tendo rendido algum dinheiro para o seu autor, suas teses sobre ética sexual no casamento, demasiadamente liberais para a época, alimentaram o processo judicial que o impediu de assumir uma posição como professor no City College of New York em 1940.

Quais eram as afirmações polêmicas de *Casamento e Moral*? A rigor, são várias, mas deixo aqui uma brevíssima amostra daquelas que, retrospectivamente, mais me divertem:

“A psicologia do adultério tem sido falsificada pela moral convencional, que assume, em países

monogâmicos, que a atração por uma pessoa não pode coexistir com uma grande afeição por outra. Todo mundo sabe que isso não é verdade, mas todos correm o risco, sob a influência do ciúme, de cair de novo nessa teoria falsa, e fazer uma tempestade em um copo d'água.”

“Penso que as pessoas civilizadas e desinibidas, sejam homens ou mulheres, são geralmente polígamas nos seus instintos. Elas podem se apaixonar profundamente e ficar totalmente absortas em alguém por alguns anos, no entanto mais cedo ou mais tarde a familiaridade sexual introduz o tédio nos limites da paixão, e então elas começam a olhar para outros lugares em busca do renascimento daquela velha emoção. Naturalmente que é possível controlar este impulso em nome da moralidade, mas é muito difícil evitar que o impulso exista”.

10. Clare Chambers

Boa parte da literatura filosófica sobre o casamento assume um ponto de vista reformista, propondo alterações no seu estatuto normativo, perante o Estado ou a Igreja. Casamentos com duração determinada e flexibilização do divórcio por oposição ao proverbial “até que a morte os separe”. Casamentos entre três ou mais pessoas *versus* a romantização da outra metade da laranja. Casamentos voluntariamente sem filhos em contraposição ao “crescei e multiplicai-vos”. Casamentos do João com o João e da Maria com a Maria contra a velha história do João e da Maria felizes ou infelizes para sempre. A lista das demandas reformistas

é longa, algumas atendidas depois de muita briga e saliva, outras que dificilmente serão contempladas em um futuro próximo.

Contra este pano de fundo, podemos dizer que o jogo de Clare Chambers (1976) em *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State* é completamente outro. Antes de reformar os estatutos legais do casamento, trata-se de abolir completamente a interferência do Estado na determinação das formas válidas para o casamento. Em resumo, trata-se de abolir o endosso ou aval estatal do casamento. Em um Estado livre do casamento, a regulação das questões de justiça aplica-se aos indivíduos independentemente do que na lei brasileira convencionou-se chamar de “estado civil”: solteiro, casado, divorciado, viúvo ou separado.

Detalhar e explorar a posição de Chambers nos dá a oportunidade de passar em revista boa parte dos esforços críticos da filosofia política contemporânea.

Em rápidas pinceladas, este é o mapa da caminhada que lhe convido a seguir nas próximas páginas. Mas antes de pegar a estrada é prudente colocar algumas setas no caminho.

A primeira seta indica que este conjunto de dez ensaios foi moldado, preferencialmente, para um público sem formação prévia em filosofia.

A segunda seta aponta para a imensa pluralidade de formas para o casamento que a história do Ocidente registra. A família é a base da sociedade, e o casamento é o cimento da família. Estou inclinado a concordar com estas duas afirmações

e imagino que a maioria dos leitores também concorde. Mas qual casamento? Qual família? Fica o lembrete: o conceito de “família tradicional” é uma ficção. Quanto mais plural for a nossa concepção sobre o casamento, igualmente elástica será a nossa concepção de família.

Ingressaremos em um universo conceitual extremamente fértil, mas tentarei manter a discussão simples e direta. Falaremos de esfera privada e esfera pública, igualdade de direitos e obrigações, sexo, autoridade e poder, limites para a interferência do Estado, o papel do direito e da moral na regulação dos comportamentos, o inevitável envelopamento dos drives biológicos por normas e regulamentos, as ficções que criamos para explicar as instituições familiares, a metáfora da sociedade civil como uma expansão da família padrão, a própria definição de “família” e a discriminação das diferentes formas de viver o amor. Tudo isso e muito mais está imbricado na evolução – e, infelizmente, na involução – de nossas concepções sobre o casamento.

E para provar meu genuíno ímpeto revolucionário, despeço-me nesta introdução com uma frase atribuída ao genial Marx, o Groucho: “*Marriage is a wonderful institution, but who wants to live in an institution?*”^{*}.

^{*}Em português: “O casamento é uma instituição maravilhosa, mas quem é que gostaria de viver em uma instituição?”

CENA I:



**SÃO TOMÁS
DE AQUINO**

Uma das dificuldades na exploração da filosofia do casamento é decidir por onde começar. Confesso que meu interesse por filosofia antiga e medieval esbarra na quase impossibilidade de me colocar na pele de alguém que viveu em um mundo que não presenciou o impacto da patota capitaneada por Copérnico, Montaigne, Galileu ou Hobbes. Minha projeção empática entra em curto-circuito antes do Renascimento. A filosofia que me desperta a curiosidade é, majoritariamente, escrita por gente que nasceu e viveu após as invasões bárbaras, que fazia piada com o geocentrismo, que vibrava com relatos de circum-navegação, desconfiava do direito divino dos reis, franzia o sobrolho para a infalibilidade papal, desdenhava Aristóteles e a Escolástica e preferia a imprensa com tipos móveis do tio Gutenberg aos pergaminhos escritos à mão na luz bruxuleante de candelabros.

No entanto, algumas macroestruturas são inescapáveis para compreender o processo histórico de regulamentação do casamento. O cristianismo é uma delas. E aí você precisa pedir ajuda para os especialistas. São Tomás de Aquino (1225-1274) sistematizou o que poderíamos chamar de visão canônica sobre o tópico na Alta Idade Média. Em poucas linhas, poderíamos definir esta visão listando as finalidades que ele prescreve para o casamento:

- a.** geração, criação e educação da prole;
- b.** promover a *fides*, isto é, a amizade conjugal, com ajuda mútua e o compartilhamento da vida doméstica;

c. ampliar as possibilidades de amizade, em razão dos laços criados pelo matrimônio de indivíduos de famílias diferentes;

d. servir como *remedium concupiscentiae*, isto é, colocar água na fervura, diminuir o fogo da rapaziada ou, em linguagem aristotélico-tomista, ordenar os desejos carnavais em conformidade com a razão.

Um exame deste conjunto de finalidades permite explicar a sua duradoura influência.

Os aspectos biológicos da demografia estão contemplados. A prole deve ser gerada, cuidada, alimentada e educada nos limites do arranjo matrimonial, potencializando o crescimento populacional do grupo. Para as aves, é natural uma união apenas temporária após o coito. Para os mamíferos, a situação é completamente outra, e a duração da cooperação entre macho e fêmea é dramática. Nossos cérebros demandam uma alta carga energética e nascemos completamente vulneráveis, exigindo arranjos de apoio e de suporte mútuos de maior fôlego entre os genitores. A estabilidade de variáveis demográficas como a taxa de natalidade ou a taxa de fertilidade total são preocupações perenes para qualquer grupo social que não queira desaparecer da face da Terra. A regulação do casamento é uma das principais ferramentas para agir sobre estas variáveis. Se você quiser ter uma ideia de quanto importante é controlar esta finalidade do casamento, com impacto demográfico direto, pense, por exemplo, no

conjunto de leis introduzidas pelo Imperador Augusto entre 18 a.C. (*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*) e 90 d.C. (*Lex Papia Poppaea*), ou na crise dos sistemas de previdência no mundo contemporâneo.

A economia está contemplada, pois cooperação na vida doméstica é, sobretudo, definir quem faz o quê na administração da casa, bem como a transferência e a redistribuição de riquezas em função de dotes nas famílias abastadas ou pela ampliação da mão de obra disponível nas famílias menos afortunadas, seja na figura da própria esposa, seja, posteriormente, na participação dos filhos.

A política está contemplada. Desde o momento que nossos ancestrais descobriram que o polegar opositor funcionava melhor para manusear instrumentos do que para tirar meleca do nariz, ou seja, desde o surgimento dos primeiros grupos de hominídeos, o casamento foi utilizado como estratégia de ampliação da cooperação social para além dos estreitos limites da família imediata ou do pequeno bando. Historiadores e antropólogos nos ensinam a mesma lição. Quer promover a paz? Então arranje casamentos entre os grupos litigantes.

E, como não poderia ficar de fora, o sexo está contemplado. Para muitos, o motor do mundo social e natural, que faz girar na mesma engrenagem libidinal a demografia, a economia e a política. Não seria prudente deixar essa energia toda circulando livre por aí, não é mesmo? Então você canaliza e disciplina o seu uso, colocando-a no cercadinho do matrimônio.

A caracterização do casamento como o único contexto em que o sexo é permitido é uma das

grandes diferenças da filosofia cristã na comparação com os gregos e romanos. Com o cristianismo surge no Ocidente a seguinte equação: quer transar? Case primeiro!

E depois não sabem a razão de o matrimônio andar sempre “em crise” no Ocidente.

No paradigma do direito natural, do qual São Tomás é um divulgador eloquente, todos nós abrigamos instintos que são comuns aos demais animais não humanos. Apetites por sexo e por comida são os mais gritantes. Para nossa sorte ou desgraça, a sociabilidade natural, o livre-arbítrio e o uso da razão nos facultam a criação de mecanismos de controle para canalizar tais apetites. Neste sentido, o casamento é pensado como uma *societas*, uma forma de associação para promoção da amizade conjugal (*fides*) que se expressa no conjunto de bens e finalidades descrito acima.

Regular o casamento é controlar uma ferramenta de organização social presente em praticamente todas as culturas. Parece estranho que a Igreja no Ocidente tenha demonstrado um interesse tardio neste processo, consolidando-se apenas entre os séculos XI e XIII.

Uma explicação plausível passa pela constatação de que a Antiguidade cristã não incentivava o casamento. O celibato era o caminho menos árduo para a busca espiritual. Os relatos dos padres do deserto no século III e o surgimento das primeiras comunidades monásticas são indícios enfáticos nessa direção. A busca espiritual era o que mais importava, afinal de contas. Normal dar de ombros para as coisas deste mundo se a salvação estava em outro

lugar. Quer ter uma ideia? Assista ao curta do George Méliès com Santo Antão fugindo das tentações.

Entre 50 e 52 d.C., na primeira Carta aos Coríntios, São Paulo, solteirão convicto, deixava claro os caminhos bifurcados entre cuidar do espírito e casar: “Quem não é casado cuida das coisas do Senhor, em como há de agradar ao Senhor, mas quem é casado cuida das coisas do mundo, em como há de agradar à sua mulher, e está dividido. A mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor para serem santas, tanto no corpo como no espírito; a casada, porém, cuida das coisas do mundo, e em como há de agradar ao seu marido”.

Em nosso próximo episódio, com a estreia de Christine de Pizan, discutiremos a influência da primeira Carta aos Coríntios na consolidação de uma longa tradição de misogamia e misoginia que começa em Teofrasto (372 a.C.-287 a.C.) e chega até as portas da Renascença.

Para reforçar esta postura, em contraste com a concepção judaica de que o casamento afasta pensamentos libidinosos e, portanto, facilita as cousas do espírito, o celibato foi considerado condição *sine qua non* para o ministério da fé.

A regulação do casamento ganha importância com o declínio do Império Romano. A geopolítica se fragmenta, com vários pequenos reinos bárbaros disputando a cena. O casamento volta a ser uma ferramenta para expansão de influências e consolidação de alianças. Quanto mais um rei case, quanto mais produza herdeiros, tanto melhor. Mas essa diversidade de linhagens também provoca rupturas e disputas para a sucessão ao trono.

Lembrou-se das séries *Vikings* ou *Game of Thrones*? Uma solução para criar ambientes menos instáveis foi adotar dois princípios cristãos para o casamento: monogamia e indissolubilidade.

Intrigas palacianas e geopolíticas à parte, a justificativa tomista para a monogamia é simples e direta: o casamento monogâmico é o meio mais eficiente para garantir a boa execução da geração, criação e educação da prole.

A justificativa da indissolubilidade passa por dois argumentos, com pesos diferentes. De acordo com o primeiro, é natural que os filhos sejam os herdeiros de seus pais. Portanto, é esperado que o casal mantenha-se unido “até que a morte os separe” para garantir uma eficiente acumulação de riquezas a serem herdadas por seus descendentes. De acordo com o segundo argumento, a dissolução ou o divórcio poderia gerar incertezas sobre a progênie masculina, encorajaria a infidelidade e o adultério, provocando disputas e instabilidade contrárias à *fides*, isto é, à amizade conjugal. Logo, a união deve ser indissolúvel para não contrariar este fim do matrimônio.

Abraçar a visão de São Tomás para o casamento gera conclusões, no mínimo, exóticas. Façamos uma breve incursão imaginativa. Imagine-se na pele de uma senhora católica, vivendo na simpática San Gimignano lá pelos idos de 1250. As condições sanitárias e de higiene pessoal não são exatamente um luxo, mas você está na janela do casario, vestida apenas com uma camisola transparente e esvoaçante, em uma morna tarde da Toscana, fitando as colinas e bebericando um fresco *vernaccia*. Seu

esposo, após anos de trabalho árduo na plantação de açafrão da família, luta contra a lepra, acamado e tristonho. Ainda não gerou descendentes que possam perpetuar seu nome e honrar sua memória.

Contra todas as adversidades, mesmo com a lepra galgando lépida nos pés, tronco e pernas, ele não perdeu totalmente o vigor. Ao presenciar a cena de sua amada, tomado por uma súbita e irrefreável volúpia, exige o pagamento do débito conjugal.

O que você faz nessa sinuca de bico? São Tomás de Aquino tem uma resposta na ponta da língua: “A lepra dissolve os esponsais, mas não o matrimônio. Portanto, a mulher está obrigada ao dever conjugal, mesmo que o marido seja leproso. Mas não está obrigada a coabitar com ele; porque não se contamina tão facilmente pelo coito, como se contaminaria pela coabitação frequente. E embora gere uma prole enferma, contudo é melhor a esta existir que de nenhum modo ter a existência”.

Esta resposta permite colocar as finalidades do casamento em uma clara hierarquia. Antes de tudo, o casamento é ordenado para a geração da prole. Considerando que a lepra não impede que o marido cumpra o seu papel no ato sexual, é natural, no significado preciso que este termo adquire na filosofia aristotélico-tomista, que a esposa não lhe negue o direito de acesso a seu corpo. Você até pode, por precaução, ir morar na casa da sua tia, mas não vai escapar de pagar o débito a seu marido.

Talvez, entre várias reações de espanto, você deve estar intrigado com esta linguagem contábil para falar do ato sexual. Que história é essa de “pagar o débito”, mané? Por acaso, o sexo é algo que pode ser

exigido da mesma forma que um bodegueiro pode exigir que eu pague pelo trago que tomei? A explicação para este vocabulário, como boa parte da filosofia tomista do casamento, pode ser rastreada em São Paulo, novamente na primeira Carta aos Coríntios: “Ora, quanto às coisas de que me escrevestes, bom seria que o homem não tocasse em mulher; mas, por causa da prostituição, tenha cada homem sua própria mulher e cada mulher seu próprio marido. O marido pague à mulher o que lhe é devido e do mesmo modo a mulher ao marido. A mulher não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim o marido; e também da mesma sorte o marido não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim a mulher”.

Se você quer ter uma ideia de quão duradoura é a influência dessa concepção, pense que a maior parte dos países do Ocidente cristão só criminalizou o estupro marital na segunda metade do século XX, ou seja, quase dois milênios após esta carta ter sido escrita.

Guarda uma certa ironia a passagem “(...) por causa da prostituição, tenha cada homem a sua própria mulher (...)”, que, explicitamente coloca o casamento como *remedium concupiscentiae*, um dos itens na lista tomista de finalidades. Quão decepcionados ficariam São Tomás de Aquino e São Paulo se descobrissem que a fatia mais expressiva dos clientes da prostituição são homens casados! Mas isso é tema para outro dia.

São Tomás de



Aquino

CENA 2:



**CHRISTINE
DE PIZAN**

Vez por outra me pego catalogando palavras que grudam na imaginação. O substantivo feminino “querela” é uma das minhas prediletas, junto com as pomposas primas *quarrel* e *querelle*. É estimulante perceber suas distintas camadas de significados, amalgamando as noções de disputa acirrada e controvérsia com queixa e lamento. Querelas são reclamações lamentosas, debates que falam ao pé do ouvido das emoções humanas, são controvérsias que importam.

Para viver uma vida examinada, querelar é preciso. E como querela pouca é bobagem, Christine de Pizan (1364-1430) é protagonista não apenas de uma, mas sim de duas controvérsias seminais para a discussão filosófica do casamento, na antevéspera da Renascença e muito além.

A primeira dessas disputas leva o nome de *Querelle du Roman de la Rose*. Para bem compreender a sua origem precisamos retroceder quase um século do nascimento de Christine, quando da composição do *Roman de la Rose*, iniciado por Guilherme de Lorris (*circa* 1200-1238) e finalizado por Jean de Meung (*circa* 1240-1305).

Considerado um *best-seller* medieval, as 21.782 linhas versificadas do *Roman de la Rose* circulavam com luxuosas iluminuras entre os chiques e famosos, poderosos e religiosos da Europa letrada. A julgar pelas três centenas de manuscritos originais restantes, produzidos entre os séculos XIII e XVI e que resistiram ao impacto do tempo, pode-se afirmar que o *Roman de la Rose* rivalizava em prestígio e tiragem com apenas outra

obra secular em línguas vernáculas, a justamente famosa *Divina comédia* de Dante.

Em franco contraste com o plano original dos primeiros 4.058 versos deixados por Guilherme de Lorris, que se encaixavam na tradição bem-comportada do amor cortês, a contribuição de Jean de Meung, com seus vultosos 17.724 versos, dá uma coloração totalmente diversa à obra, mesclando elementos de sátira, obscenidades e pretensões enciclopédicas, recuperando fontes clássicas e medievais na discussão de *trend topics* como procriação, celibato, casamento, prostituição e homossexualidade.

O que nos dá uma explicação para tanta iluminura e tanta cópia de manuscrito. Sexo sempre vendeu bem entre gregos e troianos, na Antiguidade ou no medievo. O problema é que todo este conteúdo, digamos, sensível vinha emoldurado em uma vetusta matriz de misoginia e misogamia, apresentando o casamento como um ninho de perigos e a mulher, em geral, como infiel, enganadora, vil, faladora, vaidosa e lasciva.

No episódio sobre São Tomás de Aquino falamos rapidamente do crédito da primeira Carta de São Paulo aos Coríntios na feição de uma tradição antimatrimonial que, de quebra, não tinha lá em alta conta o comportamento das mulheres. É chegada a hora de acertar as contas com esta multifacetada tradição, na qual o *Roman de la Rose* é uma das peças-chave.

Filósofos adoram distinções. É o nosso modo de fatiar o mapa social, adotando a velha e boa política do *divide et impera* para o mundo dos conceitos. Pois então vamos lá. Alertamos o respeitável público de que é possível flertar com a misogamia sem assumir a mi-

soginia e vice-versa. Para ser contrário à instituição do casamento, não é preciso desqualificar o gênero feminino. E, por outro lado, você pode comprar a infame tese da inferioridade da mulher em relação ao homem e fazer a defesa e elogio do casamento. Infelizmente, misoginia e misogamia costumam andar de mãos dadas.

A misoginia se diz de várias formas, mas não é despropositado identificar algumas de suas fontes, em especial duas que contribuíram para o seu enraizamento na cultura do Ocidente.

A primeira é uma curiosa receita aristotélica. Acrescente uma xícara de biologia rudimentar, repleta até a boca com a seguinte suposição: na geração da prole, o esperma do homem é o princípio ativo, enquanto à mulher cabe o papel meramente passivo de receptáculo. Acrescente uma colher de sopa de metafísica que nos diz que tudo que é ativo é ontologicamente superior em relação ao que é passivo – seja lá o que “superior” signifique neste contexto, pois precisaríamos associar aqui as noções de “forma” ao homem e de “matéria” à mulher, o que nos levaria para um *detour* pedregoso. Deixe a mistura em temperatura ambiente, exposta ao sol inclemente do verão ateniense. Saia para uma boa deambulação com os alunos prediletos e quando voltar, bingo: a mulher é inferior ao homem. Q.E.D.*!

Em paralelo, encontramos a Queda do Homem descrita no Gênesis, um dos mitos fundadores do Ocidente. Eva, a mãe de todas as mulheres, tentou Adão a comer o fruto proibido, o que ocasio-

*A sigla é da expressão em latim *quod erat demonstrandum*, cujo significado pode ser traduzido por “como se queria demonstrar”.

nou a expulsão de ambos do Éden. Logo, todas as mulheres devem compartilhar a culpa pelo Paraíso Perdido, a culpa pela calamitosa introdução do pecado no mundo.

Passado todo o rebuliço da maçã e da serpente, Deus olha para Eva e dispara: “Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, os teus filhos hão de nascer entre dores. Procurarás compaixão a quem serás sujeita, o teu marido”. E como a tragédia não pode parar, Tertuliano mete lenha na fogueira no discurso *De cultu feminarum* (*Sobre a vestimenta da mulher*):

“E desconheceis que cada uma de vós é uma Eva? A sentença de Deus sobre vosso sexo vive nesta era: a culpa, por necessidade, também deve viver. Sois a porta do diabo; sois o desvelador daquela árvore proibida; sois a primeira desertora da lei divina; sois aquela que convenceu a quem o diabo não foi suficientemente valente para atacar. Destruístes tão facilmente a imagem de Deus, o homem.”

Jean de Meung, clérigo, poeta e tradutor, com provável formação na Universidade de Paris, deveria sentir-se um pinto no lixo, nadando de braçada nessa arenga. O *Roman de la Rose*, por sua lavra, oferece momentos como este:

“Ah, se eu tivesse acreditado em Teoafraсто, jamais teria esposado uma

mulher. Ele não tem por sábio um homem que toma uma mulher em casamento, seja feia ou bonita, pobre ou rica. Pois ele diz, e acredite, em seu nobre livro Aureole, que seria bom ler na escola, que ali há uma vida cheia demais de tormento e desgosto.”

A *Querelle du Roman de la Rose* é composta por uma série de textos, entre sermões, cartas e comentários, produzidos entre 1399 e 1403, colocando em disputa posições favoráveis e altamente críticas ao conteúdo da segunda parte do *Roman de la Rose*.

Do lado da acusação, sob a proteção da Rainha Isabela da Baviera, temos Christine de Pizan, o teólogo Jean Gerson e Guillaume de Tignonville, diplomata do rei Carlos VI.

Do lado da defesa do *Roman de la Rose*, perfilam-se o clérigo de Lille e secretário de Carlos VI, Jean de Montreuil, Gontier Col, igualmente secretário de Carlos VI, e seu irmão, Pierre Col.

A presença de uma mulher sem vínculos formais com a Igreja, sem formação universitária, que usava seus escritos e habilidade de copista como fonte de renda para manter a família após a morte do seu pai e de seu marido, coloca Christine de Pizan como um ponto completamente fora da curva de seu tempo. Que, somadas todas estas circunstâncias extraordinárias, ela ainda tivesse forças para promover uma defesa moral e política da integridade do que hoje chamamos de gênero feminino, resistindo à forte inclinação misógina presente no alto clero, nos meios universitários e

na alta administração da corte francesa, é um feito admirável. Feito que marca sua participação na *Querelle du Roman de la Rose* como a porta de entrada para uma discussão muito mais ampla e de maior fôlego histórico, da qual ela é corretamente precursora e fiel depositária.

Dos argumentos de Christine de Pizan contra a imagem negativa das mulheres proposta por Jean de Meung na continuação do *Roman de la Rose*, destaca-se um ponto relevante para a filosofia do casamento. Ao se representar as mulheres em cores vis e degradadas, cria-se uma total desarmonia entre os sexos, desembocando em imoralidades e comportamentos reprováveis a partir de uma ótica cristã, na qual Christine manteve-se inscrita por toda a vida.

Os discursos misóginos deixavam o leitor do medievo em uma encruzilhada moral: a companhia feminina é ou apenas um meio para aplacar os desejos da carne, ou o umbral para a danação eterna do espírito. Em resumo, e nas palavras da própria Christine, Jean de Meung faria uma “exortação ao vício”, conspurcando o sacramento do matrimônio.

Se fosse possível provar a igualdade de condições entre homens e mulheres para o cultivo e habituação das virtudes necessárias para a vida boa, afastaria-se o risco dos relacionamentos conjugais darem motivo tão somente para lamentações, atribulações e chatices sem fim. A promoção da educação das mulheres, o respeito e igual consideração por suas opiniões, restabeleceria a harmonia perdida, revitalizando a *fides* ou amizade conjugal.

Dito isso, nos aproximamos da segunda disputa, a *Querelle des femmes*, cujo pontapé inicial, gostaríamos de sugerir, poderia ser fixado com a publicação em 1405 da obra mais conhecida de Christine, *A cidade das damas*.

É uma tarefa extensa documentar as variações internas na tradição antimatrimonial e, na maioria das vezes, misógina que Christine de Pizan enfrentou nessas duas batalhas intelectuais. Se um dia conseguir transformar estas notas em um livro ligeiramente mais robusto, prometo que farei um comentário detido de cada uma das obras indicadas abaixo. É um experimento curioso e que desperta vergonha alheia, mas deixo aqui minha lista particular dos “melhores momentos” para os curiosos que quiserem empreender a missão por conta e risco, começando na Antiguidade grega e desembocando em dois dos alvos preferenciais de Christine, o *Roman de la Rose* e o *Liber lamentationum Matheoluli* (*Livro das lamentações de Mateolo*):

1. O primeiro passo desta tradição é um texto perdido que sobreviveu apenas nos registros de São Jerônimo e foi atribuído a Teofrasto (372-287 a.C.), o *Liber aureolus de nuptiis* (*O livro de ouro do casamento*), que enraíza o topos recorrente das dores do casamento, como dá prova a passagem que citamos acima do *Roman de la Rose*;
2. Na Bíblia cristã, que não pode ficar de fora, encontramos a primeira Car-

ta de São Paulo aos Coríntios, escrita entre 53 e 54 d.C.;

3. Continuamos na influente Sátira VI do poeta romano Juvenal (circa 55-127 d.C.);

4. Chegamos aos discursos do teólogo da patrística latina, Tertuliano (160-220 d.C.): *De cultu feminarum* (*Sobre a vestimenta da mulher*), *Ad uxorem* (*Para sua esposa*), *De pudicitia* (*Sobre a modéstia*), *De exhortatione castitatis* (*Exortação para castidade*) e *De monogamia* (*Sobre a monogamia*);

5. Passamos pelo *Symposion he perihagneias* (*Banquete, ou Sobre a virgindade*), do bispo e padre da igreja cristã Metódio de Olimpo (?-circa 311 d.C.);

6. São Jerônimo (347-420 d.C.), um dos principais nomes da tradição, apresenta um útil apanhado retrospectivo em *Adversus Jovinianum* (*Contra Joviniano*);

7. Um outro candidato a *best-seller* é *Historia calamitatum* (*História de minhas calamidades*), de Pedro Abelardo (1079-1142), que virou até filme, *Stealing Heaven* (1988), apresentando o drama do casal mais famoso do medievo, Abelardo e Heloísa;

8. Importante fazer um *pit stop* no começo do século XIII, onde temos *De nugis curialium* (*As tribulações dos cor-*

tesãos), de Walter Map (1140-1210), em especial a carta de Valério a Rufino desaconselhando o casamento;

9. Chegamos no alvo da *Querelle de la Rose*, o *Roman de la Rose*, com ênfase na contribuição de Jean de Meung, que é datada por volta de 1275;

10. Por fim, a cereja pútrida do bolo, o *Liber lamentationum Matheoluli* (*Livro das lamentações de Mateolo*), do clérigo e poeta francês Mathieu de Boulogne, escrito provavelmente em 1295, e que servirá de motivação para a obra mais conhecida de Christine, *A cidade das damas*, que inaugura a *Querelle des femmes*.

A expressão “*Querelle des femmes*” designa um contexto social majoritariamente europeu de disputa teórica e prática sobre o status educacional, político, sexual e econômico das mulheres, entre os séculos XV e XIX, perpassando movimentos diversos como o Humanismo da Renascença, Reforma e Contrarreforma, a Revolução Francesa e chegando às portas da Era Vitoriana.

Não seria equivocado pensar a *Querelle des femmes* como uma reação aos reflexos na cultura civil e eclesiástica desta persistente tradição de misogamia e misoginia que acabamos de apresentar em rápidas pinceladas. Uma reação, portanto, que configura um cenário de disputa sobre a manutenção ou alteração de um *status quo* de desigualdades e assimetrias entre os sexos.

No início desta disputa encontra-se uma questão central: qual o fundamento da autoridade dos homens para asseverar a inferioridade das mulheres?

Para buscar indícios de resposta, vamos dar uma olhada em como Christine descreve a sua reação após a leitura de passagens do *Liber lamentationum Matheoluli* em *A cidade das damas*:

“(...) a leitura daquele livro, apesar de não ter nenhuma autoridade, suscitou em mim uma reflexão que me atordoou profundamente. Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levaram tantos homens, clérigos e outros, a maldizer as mulheres e a condenar suas condutas em palavras, tratados e escritos. Isso não é questão de um ou dois homens, nem mesmo só deste Mateolo – a quem não incluiria entre os sábios, pois seu livro não passa de uma gozação –; mas, pelo contrário, nenhum texto está totalmente isento disso. Filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício. Com essas coisas sempre voltando insistentemente à minha mente, pus-me a refletir sobre a minha conduta, eu, que nasci mulher; pensei também em outras tantas mulheres com quem convivi, tanto as princesas e grandes damas, quanto

as de média e pequena condições, que quiseram confiar-me suas opiniões secretas e íntimas; procurei examinar, na minha alma e consciência, se o testemunho reunido de tantos homens ilustres poderia ser verdadeiro.”

Neste parágrafo poderoso está encapsulada a semente de uma revolução que ainda está em pleno curso. Colocar em dúvida o “testemunho (...) de tantos homens ilustres” é o começo da conversa e a razão para situar Christine de Pizan e *A cidade das damas* no prelúdio da *Querelle des femmes*.

Qual o fundamento da autoridade dos homens para asseverar a inferioridade das mulheres? Para resumir a resposta de Christine, sem mais delongas: “Não há fundamento”.

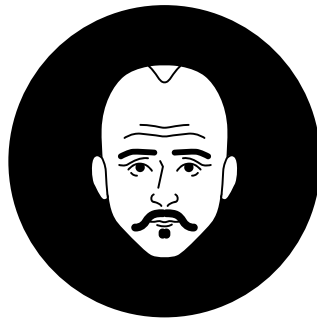
As consequências desta resposta para a reconfiguração do casamento são inúmeras, como se pode imaginar. No entanto, o grande desafio intelectual de Christine parece ter sido fazer a defesa das mulheres sem ferir os marcos normativos para o casamento estabelecidos paradigmaticamente por São Tomás de Aquino. Missão difícil, que eu adoraria explorar com mais vagar em outro momento.

Christine



de Pizan

CENA 3:



**MICHEL
DE MONTAIGNE**

A filosofia do casamento, enquanto crítica da cultura, é nutrida por espiadelas no retrovisor. É prudente olhar para trás antes de seguir adiante. Podemos fazer várias coisas com o passado. Reviver, apagar, cultuar, reescrever e amaldiçoar são algumas das opções disponíveis. A Renascença é um desses momentos extraordinários de reapropriação de tempos idos. Entre a metade do século XIV e o fim do XVI, o pensamento europeu mirava-se no espelho e via retratos da Antiguidade greco-romana nos pontos de fuga.

A construção *more geometrico* da perspectiva filosófica do Renascimento é uma habilíssima arte de ilusão. Não pense que é moleza pintar Sócrates, Pirro, Zenão, Epicuro, Jesus, Cícero, Sêneca, Sexto Empírico e São Tomás deambulando de mãos dadas nalgum Jardim das Delícias Terrenas. É missão dificultosa criar um senso de continuidade para tanta diversidade, sem deixar a impressão que você está perdido em uma cena maluca do Bosch.

Michel de Montaigne (1533-1592) foi um arquiteto habilidoso na construção de pontes culturais de larga extensão. E sua apreciação da instituição do casamento é um momento privilegiado na história que estamos tentando contar. Privilegiado em razão dos contrastes que ele propõe para o modelo do casamento cristalizado no jusnaturalismo medieval.

Quando Montaigne inicia o périplo de duas décadas para a escrita dos *Ensaíos*, a visão aristotélico-tomista do casamento já maturava por três sé-

culos nas barricadas da Idade Média, enraizando-se no âmago da cultura letrada do Ocidente.

No Concílio de Trento, de 1563, o catolicismo faz seu movimento mais efetivo para reivindicar o mando do campinho matrimonial, disputando a bola contra o time dos protestantes, que resistiram (e ainda resistem) à ideia do casamento como sacramento. Quereis a bênção do Papa de plantão para a monogâmica e imorredoura união com vossa “conje”? Então é melhor providenciar um padre oficial, em uma igreja oficial, testemunhas e proclamas, tudo igualmente oficial e carimbado na burocracia da paróquia. “Fazei isso em memória de mim” e para a boa persecução dos fins do matrimônio. Que são, recapitulando para os desmemoriados:

- a. geração, criação e educação da prole;
- b. promover a *fides*, isto é, a amizade conjugal, com ajuda mútua e o compartilhamento da vida doméstica;
- c. ampliar as possibilidades de amizade, em razão dos laços criados pelo matrimônio de indivíduos de famílias diferentes;
- d. servir como *remedium concupiscentiae*, isto é, colocar água na fervura, diminuir o fogo da rapaziada ou, em linguagem aristotélico-tomista, ordenar os desejos carnavais em conformidade com a razão.

Por um lado, Montaigne contrastará esta visão com a novíssima curiosidade etnográfica sobre os

costumes dos povos do Novo Mundo. Por outro, a recolocará em diálogo com a Roma antiga, utilizando Virgílio e Lucrécio como os bodes na antes-sala do sexo.

Para apresentar estes contrastes visitaremos três momentos dos *Ensaaios: Sobre os canibais, Sobre versos de Virgílio e Sobre três boas esposas*.

Pode soar extemporâneo, mas não seria de todo inadequado afirmar que os *Ensaaios* são exercícios contínuos de diversidade cultural. Lembrete importante: “O mundo não passa de variedade e dessemelhança”.

Para Montaigne, se há algo de constante na natureza humana, é tão somente a elasticidade para deixar-se moldar por costumes e tradições das mais variadas cores e sabores. “Variedade”, “multiplicidade”, “diferença” e “diversidade” são conceitos-chave para entender a sua retórica. E nisso ele demonstra ser um leitor atento do ceticismo pirrônico. Se alguém quisesse buscar o assentimento de Pirro para alguma opinião, ele oporia outras tantas opiniões divergentes sobre o mesmo tema, enredaria o incauto no famoso tropo da *diaphonia*. No entanto, para fazer o interlocutor ouvir o coro das vozes contrárias, é preciso ampliar os seus horizontes.

Entre o declínio do Império Romano e os primeiros momentos da Renascença, quando o pensamento europeu era obrigado a tirar os olhos do umbigo, ele fitava preferencialmente o mapa das nações do Velho e do Novo Testamento e, quase sempre com assombro, espichava a vista para as

sedes dos invasores de ocasião, fosse a Mongólia ou Cartago. Mas, após o sucesso da Colombo, Da Gama & Cabral Ltda., o cenário geopolítico é inesperadamente alargado até tocar na outra margem do Atlântico.

Relatos de circum-navegação para cá, indígenas como refêns exóticos na corte francesa de Carlos IX para lá, Villegagnon dando com os costados em Cabo Frio com a peripécia da França Antártica, e eis que Montaigne nos presenteia com essa pérola em *Sobre os canibais*, que, para quem não sabe, eram os nossos tupinambás da ensolarada Terra sem Mal:

“Lá, os homens têm várias mulheres, e em número tanto maior quanto maior for sua reputação de valentia. É uma beleza digna de nota que, em seus casamentos, o mesmo ciúme que nossas mulheres têm para impedir-nos o amor e a benevolência de outras mulheres, as deles o têm semelhante a fim de obtê-las para eles. Sendo mais cuidadosas com a honra dos maridos do que com qualquer outra coisa, buscam e empregam sua solícitude para que tenham o máximo de companheiras que puderem, pois isso é prova da virtude do marido. Os nossos gritarão que é milagre: não é. É uma virtude propriamente matrimonial, do mais alto quilate.”

Santa ingenuidade, *Monsieur de Montaigne!* Mal desconfiava ele, nascido e criado na aristocracia monogâmica patriarcal, que o ciúme patológico de um Otelo ou o ressentimento com a mamãe de um Hamlet seriam sentimentos improváveis em Pindorama.

A “virtude propriamente matrimonial” das mulheres tupinambás pode ser melhor descrita como uma forma sofisticada de inteligência social que utiliza a poligamia como ferramenta de coesão. Outros povos, outras soluções para os mesmos problemas. Não queriam os tomistas “ampliar as possibilidades de amizade, em razão dos laços criados pelo matrimônio”? Pois bem, os tupinambás tinham uma solução eficiente: flexibilizem a monogamia em prol da cooperação.

A dificuldade para compreender a dinâmica das formas de parentesco dos nossos índios não é uma exclusividade de Montaigne. Hans Staden, em *Dois viagens ao Brasil* (1557), saiu com esta: “Entre os selvagens é comum que um homem dê a outro sua mulher de presente, quando se cansa dela”. Gabriel Soares de Sousa, em *Tratado descritivo do Brasil* (1587), não deixou por menos:

“E as que querem bem aos maridos, pelos contentarem, buscam-lhes moças com que eles se desenfadem, as quais lhes levam à rede onde dormem, onde lhes pedem muito que se queiram deitar com os maridos, e as peitam para isso; coisa que não faz nenhuma nação de gente, senão esses bárbaros.”

Empreendimento igualmente intratável elegeu para si José de Anchieta, procurando com os óculos monogâmicos do direito natural a suposta *uxor vera* (“verdadeira esposa”) entre os múltiplos relacionamentos dos tupinambás, em *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*.

Se concordarmos com Lévi-Strauss, Oswald de Andrade e Afonso Arinos de Melo Franco, o principal saldo filosófico dos relatos sobre indígenas na literatura dos Seiscentos, tais como *Les Singularités de la France antarctique* (1557), de André Thevet, ou *L’Histoire d’un voyage à la Terre du Bresil* (1578), de Jean de Léry, foi abrir um leito de navegação na imaginação moral francesa, cuja nascente é a ideia do bom selvagem e cuja foz será a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Para os nossos fins, bem mais modestos, de vasculhar as contribuições de Montaigne para uma filosofia do casamento, basta chamar a atenção para a curiosidade antropológica no mapeamento da diversidade de configurações da união matrimonial. E seus efeitos potencialmente corrosivos na suposição de que um arranjo particular possa vigorar como lei natural universal.

Se não bastasse a diversidade dos costumes e tradições do Velho Mundo – Europa, África e Ásia –, acrescentam-se outras variedades, agora nos relatos de um Novo Mundo. Mas qual a diferença entre velho e novo aqui? A diferença é crucial. Para uma boa parcela do imaginário humanista da Renascença, imaginário que tem a pena de Montaigne como um de seus principais vetores, era

questão controversa se o Pecado Original havia produzido seus efeitos deletérios nas gentes do lado de cá.

Para decidir se a América pré-colombiana era ou não o Paraíso Perdido, o Novo Éden, deixo a critério dos teólogos e milenaristas em busca da Idade do Ouro. O que não posso é me furtar a um palpite bem mais tangível. Especulações pré-lapsárias à parte, o que a colonização europeia logrou, com eficiência ímpar, foi colocar um caminho de areia na bem lubrificada e multifacetada engrenagem sexual ameríndia.

Sejamos honestos: a *bad trip* conservadora nos tristes trópicos não foi muito diferente do banho de água fria que o cristianismo despejou na vigorosa, polimorfa e atlética vida sexual greco-romana.

O que nos leva para a próxima estação do bonde do desejo renascentista à *la Montaigne*. Sabemos todos, a esta altura do campeonato, que o casamento aristotélico-tomista deveria cumprir a função de *remedium concupiscentiae*. E é neste momento que *Sobre versos de Virgílio* toca fogo no parquinho dos países baixos, sacudindo a poeira das anáguas, *corsets* e cueções. Teria o casamento esta propriedade quase mágica de domar os impulsos da carne? Eis um prognóstico nada otimista neste par de passagens:

“Não vejo muitos casamentos que fracassem e se desfaçam mais depressa do que os que se guiam pela beleza e pelos desejos amorosos. Precisa-se

de fundamentos mais sólidos e mais estáveis, e caminhar com circunspeção: essa fervilhante exultação de nada vale. Os que pensam honrar o casamento acrescentando-lhe o amor, parece-me, igual aos que, para honrar a virtude, afirmam que a nobreza nada mais é senão uma virtude. São coisas que têm certo parentesco, mas há muita diversidade: é inútil misturar seus nomes e seus títulos.”

“Poucos homens desposaram suas amantes sem que não tenham se arrependido. E até no outro mundo, que mau casamento faz Júpiter com a mulher que primeiramente frequentara e possuía em namoricos! É, como se diz, evacuar no cesto para depois colocá-lo na cabeça. Vi em meu tempo, em certa família nobre, curar-se o amor vergonhosa e desonestamente pelo casamento: as considerações são bem diferentes. Amamos, sem que isso nos embarace, duas coisas diferentes e que se contrariam. Sócrates dizia que a cidade de Atenas nos agradava da mesma maneira que as damas que servem para o amor: todos gostavam de ir lá a passeio e ali passar seu tempo; ninguém a amava para desposá-la: isto é, para ali habitar, morar. (...) São finalidades dife-

rentes, e no entanto, de certa forma, compatíveis, diz Isócrates. De seu lado, o casamento tem a utilidade, a justiça, a honra e a estabilidade: um prazer insípido, porém mais universal. O amor funda-se só no prazer: e esse prazer é na verdade mais excitante, mais vivo e mais agudo; um prazer atizado pela dificuldade, que exige ferroadas e queimaduras: não é mais amor se for sem flechas e sem fogo.”

Na raia 1 corre o prazer insípido, porém universal, da *fides* conjugal. Na raia 2, disparam as flechadas, ferroadas e queimaduras de Vênus. Neste *derby* amoroso, em qual corcel você apostaria seus trocados? Pois bem, todos nós sabemos, e Montaigne, Virgílio e Lucrecio também sabiam, quem acabará cruzando em primeiro a linha de chegada, ostentando, garbosamente, ao menos um corpo de vantagem.

Apostar que o sexo obedecerá aos limites que lhe impõe o casamento é receita para rasgar dinheiro. Como bem nos lembra aquela canção, para este mal, que afeta os homens e, ainda com maior vigor, as mulheres, “não há um só remédio em toda a medicina”.

Aqui cabe um rápido parêntese. Explorar a genealogia da hipersexualização feminina seria uma tarefa especialmente esclarecedora. Em especial quando o corpo da mulher é projetado como uma fonte inesgotável de tentações e perigos para os

homens. Da Eva do relato bíblico, passando por fantasias transculturais de *vagina dentata*, adoraria ouvir uma explicação para a origem desta peculiar dúvida escatológica que é relembada em *Sobre os versos de Virgílio*:

“Mas aqueles de quem fala Santo Agostinho conferiram um fantástico poder de tentação à nudez, a ponto de pôr em dúvida se, no dia do Juízo Final, as mulheres ressuscitarão com o próprio sexo, e não com o nosso, para ainda não nos tentar naquela santa situação.”

Como me escapa qualquer pista de resposta satisfatória, fecho o parêntese com a esperança de reabri-lo tão somente após cuidadosas diligências.

Voltando ao nosso tópico, se o casamento fracassa como *remedium concupiscentiae*, o que Montaigne teria a nos dizer sobre os seus outros fins? Vejamos então as cartas finalmente sobre a mesa:

“O amor aborrece toda união contratada sem sua intervenção exclusiva e só participa discretamente dos embates que decorrem de outros interesses, como é o caso do casamento, porquanto este se prende natural e justamente a considerações de família, de situação e dinheiro. Ninguém se casa só por seu prazer e vontade, casamo-nos também, senão mais, por causa da família e da posteridade, pois as condições em que

se realiza o casamento (e seus resultados) interessam à raça bem mais do que a nós mesmos. Eis por que penso deva ser negociado, antes por intermediários do que pelos futuros cônjuges.”

O amor erótico era praticamente uma carta fora do baralho do casamento renascentista. A psicologia moral pressuposta por Montaigne, e que o enreda na longa tradição de misoginia que paira sobre os discursos antimatrimoniais, representava as mulheres como totalmente vulneráveis aos apelos da carne, inconstantes na determinação de suas vontades e expostas a desejos libidinais excessivos. O que cria um obstáculo praticamente intransponível entre *eros* e *philia*.

Para Montaigne, e para Aristóteles e Cícero antes dele, a verdadeira amizade entre homens e mulheres é quase uma impossibilidade. Ele flerta tão somente com a fantasia de considerar como amiga sua “filha adotiva”, Marie de Gournay.

A *fides*, ou amizade conjugal, é um estado mental de tipo totalmente diverso, tanto da *philia* – exclusiva da relação entre homens e emblematizada na devoção de Montaigne por Étienne de La Boétie – quanto do amor erótico. O amor romântico, esta outra paixão ardilosa, tardaria demoradamente até o final do século XVIII para entrar de fato na equação matrimonial.

Eu não poderia finalizar estas notas sem um breve comentário acerca do curioso texto *Sobre três boas esposas*. Jean de Meung, Juvenal e São Jerônimo ficariam orgulhosos com esta passagem:

“A pedra de toque de um bom casamento, e sua verdadeira prova, refere-se ao tempo em que essa associação dura; e se foi constantemente doce, leal e agradável. Em nosso século, mais comumente, elas preferem mostrar seus bons ofícios e a veemência de seu amor quando os maridos já estão mortos: então, procuram pelo menos dar prova de sua boa vontade. Tardia prova, e fora de época. Com isso, mais demonstram que só os amam mortos.”

Ironias à parte, as três boas esposas mencionadas no texto possuem em comum a disposição de pôr fim à suas vidas. Companheiras trágicas que, “em torno da morte dos maridos, mostraram a força de sua bondade e de seu amor” escolhendo o suicídio.

A primeira, “esposa de classe baixa”, diagnosticando que as “úlceras que haviam surgido nas partes pudendas” de seu consorte apenas prolongariam sua miséria e sofrimento, exorta-o ao suicídio conjunto: “resolveu que se jogariam no mar por uma janela da casa”, amarrados um ao outro.

A segunda, Árria, esposa de Cecina Peto, após a prisão de seu marido, cúmplice em uma operação militar fracassada contra o Imperador Cláudio, “pegou o punhal que o marido portava e, segurando-o firme na mão, disse como conclusão à exortação: ‘Faz assim, Peto’. E, no mesmo instante, dando-se um golpe mortal no estômago, e depois arrancando do ferimento o punhal, apre-

sentou-o a ele, encerrando sua vida com estas palavras nobres, generosas e imortais: *Paete, non dolet* [‘Peto, não dói’].

A terceira, “Pompeia Paulina, jovem romana e dama muito nobre, casara-se com Sêneca em sua extrema velhice”. Sabendo que Nero havia condenado Sêneca à morte, acompanha-o na decisão do suicídio, cortando suas veias ao mesmo tempo.

Ao que parece, Montaigne considerava “boas esposas”, ou seja, capazes de virtude e coragem, tão somente aquelas que reconheciam a sua completa dependência em relação aos maridos, não vislumbrando uma vida digna de ser vivida exceto na companhia dos mesmos.

No entanto, tratando-se de Montaigne, nem tudo é preto no branco. As idas e vindas dos Ensaíes, suas explorações e tentativas em variadas direções, deixam mais do que uma brecha para, como se diz nos tempos que correm, “passar pano” nas suas pisadas na bola. Ele também é capaz de reconhecer injustiças com as mulheres nesta passagem clássica de *Sobre versos de Virgílio*: “As mulheres não estão nada erradas quando recusam as regras de vida que se introduzem no mundo, porquanto foram os homens que as fizeram sem elas”.

Seja lá como for, neste quesito das regras da viuvez, sou mais do time de Pizan, que iniciou sua carreira de escritora tão logo ficou viúva e reconhece com todas as letras que, não fosse a morte do marido, não teria vislumbrado essa possibilidade. Sorte de Pizan, sorte a nossa.

E por falar em contratos e regras criados sem a participação das mulheres, nosso próximo passo

vai na direção do titio Locke, o camarada que arregimentou o casamento na ótica do contrato social.

Se quiser se preparar para o que vem a seguir, dê uma espiadela furtiva no *Segundo tratado sobre o Governo*.

Michel



de Montaigne

CENA 4:



**JOHN
LOCKE**

Dilsinho, pagodeiro da novíssima geração, lançou *Combinado não é caro* em seu álbum de estúdio *Quarto e sala*, de 2019. Lá pelas tantas ouve-se o seguinte:

“Mas seu passado
É calejado de outras relações, eu tam-
bém vivi decepções
Que tal um trato?
Nenhum de nós pode falar em compro-
misso
Serve pra mim e pra você esse aviso

Por favor, não me ame ainda, não crie
expectativas
Combinado não sai caro, ninguém vai
se machucar
De quinze em quinze dias ou só fim de
semana
A gente sai e vai pra cama mas sem se
apegar”

Topei com esta música ao procurar pela origem do multisciente ditado “combinado não é caro”. Como se vê, não encontrei exatamente o que procurava. Mas seria uma lástima furtar-me de um que outro comentário sobre o que gostaria de chamar “a lição do Dilsinho”. Imagino que ela possa iluminar aspectos importantes da nossa conversa, cujo personagem central é o tio solteirão John Locke (1632-1704). Aliás, não é estranho que tantos filósofos solteirões – Kant, São Tomás de Aquino e

Locke entre eles – tenham pontificado com tanta desenvoltura sobre o casamento sem nunca calçar as luvas e pisar no ringue? Mais um tópico para outro momento.

O miolo de nossa conversa presente será a questão transcendental da filosofia política, igualmente contemplada no pagode nacional: “O que é que eu vou fazer com essa tal liberdade?”. E aqui estou pensando na liberdade de contratar, e de entrar e sair de arranjos de convivência. Arranjos que a antropologia não cansa de nos mostrar na sua estonteante diversidade.

Pois bem, a missão hermenêutica é arriscada, então mãos à obra, com bisturi e malemolência. Na canção *Combinado não é caro*, o eu lírico de Dilsinho, sabedor das manhas da reciprocidade, mira sua eventual consorte e sapeca: “Que tal um trato? / Nenhum de nós pode falar de compromisso / Serve para mim e pra você esse aviso”. Deprendemos facilmente do contexto tratar-se de um relacionamento que não almeja longevidade. Amores de verão, como se diz. Ou, para soar mais catedrático, um contrato de “uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e capacidades sexuais de outro”, na gíria doutro famoso inupto, o tio Kant. Mas acrescentam-se dois fatores: o contrato possui prazo determinado (“De quinze em quinze dias ou só fim de semana”) e cláusula “teflon” de barreira emocional (“... mas sem se apegar”). Nos dias que correm, se uma proposta amorosa assim configurada aparece na cultura e vira tema de pagode, agradeça aos contratualistas modernos. Parece exagero? Talvez até seja, mas a leitura de Lo-

que me anima o ímpeto revolucionário. O homem é a soma dos seus gatilhos, portanto me deixe!

Na gramática moral de Locke, todo contrato pressupõe mútuo consentimento e ausência de coerção. Contratos são ações voluntárias. Um evento social que está fora da esfera do consentimento livre e esclarecido é injustiça ou crime. A autonomia dos indivíduos passa pelo consentimento, bem como a configuração política dos seus direitos e obrigações.

O consentimento atua como cimento social, unificando as práticas valorativas de uma comunidade. Aliás, é a adesão às práticas que nos informa sobre a existência ou não de consentimento. Não precisamos inspecionar os espaços por vezes insondáveis da interioridade dos outros para descobrir seus estados mentais de consentimento ou de contrariedade. Basta olhar para as suas ações. Neste sentido específico, o consentimento não é apenas um estado mental privado dos indivíduos e sim um fato moral e político, com efeitos na esfera pública.

Governos dependem do consentimento de seus governados. Os governados, por seu turno, dão consentimento por intermédio de seus legítimos representantes legislativos. Democracia representativa, lembra?

O amor também frutifica pelo consentimento. Amantes e casais se formam pelo consentimento das partes envolvidas. A lição de Diltsinho, do ponto de vista de Locke, nos assegura o seguinte: o consentimento, esclarecido e livre, explícito ou tácito, não é caro nem machuca.

Qual o propósito de todo este xaveco sobre compromisso, contrato e consentimento? Vejamos a definição de Locke para o casamento no § 78 do *Segundo tratado sobre o governo* e tudo ficará cristalino:

“A sociedade conjugal é formada por um pacto voluntário entre homem e mulher. E embora consista sobretudo na comunhão e no direito ao corpo um do outro, necessária para o seu fim principal, a procriação, traz consigo o apoio e assistência mútuos, bem como a comunhão de interesses, necessária não só para unir seus cuidados e afeto, mas também para a sua progênie comum, que tem o direito de ser alimentada e sustentada por eles, até que seja capaz de prover às próprias necessidades.”

A grande novidade aqui, na comparação com a definição aristotélico-tomista que já examinamos, reside no peso teórico que o conceito de “pacto voluntário” adquire no contratualismo moderno. Pese que tentamos colocar na balança logo acima.

A novidade proposta por Locke parece residir no seguinte: mantidos os fins da procriação e do cuidado com a prole, os contratantes ou pactuários – repare no vocabulário picante para descrever os nubentes – gozam de certa liberdade para definir os termos do acordo. Longe da liberalidade de um Dilsinho, mas, ainda assim, liberdade. Quer

experimentar um lampejo? Então olha só o tio Locke criando minhocas na controversa questão da duração do matrimônio:

“Mas embora essas obrigações impostas à *humanidade* tornem os *laços conjugais* mais sólidos e duradouros no homem que nas outras espécies de animais, nem por isso se deixaria de perguntar por que esse *pacto* pelo qual se assegura a procriação e a educação e se cuida da herança não pode ser determinável, seja por consenso, seja por uma certa época ou mediante certas condições, do mesmo modo que qualquer pacto voluntário, não havendo necessidade alguma na natureza da coisa nem nos seus fins de que seja sempre por toda a vida; quero dizer, para aqueles que não estejam sob restrição alguma de nenhuma lei positiva que ordene que todos os contratos desse tipo sejam perpétuos.”

A prosa é titubeante, recheada de orações subordinadas e condicionantes. Titubeio típico de quem sabe que está pisando em território minado. Não é bolinho servir de tutor da nobreza britânica, questionar a autoridade política da monarquia e, de quebra, insinuar brechas para casamentos com duração determinada.

Curto e grosso, eis as perguntas que o texto deixa picando: tão logo a prole abandone o ninho,

autônomos, alimentados e capazes, que tal a patroa mandar o maridão passear? Ou vice-versa?

Como sói ocorrer na crítica da instituição do casamento, dá-se um passo para frente e vários para trás. Depois de posar de moderninho, ao comentar as inevitáveis rugas conjugais, Locke manda esta aqui:

“Mas o marido e a mulher, embora tenham uma única preocupação comum, terão entendimentos diferentes, de modo que haverá, inevitavelmente, ocasiões em que terão vontades diferentes também – sendo, portanto, necessário que a determinação última, ou seja, o governo, recaia em alguma parte, caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte.”

Se vivo fosse, convidaria o tio Locke para uma *tea party*. Com a devida anuência da patroa, é claro. Na segunda sorvida da chávena, ele perceberia de imediato quem manda aqui em casa. No entanto, não quero queimar cartuchos antes da hora, e reservo a crítica desta afirmação para quando chegarmos aos textos de Mary Astell. Segurem o fôlego e a ira, e passemos a um tópico mais ameno.

Já vimos a curiosidade antropológica sobre o casamento em ação com Montaigne e os tupinambás. Curiosidade que é tão útil para afastar tentações essencialistas. Sempre que alguém afirmar que o casamento é “naturalmente” assim ou

assado, lembre-se da lição dos antropólogos sobre sociedades que encontraram equilíbrio cooperativo utilizando-se de arranjos matrimoniais totalmente diversos. Para Locke a estratégia não é diferente. Relatos sobre as formas das sociedades conjugais entre os hurões da América do Norte deixaram sua marca em um ponto central da sua teoria política.

Não podemos esquecer que o alvo prioritário dos escritos políticos de Locke era derrotar a tese do direito divino dos reis, defendida classicamente por Sir Robert Filmer em *O patriarca*, publicado em 1680. Muito resumidamente, a tese de Filmer justificava o poder político da dinastia monárquica de plantão, conectando-a em uma linha hereditária que começava no Adão do Gênesis. Para essa árvore genealógica gerar frutos maduros, foi necessário adubá-la com a premissa do domínio paterno exclusivamente masculino no âmbito da família nuclear. Os homens “naturalmente” mandam em casa. E, por extensão analógica, no Estado. Quer enfraquecer este adubo? Então coloque em cena mais de um marido para cada mulher, ao mesmo tempo. Vejamos o texto:

“Do mesmo modo, pouco poder concede o mero ato de gerar ao homem sobre sua progênie, se todo o cuidado aí terminar e for este o único título que tenha o nome e autoridade de pai. E que sucederá ao poder paterno nas partes do mundo em que uma mulher tem mais de um marido ao mesmo tempo?

Ou naquelas partes da América em que, quando o marido e a mulher se separam, o que acontece com frequência, os filhos são todos deixados com a mãe, seguem-na e ficam sob o seu cuidado e provisão?”

Sabe qual a receita de Locke para combater a imagem do patriarcado de sua época? Exibir evidências antropológicas de poligamia, neste caso, poliandria. Evidências coletadas por Gabriel Sagard em *Le Grand voyage au pays des Hurons*, publicado em 1632 e que serviu de provável inspiração para a passagem há pouco citada.

Além do front antropológico, a batalha de Locke contra o patriarcalismo político de *Sir Filmer* também é disputada na arena da hermenêutica bíblica. É bonito vê-lo fazendo piruetas argumentativas com o texto de Gênesis 3:16, como no § 47 do *Primeiro tratado sobre o governo*, onde o alvo é o uso por Filmer da sujeição da mulher ao homem como justificativa para o poder monárquico:

“Ademais, cumpre observar que as palavras de Gn 3:16, as quais nosso A. qualifica como concessão original de governo, não foram ditas para Adão, e tampouco contêm elas, na realidade, nenhuma concessão a Adão, mas sim uma punição que recai sobre Eva; e se as tomarmos como dirigidas em particular a ela – quer pessoalmente, quer enquanto representante de todas as

mulheres –, elas se referirão, no máximo, ao sexo feminino apenas, e implicando tão somente aquela submissão que elas de ordinário deveriam ter com relação a seus maridos. Contudo, não existe ali uma lei que obrigue a mulher a tal submissão se as circunstâncias de sua condição ou do contrato com seu esposo a isentarem da mesma, assim como não há lei que a obrigue a dar à luz com sofrimento e dor no caso de poder encontrar um remédio para tal (...). Até onde posso perceber, Deus, nesse texto, não concede nenhuma autoridade a Adão sobre Eva ou aos homens sobre as suas esposas, mas apenas prediz o quinhão que caberia à mulher, tendo Ele, em sua providência, deliberado que ela estivesse submetida ao esposo, tal como vemos que, geralmente, as leis da humanidade e os costumes das nações assim deliberam; e existe, admito-o, fundamento para tal na natureza.”

Convenhamos, o esforço exegético vai surpreendentemente bem para a causa da igualdade das mulheres até chegar à infame passagem “e existe, admito-o, fundamento para tal na natureza”, que nos remete de volta para a concepção de que o governo e o poder de mando nas disputas conjugais “caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte”.

Resumo da ópera: a mulher não é subjugada ao homem por mandamento divino, mas pelo costume das nações e pela natureza, que o fez “mais capaz e mais forte”. Nossa, que alívio! Da próxima vez que você ouvir a Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, afirmar cousas como “dentro da minha concepção cristã, a mulher, sim, no casamento é submissa ao homem, e isso é uma questão de fé”, você poderá pensar: “Peraí, e a leitura do Locke para o Gênesis, como fica?”. Eu sei, um passo para frente, vários para trás. Mas, como sou otimista, fico com o passo para frente. Não é todo dia que lemos um camarada do século XVII dizendo isso daqui: “não existe ali uma lei que obrigue a mulher a tal submissão se as circunstâncias de sua condição ou do contrato com seu esposo a isentarem da mesma”.

Retomando a sapientíssima “lição do Dilsinho”, quando for celebrar seu próximo contrato livre e esclarecido de sociedade conjugal, coloque em **negrito** a cláusula que isenta a mulher de submissão.

Afinal de contas, o que é combinado não é caro e ninguém vai se machucar.

John



Locke

CENA 5:



**MARY
ASTELL**

Parcela considerável dos textos da tradição antimatrimonial foi escrita por homens. Pressupondo a infame tese da inferioridade do sexo feminino, julgavam o casamento ora como uma desventura, ora como um mal necessário, e, quase invariavelmente, como um obstáculo intransponível para o autoaperfeiçoamento... dos homens, é claro!

É especialmente interessante ver esta estratégia argumentativa de pernas para cima. É sempre prudente lembrar que misogamia e misoginia podem andar separadas. Você pode criticar a instituição do casamento sem diminuir o estatuto das mulheres. A forma mais simples para esta reviravolta é convocar o testemunho de mulheres que abordaram a questão do casamento como um provável estorvo para a promoção das virtudes do sexo feminino. Por razões didáticas, dois grupos podem ser divididos nessa empreitada. De um lado, temos o exemplo de muitas mulheres que, assumindo a vocação religiosa, abraçaram a castidade, o celibato e a vida monástica. De outro lado, encontram-se escritoras que caminharam para fora do átrio dos conventos, promoveram a educação das mulheres para a vida civil e não só recomendaram teoricamente o celibato como o praticaram ativamente. Os exemplos mais notáveis são Gabrielle Suchon (1632-1703), com o genial *Du Célibat volontaire* (1700), e Mary Astell (1666-1731), em especial nos escritos *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and Duchess of Mazarine's Case; Which is Also Considered* (1700) e *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their*

True and Greatest Interest (1694). *Some Reflections Upon Marriage*, aliás, pode ser lido como uma convocação para que as mulheres pensem muito bem antes de casar e, se possível, não casem!

Firmo a promissória de falar sobre Suchon noutra oportunidade. Celebremos agora o “Astell Day” por mais de uma razão. Para se ter uma ideia da moça, seus panfletos de intervenção política e sua defesa da educação das mulheres foram alvo tanto de plágio quanto de sátira por figurões como Jonathan Swift, Richard Steele e Daniel Defoe. Digame quem te plagia ou caçoa que te direi quem és. Inclusive, não seria uma aposta vã defender que a personagem principal de *Clarissa: ou a história de uma jovem* (1784), romance consagrado de Samuel Richardson, possa ter sido inspirada igualmente na fama e figura de Astell.

Aliás, não pense você que me esqueci das chineladas que são devidas ao titio Locke, por varrer o estatuto das mulheres para baixo do tapete do contrato social, no seu borrão de liberalismo igualitário. Não consigo pensar em ninguém que tenha empunhado as chinelas tão prontamente e com tamanha desenvoltura quanto Mary Astell. Mas, antes da crítica, um punhado de contexto cai bem.

Nas disputas de poder de sua época, Astell fez trincheira no lado *tory* da refrega, mantendo intacta sua aliança ao rei Jaime II, mesmo após sua deposição na Revolução Gloriosa. Evitando maior detalhamento do cipoal de minúcias da tormentosa história política de Albion, podemos colocar um que outro rótulo em Astell sem medo de errar. Fiel devota da Igreja Anglicana, não via com bons olhos

a nova onda de tolerância religiosa do século XVII, em particular os avanços protestantes na esfera pública. Não engolia facilmente a soberania popular e o direito de resistência, bandeiras do time *Whig*, portanto, da burguesia em ascensão. Muito menos aceitava de bom grado a fragmentação do poder político, que reintroduziu sabores republicanos na receita da realeza, cozinhando em banho-maria a metamorfose da monarquia absolutista para a constitucional.

A reforma moral que Astell imaginava ser possível promover por intermédio da educação das mulheres andava em sintonia tanto com as suas inclinações religiosas quanto com suas escolhas políticas. O que cria uma tensão evidente no *status quo* sobre a posição da mulher no casamento. A retórica das duas partes de *A Serious Proposal to the Ladies*, propondo a criação de uma espécie de academia platônica dedicada inteiramente ao sexo feminino, deixa claro que as “ladies” em questão seriam educadas como boas ovelhas do rebanho anglicano e obedientes à Coroa. Não por acaso o livro foi dedicado à então Princesa Ana, futura Rainha Ana da Grã-Bretanha. Torceu o nariz para a fidelidade monárquica de Astell? Pois coloque um freio neste seu ímpeto vanguardeiro! Promover a educação das mulheres, *simpliciter*, já era uma revolução e tanto para a Inglaterra do século XVII e começo do XVIII.

Para Astell, a pretensa inferioridade das mulheres seria “adquirida, não natural”, ou seja, seria o resultado contingente dos costumes e, principalmente, das expectativas moldadas para as

mulheres a partir da aceitação destes costumes. Este trecho do apêndice de *Some Reflections Upon Marriage* assenta o ponto:

“Que o Costume do Mundo colocou a mulher, em geral, num Estado de Sujeição não é negado; mas o Direito não pode ser mais provado pelo Fato do que o Predomínio do Vício pode justificá-lo.”

A Serious Proposal to the Ladies oferece o diagnóstico de dois tipos femininos. De um lado, aquelas que “vivem ao acaso, sem propósito ou fim”, cuja felicidade é sempre o resultado de coisas que lhes são exteriores. Banqueteiam-se com a galanteria dos pretendentes, com elogios a suas belas formas e juventude. Ao colocarem tanto peso na opinião dos outros, são “um problema perpétuo para si próprias e para os outros”. No frígir dos ovos, tendo êxito para controlar seus humores instáveis, que mais parecem “o estômago louco de um doente”, o melhor que lhes poderia acontecer é o prêmio de um bom marido, preferencialmente aquinhado pela fortuna. Os termos deste diagnóstico avivaram na memória as imprecizações de Juvenal, São Jerônimo, Jean de Meung e da turma do *bullying* misógino?

No outro quadrante, temos aquelas que demonstram “um tipo de Bravura e Grandeza d’Alma”, constantes na busca de seus propósitos, que não se deixam deprimir pelas desventuras nem corromper pela sorte. Sabem que a felicidade advém da firmeza do caráter e do cultivo permanente

das virtudes. Suas ações são retas, orientadas pelo uso da razão na consecução de fins justamente deliberados. Orientam suas paixões para o que é meritório e levam uma “vida alegre e agradável, inocente e sossegada, calma e tranquila”.

O busílis vislumbrado por Astell surge com o reconhecimento de que os papéis socialmente demarcados e as poucas oportunidades de aperfeiçoamento jogam as mulheres para o primeiro grupo. A solução? Dado que essa tendência viciosa de viver “sem propósito ou fim” é “adquirida, não natural”, cabe educá-las devidamente, na esperança da migração para o time da “Grandeza d’Alma”.

Mas a crítica de Astell não para por aí. Resolvida a questão do acesso igualitário à educação, precisamos ainda falar sobre as assimetrias de poder dentro da instituição do casamento. E aqui voltamos para Locke, que reformulou os critérios de obediência política no Estado e, propositalmente, deixou o patriarcalismo esparramado no sofá da casa. “Abaixo *O patriarca* do Filmer!” – eis o brado dos contratualistas da novíssima burguesia de Albion no final do século XVII, começo do XVIII. Ato contínuo, exigiam das esposas, servas fiéis e obedientes, que trouxessem o *fish ‘n’ chips* sem delongas e chorumelas.

Normalmente, procuro manter as referências bibliográficas fora do caminho para dar maior fluidez ao texto, mas eis que um dever imperioso me empurra na direção contrária. Neste passo da discussão, seria útil procurar na livraria ou biblioteca mais próxima *O contrato sexual* (1988), de Carole Pateman, onde os temas que discutiremos a seguir

são exaustivamente tratados. Satisfação garantida ou sua curiosidade de volta. Enquanto isso, tento oferecer um panorama da situação.

Uma das principais conquistas teóricas de Locke no *Segundo tratado sobre o governo* foi traçar uma distinção entre as obrigações no âmbito da família e as obrigações na esfera do Estado. Ao colocar a justificação do poder político fora do círculo das relações familiares, de descendência e de direitos hereditários, Locke afasta família de Estado. O *pater familias* e o soberano passam a ser considerados como entidades políticas de tipos radicalmente diferentes. A partir desse momento, considerações sobre quem é filho de quem deixam de ser suficientes, ou mesmo necessárias, para definir quem manda e quem obedece.

Aos olhos de Astell, era facinho criticar o patriarcalismo da porta da casa para fora. Deixo aqui uma amostra do famoso prefácio de 1706 de *Some Reflections Upon Marriage*, onde a hipocrisia do individualismo liberal é posta a nu:

“(...) se o Poder Arbitrário é um mal em si mesmo, e um Método impróprio de governar Agentes Racionais e Livres, ele não deveria ser praticado em nenhum lugar; nem é menos, mas antes mais prejudicial nas Famílias do que nos Reinos, porquanto 100.000 Tiranos são piores do que um.

Dado que um Marido não pode privar uma Esposa da Vida sem ser responsável perante a Lei, ele pode no entan-

to fazer o que é muito mais doloroso para uma Mente magnânima, tornar a Vida miserável (...). Pensa-se que é dever da Esposa sofrer tudo sem Reclamação. Se todos os homens nascem livres, então como todas as mulheres nascem escravas? Como devem ser livres enquanto submeter-se à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária dos homens é a condição própria da escravidão? E se a Essência da Liberdade consiste, como dizem nossos Mestres, em ter uma Regra permanente pela qual viver? E por que a Escravidão é tão condenada e combatida em um caso e considerada tão necessária e tão sagrada e tão aplaudida em outro?”

“100.000 Tiranos são piores do que um.” Quem haveria de discordar? Qual o propósito de combater a monarquia absolutista no Estado sem mexer nas prerrogativas do rei-marido na família? Se a escravidão é inadmissível na relação entre o cidadão e a autoridade política do Estado, por que não seria na relação entre marido e esposa na família? Estas perguntas surgem naturalmente para um leitor contemporâneo desta célebre passagem. Não é difícil identificar um sabor profeminista. No entanto, é saudável registrar as divergentes interpretações da *scholarship* de Astell neste ponto. Uma leitura possível da passagem é considerá-la como uma defesa da hierarquia tradicional da fa-

mília, aos moldes do conservadorismo *Tory*, em contraposição às pretensões de subverter a hierarquia política no Estado, na onda *Whig* liberal.

Registre-se que um dos baratos na leitura dos textos de Astell sobre o casamento é exatamente perceber a contínua distensão entre progressismo e conservadorismo. Não vejo maiores problemas em considerá-la feminista. Uma feminista conservadora, o que talvez soe como um círculo quadrado para alguns. Mas veja a cousa por outro ângulo. O que Astell parece estar dizendo, em especial para as suas leitoras, é o seguinte: o casamento é assimétrico pois Deus assim ordenou e os costumes assim o perpetuaram. Para as mulheres o casamento equivale à submissão. No entanto, as mulheres são, potencialmente, “Agentes Racionais e Livres”. Considerando o conflito entre submissão no casamento e autonomia racional, que tal permanecer solteira? Não é necessário entrar num convento, desde que haja espaço na sociedade civil para solteiras esclarecidas, de “Bravura e Grandeza d’Alma”.

Resenhada desta forma, a estratégia de Astell ocupa um espaço singular na *Querelle des femmes*. Resistir à misoginia? Sim. Defender o casamento? Bem, talvez não. Aliás, a literatura antimatrimonial inglesa, dirigida ao público masculino, era abundante quando da publicação de *Some Reflections Upon Marriage*. Quer exemplos? Procure no Google por *Love Given O’re: Or, A Satyr Against the Pride, Lust and Inconstancy etc. of Woman* (1682) de Robert Gould. Ou por *The Folly of Love, or, An essay upon satyr against woman* (1691) de Richard

Ames. Ou, se ainda sobrar estômago, pelo anônimo *The Pleasures of a Single Life, or the Miseries of Matrimony: occasionally writ upon the many divorces lately granted by Parliament* (1701).

Some Reflections Upon Marriage pode ser lido como uma resposta a essa tradição, desta feita escrita por uma mulher e dirigida ao público feminino. Vejamos esta passagem que soa como um alerta para os perigos de deixar-se conduzir para um casamento irrefletido:

“(...) uma Mulher que foi ensinada a pensar que o Casamento é sua única Preferência, a soma de seus Esforços, a conclusão de todas as suas esperanças, aquilo que deve assentar e torná-la Feliz neste Mundo (...), Ela que viu um Amante morrendo a seus Pés, e não pode, portanto, imaginar que aquele que professa receber dela toda sua Felicidade possa ter qualquer outro Projeto ou Desejo que não seja agradá-la; cujos Olhos foram atordoados com todo o brilho e Pompa de um Casamento, e que só ouve falar de Alegria e Felicitações; (...) Em suma, ela cuja Expectativa foi arrebatada pelo Cortejo, e por todas as belas coisas que seu Amante, sua Governante e seus Bajuladores Domésticos dizem, encontrará uma terrível decepção quando a inquietação acabar, e quando vier calmamente a considerar sua Condição, e

não a vislumbrar mais sob uma falsa Aparência, mas como ela realmente é.”

E, se o alerta não for suficiente, soe uma sirene:

“Ela que Casa deve sujeitar-se a uma Máxima indiscutível, que seu marido deve governar absoluta e inteiramente, e que ela não tem nada mais a fazer exceto Agradar e Obedecer. (...) Aquela que não pode fazer isso não é de forma alguma apta para ser uma Esposa.”

Se um prognóstico como este não fizer uma mulher de “Bravura e Grandeza d’Alma”, racional e livre, desistir de vez do casório, o que mais seria preciso? O contexto político e religioso no qual Astell está inserida é especialmente interessante para colocar pressão no cabo de guerra entre a educação das mulheres para a autonomia e a rigidez hierárquica da instituição do casamento. Podemos revisitar esta tensão na próxima cena, que apresenta as lições de Rousseau para a educação das mulheres no livro quinto de *Emílio*.

Mary



Astell

CENA 6:



**JEAN-JACQUES
ROUSSEAU**

Nas *Confissões*, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) afirma que *Emílio* é não apenas a sua obra mais importante, mas também a porta de entrada para compreender a sua posição filosófica. O complicado é saber qual posição filosófica. O pensamento de Rousseau aparece em camadas geológicas distintas conforme avançamos na leitura de seus textos. E esse é um de seus encantos. Rousseau apetece variegados paladares.

Para delinear as suas visões sobre a instituição do casamento, quatro obras são fundamentais: *Narciso ou O amante de si mesmo*, *Emílio*, *Júlia ou A nova Heloísa* e *Confissões*. Como não temos fôlego para tudo, escolho *Emílio* para o começo da conversa. Uma conversa que se assemelha a um monólogo entre os sexos, onde tudo que é esperado de Sofia, futura esposa de Emílio, é que ela deva agradá-lo, servi-lo e cuidar de sua prole. Aliás, tão numerosa quanto possível, já que os métodos contraceptivos eram vistos com reservas por Rousseau.

Você aí, não esperava topar com laivos reacionários do arauto da igualdade e da liberdade? Então prepare o pano para enxugar o ranço desta pérola do livro quinto de *Emílio*:

“Na união dos sexos cada qual concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira. Dessa diversidade nasce a primeira diferença assinalável entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser

ativo e forte, o outro, passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem. Se o homem deve agradar-lhe por sua vez, é necessidade menos direta: seu mérito está na sua força; agrada já pela simples razão de ser forte. Não se trata da lei do amor, concordo; mas é a da natureza, anterior ao próprio amor.”

Me arrepiam os pelos o *tour de force* retórico de um dos *slogans* mais batidos d’O *contrato social*: “O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado”. Arrepios amplificados quando contrastado com outra tirada, que nunca é demais recordar, da poderosa Astell: “Se todos os homens nascem livres, então como todas as mulheres nascem escravas?”.

É no mínimo paradoxal pressupor que a desigualdade entre homens e mulheres é natural. É um paradoxo em especial para alguém que dedicou tantas páginas e tutano para encontrar as origens da desigualdade entre os “homens”.

A resistência para conceber qualquer espécie de comando ou poder para as mulheres no espaço doméstico produz extravagâncias. Montesquieu, para malharmos outro republicano de uma quebrada vizinha, considerava razoável que mulheres comandassem impérios, mas não o próprio lar. Segura essa d’O *espírito das leis*:

“É contra a razão e contra a natureza que as mulheres sejam senhoras na casa, como estabeleceu-se entre os egípcios, mas não o é que governem um império. No primeiro caso, o estado de fraqueza em que se encontram não lhes permite a preeminência; no segundo, sua própria fraqueza lhes dá mais suavidade e moderação, virtudes que, mais do que a intransigência e a ferocidade, podem permitir um bom governo.”

Mas quais seriam as explicações plausíveis para o endosso da posição social subalterna do sexo feminino, que aos nossos olhos soa tão pouco republicano? Para o caso de Rousseau, arrisco duas alternativas, interligadas, por sinal.

A primeira é uma atitude ambivalente, quase paranoica, em relação à sexualidade feminina. Entregues ao rastro abrasador da paixão, as mulheres são imaginadas como usinas inesgotáveis de lascívia, coquetismo e excitação, engrenagens lubrificadas de sedução a serviço do desejo imperioso de seus companheiros e maridos. Tudo para bem cumprir as funções da reprodução. Mas quando a necessidade de conter essa energia libidinal entra em cena, no mais das vezes por ocasião do matrimônio, as demandas são de um tipo inteiramente diverso. E das mulheres é exigido um comportamento quase virginal, de castidade, reputação ilibada, honradez, pureza, recato e pundonor:

“O Ser supremo quis dar em tudo a primazia à espécie humana: dando ao homem inclinações sem medida, deu-lhe ao mesmo tempo a lei que as regula, a fim de que seja livre e senhor de si; entregando-o a paixões imoderadas, junta a elas a razão para governá-las; entregando a mulher a desejos ilimitados, junta a esses desejos o pudor para contê-los.”

Sofre o mancebo de paixões imoderadas? A razão é o remédio. Acometida a moçoila por desejos ilimitados? Receite-se pudor em doses generosas. Daria uma bela tese explorar os diferentes métodos de *checks and balances* entre os sexos na República dos Excessos. Para o sexo feminino, pudor. Para o sexo masculino, razão. Mesmo com as ressalvas que Rousseau faz ao uso da razão, eis uma diferença notável. E de justificação dificultosa.

Sabe aquela coisa de cortesã no catre nupcial e dama na sociedade? Tá quase lá, pois Sofia, para manter Emílio cativo de seus encantos, deve escassear os favores sexuais.

Um dos aspectos mais impressionantes dos escritos de Rousseau sobre a relação conjugal é sua percepção, completamente exagerada, quase um temor reverencial, do poder de sedução que o sexo feminino exerce sobre os homens. No percurso de formação de Emílio, o ingresso na vida civil se dá por ocasião do casamento, no confronto com as realidades do sexo. Ê neste momento

que o tutor larga a mão de Emílio e sua autonomia é posta à prova. Se o casamento é a porta de entrada da vida civil, o controle da sexualidade é a chave.

Estaria Rousseau sozinho nesta fantasiosa imagem sobre os desejos ilimitados do sexo feminino? Por certo que não. Volte algumas casas no tabuleiro da misoginia e você encontrará seus companheiros de jornada, como Juvenal, Tertuliano ou São Jerônimo, afirmando barbaridades de mesmíssimo jaez, em particular sobre as armas à disposição das mulheres para enfeitar os homens, onde o único “governo” que lhes é permitido – onde governam obedecendo – é cativar a atenção masculina com jogos de sedução:

“As mulheres por sua vez não param de gritar que nós as educamos para serem fúteis e coquetes, que as divertimos amiudadamente com puerilidades para permanecermos mais facilmente os senhores; acusam-nos de culpados dos defeitos que lhes censuramos. Que loucura! E depois, desde quando são os homens que tratam da educação das jovens? Que impede as mães de as educarem como lhes agrade? (...) Forçam vossas filhas a perderem seu tempo em tolices? Fazem-nas, contra sua vontade, passar metade da vida a se enfeitar, seguindo vosso exemplo? Impedem-vos de as instruir ou as mandar instruir segun-

do a vossa vontade? Temos culpa de nos agradarem quando são belas, de seus trejeitos nos seduzirem, da arte que aprendem convosco nos trair e nos envaidecer, de gostarmos de as ver vestidas com gosto, de deixarmos que afiem tranquilamente as armas com que nos subjugam? Tomai o partido de as educar como homens; eles consentirão de bom grado. Quanto mais quiserem assemelhar-se a eles, menos os governarão e então é que eles serão realmente os senhores.”

A segunda explicação é o que poderíamos chamar de dilema da cornitude. Qual seja: a dúvida cruel que a biologia reprodutiva da espécie humana fez os homens carregarem – e que para Rousseau beirava a obsessão – sobre como estabelecer com segurança a paternidade. Taí *Dom Casmurro* que não me deixa mentir. Na ausência de testes de DNA, o recurso mais efetivo para amainar o dilema era educar as mulheres para a castidade. E torcer para dar certo. Aquela conversa de “pai é quem cria” pode até colar ficcionalmente para o tutor de Emílio, mas estava longe das metas de *perfectibilité* de nosso amigo genebrino:

“Sem dúvida não é permitido a ninguém faltar à sua palavra, e todo marido infiel que priva a mulher da única recompensa aos austeros deveres de seu sexo é um homem injusto e bár-

baro; mas a mulher infiel vai além, ela dissolve a família e rompe todos os laços da natureza. Dando ao homem filhos que não são dele, trai a uns e a outros, junta a perfidia à infidelidade. Custa-me ver a desordem e o crime que não se prendam a isso. Se há uma situação horrível no mundo, é a do infeliz pai que, sem confiança na mulher, não ousa entregar-se aos mais doces sentimentos de seu coração, que duvida, ao beijar o filho, se não beija o de outrem, a prova de sua desonra, o ladrão do bem de seus próprios filhos. Que é então a família senão uma sociedade de inimigos secretos que uma mulher culpada arma um contra outro, forçando-os a fingir amar-se? Não basta portanto que a mulher seja fiel e sim que assim seja julgada por seu marido, por seus próximos, por todo mundo (...).”

Pipocou na cachola o ditado “À mulher de César não basta ser honesta, deve parecer honesta”? Pois é! São os rigores do pundonor, administrado na mamadeira das meninas. E para os meninos? Bem, parcela importante da autonomia dos homens está na arte de dar de ombros para o que os outros pensam deles.

O dilema da cornitude e as exigências de decoro feminino daí decorrentes estão ligados a outra assimetria entre os sexos, capturada em uma fór-

mula exata: “a opinião é o tûmulo da virtude para os homens, o trono entre as mulheres”. Ou seja, o comportamento das mulheres estaria irremediavelmente sujeito à inspeção da opinião alheia, em particular da opinião dos homens que lhes devem prover as necessidades materiais. Lembre-se: “os homens dependem das mulheres por seus desejos; as mulheres dependem dos homens por seus desejos e suas necessidades”.

Supondo estas duas explicações no horizonte, não é difícil imaginar quais seriam os parâmetros para a educação de Sofia e das mulheres em geral. A regra é bastante simples:

“(...) toda a educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes devemos ensinar já na sua infância.”

Deixemos Emílio e Sofia de lado por um momento. Que tal conversarmos sobre Thérèse Levasseur e Jean-Jacques Rousseau? A incursão na vida privada dos filósofos e filósofas é tarefa arriscada e, via de regra, decepcionante. Disputas sobre como julgar a vida pela obra ou vice-versa nos colocam em enrascadas de todo tipo. No entanto, tratando-se de Rousseau que, ao lado de Nietzsche, Thoreau e Santo Agostinho, en-

laçaram autobiografia e reflexão filosófica, a tarefa é inescapável.

Rousseau conheceu Thérèse em 1745, trabalhando como lavadeira do hotel em que se hospedava em Saint-Quentin. De “porte modesto”, “muito tímida”, Thérèse não sabia ler, mas escrevia razoavelmente. Não sabia “nem contar o dinheiro, nem o preço de coisa alguma”. Ela foi sua companheira de toda a vida adulta, mas formalizaram a união tão somente em 1768, após as tretas com Hume e o retorno do malsucedido exílio em Londres. Tiveram cinco filhos. Tão logo nasceram, todos foram “postos na Roda”, ou seja, entregues a um hospital que recebia infantes enjeitados. O que era praticamente um atestado de morte para as crianças, considerando as péssimas condições em que essas instituições eram geridas à época.

É didático comparar as prédicas sobre a educação dos filhos e as escolhas matrimoniais no *Emílio* com os malabarismos retóricos de Rousseau nas *Confissões*, tentando apresentar em tons mais condescendentes tanto a sua relação com Thérèse quanto a sua decisão sobre o destino dos próprios filhos. Por mais que seus arroubos de sinceridade e autenticidade se esforcem para nos conduzir na direção contrária, é difícil não encaixá-lo como um caso daquela velha máxima: faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço.

Sobre os filhos, deixo vocês com esta colagem de sequências das *Confissões*:

“Enquanto filosofava sobre os deveres do homem, surgiu um acontecimento

que me levou a refletir melhor sobre os meus. Teresa apareceu grávida pela terceira vez. Demasiado sincero comigo mesmo, demasiado altivo interiormente para querer desmentir com as minhas obras os meus princípios, pus-me a ponderar o destino dos meus filhos (...) O meu terceiro filho foi posto pois na Roda, como os primeiros, e o mesmo sucedeu com os dois seguintes; porque ao todo tive cinco. Tal solução pareceu-me tão boa, tão sensata, tão legítima, que, se não me gabava francamente dela, era apenas em atenção à mãe.”

Para vislumbrar a relação com Thérèse é prudente apimentar a trama e convocar mais uma personagem. Começando no vigor da adolescência, dos dezesseis aninhos até perto dos trinta, Rousseau lustrou sua educação, carnal e intelectualmente, com as graças, favores e beneplácitos de Louise Éléonore de la Tour du Pil, baronesa de Warens. Lendo as *Confissões*, salta aos olhos a sua devoção à “mamã” Warens, figura deveras fora da curva no quesito independência feminina, mesmo considerando sua nobre extração.

Ainda nas *Confissões*, após quase um quarto de século de convivência doméstica, quando finalmente toma vergonha na cara e casa com Thérèse, saca só os termos que o camarada Rousseau usa para esclarecer aos seus leitores na posteridade os “nobres sentimentos” que nutria pela esposa... e pela Madame de Warens:

“Que pensará pois o leitor quando, em toda a verdade, que ele agora deve conhecer em mim, eu lhe disser que, desde o primeiro momento em que a vi até o dia de hoje, nunca senti a menor centelha de amor por ela, que nunca senti mais desejo de a possuir do que possuir Madame de Warens, e que as necessidades dos sentidos, que junto dela satisfiz, foram para mim unicamente as do sexo, sem nada terem de especial para o individuo?”

A leitura de Rousseau sempre me deixa com uma bela coleção de pulgas atrás das orelhas. Razão do meu apreço por sua obra. A missão do filósofo, ao fim e ao cabo, é afeiçoar-se às comichões. Talvez meus leitores possam ajudar a resolver uma peculiar conjectura que, por sua vez, nos aproxima de temas que serão caros no nosso próximo episódio, na companhia de Mary Wollstonecraft.

Por que raios não teria Rousseau apostado suas fichas matrimoniais na Madame de Warens? Provavelmente deve haver alguma resposta que me escapou nos amplos sincericídios das *Confissões*. Mas levando em conta suas opiniões sobre as diferenças entre os sexos e a educação que é devida às mulheres, creio que podemos imaginar uma pista para a resposta. Seria Madame de Warens areia mui independente para o caminhãozinho igualitário de Rousseau carregar? Ruminem esta dúvida até a nossa próxima

Até que a razão os separe

cena, onde Wollstonecraft nos ilustrará sobre as dores e delícias da independência feminina. A contrapelo das doudas opiniões dos filósofos que a precederam.

Jean-Jacques



Rousseau

CENA 7:



**MARY
WOLLSTONECRAFT**

Ladies and gentlemen, chegamos a um momento decisivo de *Até que a razão os separe*. Na filosofia do casamento, os reflexos do Iluminismo marcam uma ruptura, um antes e um depois. Em paralelo, na linha do tempo das convulsões políticas do Ocidente, existe um antes e um depois da Revolução Francesa. Até aí, nenhuma novidade. Afinal de contas, não é todo dia que se pode aplaudir a decapitação do monarca de plantão, resguardado na arena da razão pública.

Guilhotinas à parte, a queda do *Ancien Régime* injetou um dinamismo inaudito no ímpeto reformista da filosofia moral e política. A transição entre os séculos XVIII e XIX é um momento propício para sacar do bolso o termômetro revolucionário. Qual é o alcance do reformismo moral e político do Iluminismo? Até onde vai a disposição para propor mudanças no *status quo* das relações civis? Junto da Queda da Bastilha, era possível prever o desmoronamento da configuração aristotélico-tomista para o casamento?

Já vimos Mary Astell projetar a queda do patriarcalismo político também no espaço da vida privada. Agora é a vez de Mary Wollstonecraft (1759-1798) interpelar a filosofia moral e política de sua época – em especial a Edmund Burke, Jean-Jacques Rousseau e Richard Price – e iniciar o redesenho profundo da instituição política do casamento.

O ponto de partida de Wollstonecraft é radical, no melhor sentido da palavra. Não há moralidade, pública ou privada, não há justiça social

exceto com a garantia de autonomia para o sexo feminino. O que exige uma reformulação das relações entre homens e mulheres no âmbito familiar, seja no vínculo de parentalidade, seja no laço matrimonial. E demanda, com igual força, a ampliação das oportunidades de educação e de trabalho para as mulheres. Para que as mães e as esposas possam cumprir adequadamente as suas funções no arranjo social, deve ser possível emancipá-las, intelectual e materialmente. Para as mulheres, deveria igualmente ser possível buscar a autonomia fora das funções de mãe e esposa. Mesmo que este passo ainda estivesse um pouco além do horizonte das reivindicações do profeminismo do final do século XVIII, ele está prenunciado no argumento central de Wollstonecraft em *Reivindicação dos direitos da mulher*, um de seus documentos fundadores, publicado em 1792.

A pergunta central da crítica emancipatória de Wollstonecraft, que a situa em cheio no seu momento histórico, talvez pudesse ser formulada da seguinte maneira: que tal incluir as mulheres na *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*? Esta mesmíssima questão estava na ordem do dia da França pós-revolução, como atestam dois outros textos do período: *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790), do Marquês de Condorcet, e *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), de Olympe de Gouges.

Vale rememorar um trecho do preâmbulo da *Declaração* de Olympe de Gouges:

“As mães, as filhas, as irmãs, representantes da nação, reivindicam constituir-se em Assembleia Nacional. Considerando que a ignorância, a omissão ou o desprezo pelos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção das governações, as mulheres resolveram expor numa declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher, de modo que esta declaração, apresentada reiteradamente aos membros do nosso corpo social, lhes lembre os seus direitos e os seus deveres (...).”

E também grifar esta passagem cortante do panfleto de Condorcet, dirigindo-se retoricamente à mesma Assembleia Nacional Constituinte Francesa interpelada por Olympe de Gouges:

“Poderia haver evidência mais contundente do domínio do hábito sobre os homens esclarecidos do que a sua imagem invocando o princípio da igualdade de direitos para trezentos ou quatrocentos homens que haviam sido privados de direitos iguais por um preconceito absurdo, e contudo esquecendo-o com respeito a 2 milhões de mulheres?
Para que esta exclusão não constitua um ato de tirania, teríamos que provar que os direitos naturais das mulheres

não são exatamente iguais aos dos homens, ou então que elas são incapazes de exercê-los.”

Condorcet morreria na cadeia em 1794, preso por sua oposição política à Constituição francesa de 1793. Olympe de Gouges morreu na guilhotina dos jacobinos no ano anterior. Como se vê, a missão de defender os direitos das mulheres e, simultaneamente, nutrir simpatia pelos girondinos exigia um preço altíssimo.

Lembrete importante: Wollstonecraft morou na França entre dezembro de 1792 e abril de 1795 e testemunhou *in loco* as intensas movimentações sociais do período, em especial a oscilação do pêndulo do poder, saindo das mãos de seus amigos girondinos, na Primeira República, até Robespierre começar a meter, literalmente, o Terror.

Para detalhes sobre a *finesse* e atualização do juízo político de Wollstonecraft, vale conferir *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution; and the Effect it has produced in Europe*, publicado por ela em Londres, no calor da hora, em 1794.

Antes de sua agitada passagem pelo solo francês, entre 1784 e 1786, Wollstonecraft dirigiu uma escola em Newington Green, nos arredores de Londres. Este é um dos períodos mais férteis da sua formação intelectual e para a construção de laços de amizade e suporte mútuo que lhe serão de extrema valia. Em especial pela convivência com o grupo encabeçado por Richard Price, conhecido pelo rótulo de *Rational Dissenters*.

Enquanto dissidentes da Igreja Anglicana, repudiavam a superstição e o dogma e colocavam o exame racional no fundamento de suas convicções religiosas, e eram fervorosos adeptos das causas de emancipação política presentes na Revolução Gloriosa na Inglaterra, na independência das colônias americanas e na Revolução Francesa. Este grupo articulava em sua órbita uma parcela significativa da insurgência liberal à época, nos concorridos convescotes do *Bowood Circle* ou do *Club of Honest Whigs*, na presença de convidados ilustres como Adam Smith, David Hume, Thomas Jefferson e John Adams.

Por intermédio de Price, Wollstonecraft conheceu o editor Joseph Johnson, responsável pela publicação de suas obras, para quem trabalhou como tradutora e crítica literária. A reputação de Wollstonecraft na arena da crítica política deu o seu primeiro grande passo com a publicação de *A Vindication of the Rights of Men* (1790), defendendo o sermão de Price – *A Discourse on the Love of our Country* (1789) – da célebre e quase profética contestação de Edmund Burke em *Reflections on the Revolution in France* (1790). Nesta tarefa ela estava na igualmente célebre companhia de Thomas Paine em *Rights of Man*, publicado no ano seguinte. Refrega transatlântica de gente graúda com a qual ela ombreava em igualdade de *punch* argumentativo.

Mas também tinha bom combate com um dos arautos do reformismo iluminista do outro lado do Canal da Mancha. Wollstonecraft teve seu primeiro contato com a obra de Rousseau prova-

velmente entre 1786 e 1787, no período em que trabalhou na Irlanda como governanta para os aristocratas da família Kingsborough. Não por acaso, o período em que iniciou a escrita de *Thoughts on the Education of Daughters*, que seria sua primeira obra publicada, ainda em 1787.

Mary: A Fiction, romance publicado no ano seguinte, também pode ser lido como uma tentativa de resposta aos parâmetros da educação feminina, dirigida quase que exclusivamente para atender os desejos e interesses dos homens no casamento, tal como propagandeada no capítulo cinco de *Emílio*.

Em *Reivindicação dos direitos da mulher*, texto que acabou justamente reconhecido como um clássico da filosofia política do Iluminismo, Wollstonecraft não deixa por menos:

“Rousseau declara que uma mulher não deveria, nem por um momento, sentir-se independente, que ela deveria ser governada pelo temor de exercer sua astúcia natural e feita uma escrava coquete, a fim de tornar-se um objeto de desejo mais sedutor, uma companhia mais doce para o homem, quando este quiser relaxar. Ele leva ainda mais longe o argumento que alega extrair dos indícios da natureza e insinua que verdade e força moral, pedras angulares de toda virtude humana, deveriam ser cultivadas com certas restrições, porque, no que diz

respeito ao caráter feminino, a obediência é a grande lição a ser inculcada com extremo rigor.

Que bobagem! Quando surgirá um grande homem com força mental suficiente para dissipar a névoa que o orgulho e a sensualidade têm espalhado sobre o assunto?”

As posições de Wollstonecraft sobre a instituição do casamento, como veremos, solapam a “aristocracia masculina” de Rousseau, sugerindo direções ainda não totalmente desenvolvidas nas democracias liberais do Ocidente, em qualquer lado do Atlântico, acima ou abaixo do Equador.

Mas nem tudo era contrariedade na sua recepção de Rousseau. Múltiplos aspectos dos seus escritos funcionaram com um ímã não apenas para Wollstonecraft, mas para boa parte dos bem-pensantes europeus e norte-americanos dos séculos XVIII e XIX.

A parte positiva do pacote, endossado na íntegra por Wollstonecraft, incluía o antielitismo, a defesa do igualitarismo como critério de justiça social, a crítica da corrupção dos modos “modernos” e a promoção da autenticidade como um valor moral. A partir desses materiais compartilhados, a ponte nem sempre transitável entre o Iluminismo e o Romantismo começava a ser arquitetada. Ponte na qual Wollstonecraft ajudou a colocar alguns pilares com *Letters Written During A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796).

Mas voltemos ao tema do casamento. Ao que parece, separar cabeça e pescoço do Luís XVI era moleza. Duro mesmo era tirar o *pater familias* do Trono do Sofá da Sala. Ainda mais agora que ele se achava imbuído dos bons sentimentos liberais da burguesia em ascensão.

Reivindicação dos direitos da mulher não é um tratado sobre direitos civis, no sentido estrito da palavra. Não trata da distribuição igualitária dos bens herdados, da administração da propriedade, da regulamentação do divórcio ou mesmo do direito ao voto feminino. Prioritariamente é um tratado sobre a reformulação dos papéis sociais das mulheres na burguesia, surfando a onda de mobilidade da novíssima classe média mercantil. Reformulação que seria possibilitada a partir da educação das mulheres para a liberdade e para a autonomia, como bem registra a carta-prefácio dirigida a Talleyrand-Périgord:

“Na luta pelos direitos da mulher, meu principal argumento baseia-se neste simples princípio: se a mulher não for preparada pela educação para se tornar a companheira do homem, ela interromperá o progresso do conhecimento e da virtude; pois a verdade deve ser comum a todos ou será ineficaz no que diz respeito à sua influência na conduta geral. Como se pode esperar de uma mulher que ela colabore, se nem ao menos sabe por que deve ser virtuosa? A não ser que

a liberdade fortaleça sua razão, até que ela compreenda seu dever e veja de que maneira este está associado ao seu bem real.”

Educar a mulher “para se tornar a companheira do homem”, para “que a liberdade fortaleça sua razão” não é o mesmo que educá-la apenas para agradar ao seu marido, como queria Rousseau. Sobre este ponto, Wollstonecraft desenvolve um argumento extremamente convincente, que joga com o famoso dilema da cornitude que tivemos a oportunidade de explorar nos comentários sobre o *Emílio*. Mas não custa recordá-lo. Em razão das peculiaridades biológicas da reprodução na espécie humana, e na ausência de testes de DNA, os homens carregam a dúvida sobre como estabelecer com segurança a paternidade. Solução: educar as mulheres para a castidade e, simultaneamente, para agradar aos seus maridos. Será que esta conta fecha? Vejamos a previsão de Wollstonecraft:

“Para ambos os sexos, a juventude é o tempo do amor, mas, nesses dias de prazer irrefletido, deveria ser feita uma provisão para os anos mais importantes da vida, quando a reflexão toma o lugar da sensação. Rousseau, porém, bem como a maioria dos escritores que têm seguido seus passos, defende com ardor que a educação das mulheres seja dirigida inteiramente a um objetivo: fazê-las agradáveis.

Deixem-me argumentar com os apoiadores dessa opinião que têm algum conhecimento da natureza humana se eles imaginam que o casamento possa erradicar um hábito de vida. A mulher que tem sido ensinada apenas a agradar logo descobrirá que seus encantos são raios de sol oblíquos e que estes não podem ter muito efeito sobre o coração de seu marido quando são vistos todos os dias, quando o verão passou e está findo. Terá ela, então, energia suficiente para procurar conforto em si mesma e cultivar suas faculdades adormecidas? Não seria mais racional esperar que ela tente agradar a outros homens e, nas emoções suscitadas pela expectativa de novas conquistas, faça um esforço para esquecer a mortificação que seu amor ou orgulho receberam? Quando o marido deixa de ser um amante – e esse tempo virá inexoravelmente –, o desejo dela de agradar ou se fará lânguido, ou se tornará fonte de amargura; e o amor, talvez a mais evanescente de todas as paixões, dará lugar ao ciúme ou à vaidade.”

Descontados os eufemismos da elegantíssima prosa de Wollstonecraft, eis o papo reto: os homens querem educar as mulheres para serem apenas bibelôs? Que se preparem para sustentar a galhada na velhice. Não é exatamente um argumento para constar em destaque em algum hipo-

tético compêndio dos feminismos contemporâneos, mas deve ter deixado uns que outros maridos de antenas ligadas à sua época.

Autonomia e liberdade são requisitos da racionalidade prática, como o plantel dos iluministas, Kant à frente, certamente concordaria. A racionalidade prática é o território do plano, do projeto, do encadeamento de intenções e de ações deliberadas na direção do futuro. Fazer um plano é descolar-se do tempo presente. Com esta lição em mente, leia este par de frases de *Reivindicação dos direitos da mulher*:

“Não nos é dito em que consiste a existência das mulheres quando não há casamento nem promessa de casamento. Pois, ainda que os moralistas concordem que o curso da vida pareça provar que diversas circunstâncias preparam o *homem* para uma vida futura, eles com frequência coincidem em suas opiniões ao aconselhar a *mulher* a se ocupar somente com o presente. Nesse terreno, recomenda-se sem cessar a gentileza, a docilidade e o afeto servil como as virtudes fundamentais do sexo (...). Ela foi criada para ser o brinquedo do homem, seu chocalho, e deve tinir em seus ouvidos quando, dispensando a razão, ele escolhe divertir-se.”

Neste contexto, ocupar-se apenas com o presente é abrir mão da racionalidade prática, da

agência moral no mundo. Para que isso não ocorra, a educação das mulheres deve propor um estoque de virtudes completamente distinto da “gentileza”, da “docilidade” ou do “afeto servil”.

Os conceitos centrais de plano e projeto aparecem nesta outra passagem em que, classicamente, o casamento é comparado à prostituição legalizada:

“Na classe média (...) os homens na juventude são preparados para as profissões, e o casamento não é considerado o grande feito de sua vida; enquanto as mulheres, ao contrário, não têm outro projeto para aguçar as faculdades. Não são os negócios, longos planos ou quaisquer divagações ambiciosas que ocupam seu tempo; seus pensamentos não são empregados em criar conjecturas tão nobres. Para elevar-se no mundo e ter a liberdade de correr de um prazer a outro, elas devem casar-se vantajosamente, e a esse objetivo seu tempo é sacrificado, e sua pessoa, com frequência, prostituída legalmente.”

Se algum dia estas notas forem editadas para repousar com maior gravidade em um livro de maior fôlego, uma exploração cuidadosa da analogia entre casamento e prostituição será mais do que devida. Casamento e prostituição, por motivações teóricas e práticas nem sempre divergentes, são temas seminais do feminismo, tanto na

filosofia política quanto na ética prática. E que despertam controvérsias importantes e de difícil equação. Feito o registro, colocaremos a mão nesse vespeiro em outro momento.

Ler Wollstonecraft com atenção e critério é um serviço à inteligência. Várias opções interpretativas foram deixadas para trás neste comentário telegráfico. A sua relação profícua com William Godwin, de respeito, sinceridade e aventura intelectual, daria um capítulo à parte. Bem como a leitura em paralelo do seu romance inacabado, *The Wrongs of Woman, or Maria*, e da sua biografia, escrita por Godwin e publicada em 1798, *Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman*.

Para deixar um gostinho de quero mais, me despeço desta cena com uma passagem de *Reivindicação dos direitos da mulher* que sintetiza vários aspectos fundamentais do que conversamos hoje e já antecipa alguns dos tópicos da verve explosiva de Emma Goldman, motivo do nosso próximo encontro:

“Se o matrimônio é o cimento da sociedade, toda a humanidade deveria ser educada segundo o mesmo modelo, caso contrário, a relação entre os sexos nunca merecerá o nome de companheirismo nem as mulheres cumprirão as obrigações próprias de seu sexo, até que se tornem cidadãs ilustradas, até que sejam livres, capazes de ganhar sua própria subsis-

tência, independentemente dos homens; do mesmo modo, quero dizer, para evitar interpretações errôneas, que um homem é independente de outro. Mais ainda, o matrimônio nunca se conservará como algo sagrado até que as mulheres, sendo criadas junto com os homens, estejam preparadas para ser suas companheiras em vez de suas amantes, já que a face mesquinha da astúcia sempre as tornará desprezíveis, enquanto a opressão as fará tímidas.”

Mary



Wollstonecraft

CENA 8:



**EMMA
GOLDMAN**

Antes de começarmos, preciso fazer uma confissão. Sou completamente apaixonado pela Emma Goldman (1869-1940). Se você procura uma avaliação imparcial e distanciada das opiniões dela sobre casamento, amor livre, emancipação humana e anarquismo, sugiro que interrompa a leitura agora. Sou completamente incapaz de não me entusiasmar com Emma. O que turva um tanto o apregoadado distanciamento crítico.

Quando embarco na leitura de alguns de seus ensaios e discursos, me projeto para a Union Square de Nova York em 1916, como se estivesse imerso em uma plateia de rua, formada por miríades de trabalhadores, imigrantes das mais diversas nacionalidades, alguns segurando embrulhos de compras debaixo do braço, outros puxando filhos pela mão ou no intervalo de jornadas cansativas em empregos muquiranas. Todos magnetizados pelo vórtice energético de uma certa ideia da América. O novo éden, a América que sinaliza um perpétuo recomeço, um horizonte repleto de possibilidades. Dominando a plateia, com dedo em riste, postura firme e discurso afiado, ouço a voz de Emma.

John Cage, membro destacado na assembleia privada que costumo convocar para diálogos sobre liberdade, quando da confecção dos mesósticos do fabuloso *Anarchy* (1988), selecionou uma citação de Goldman, pinçada do ensaio *The Tragedy of Woman's Emancipation* (1911), com a qual quero dar o pontapé inicial. Lá vai:

“A paz ou a harmonia entre os sexos e

os indivíduos não depende necessariamente de uma equalização superficial dos seres humanos; nem exige a eliminação de traços e peculiaridades individuais. O problema que nos confronta hoje, e que cabe ao futuro mais próximo resolver, é como ser você mesmo e contudo estar em união com os outros, sentir profundamente com todos os seres humanos e ainda manter as qualidades que lhe são próprias. Esta me parece ser a base sobre a qual a massa e o indivíduo, o verdadeiro democrata e a verdadeira individualidade, o homem e a mulher podem se encontrar sem antagonismo e oposição. O lema não deveria ser: perdoar uns aos outros; em vez disso: compreender uns aos outros.”

Como ser você mesmo e estar em união com os outros? Como conciliar os valores da autenticidade e da solidariedade? Em que medida a construção ativa da minha identidade moral não acaba erguendo barreiras empáticas, afastando do meu horizonte aqueles que adotam estratégias diversas para a construção das suas identidades?

Experimente direcionar estas perguntas desafiadoras para a arena das relações matrimoniais e você terá a dimensão das respostas de Goldman para uma filosofia do casamento.

Respostas que iniciam com um diagnóstico radical: o Estado e a Igreja inviabilizaram a instituição do casamento. O melhor a fazer é abolir o ca-

samento e começar do zero, estabelecendo novas bases para relações interpessoais, que promovam a compreensão mútua, a autonomia, a liberdade e a emancipação das partes envolvidas.

Estado e Igreja foram especialmente eficientes para legitimar o sexo tão somente no cercadinho do casamento monogâmico. E igualmente eficazes para manter os indivíduos ignorantes sobre a prática do sexo e sobre os mecanismos biológicos da reprodução humana.

Goldman foi defensora de primeiríssima hora do controle de natalidade, mentora política do ativismo inicial de Margaret Sanger, provavelmente a principal *speaker* da causa em solo norte-americano nas primeiras décadas do século passado. Tanto Sanger quanto Goldman foram presas por violar a proibição de circular informações sobre contracepção. Leis que faziam parte da cruzada moralista encabeçada por Anthony Comstock, fundador da New York Society for the Suppression of Vice.

Em abril de 1916, em uma edição de *Mother Earth* dedicada exclusivamente à propaganda da contracepção, Goldman publica o ensaio *Os aspectos sociais do controle de natalidade*, com um diagnóstico dos efeitos nocivos da desinformação sobre métodos contraceptivos, em particular para os casais da classe operária:

“Mas não é só a mulher que está começando a perceber a importância do controle de natalidade. Também os homens, especialmente os trabalhadores, aprenderam a ver em grandes famílias

como uma pedra de moinho ao redor do pescoço, deliberadamente imposta a eles pelas forças reacionárias da sociedade, pois uma grande família paralisa o cérebro e dobra os músculos das massas de trabalhadores. Nada prende tanto os trabalhadores à pedra como uma ninhada de crianças, e isso é exatamente o que os oponentes do controle de natalidade querem. (...) As massas de trabalhadores despertaram para a necessidade do controle da natalidade como meio de se libertarem do terrível jugo e ainda mais como meio de poderem fazer algo por aqueles que já existem, evitando que mais crianças venham ao mundo.”

Se, na América que Goldman conheceu, discutir e promover a contracepção era uma atividade subversiva e indecente, imagine o que sobrava para a reputação dos defensores do amor livre. E para deixar tudo mais explosivo, as poucas janelas de discussão sobre ética sexual eram majoritariamente escancaradas nas páginas dos jornais anarquistas do período. Puxando o cortejo das bandeiras do amor livre, temos o revigorante *The Firebrand*, publicado em Portland entre 1895 e 1897. Após os editores entrarem em cana, no embalo das leis do nosso já conhecido Comstock, por estampar na capa do jornal o poema *A Woman Waits for Me*, de Walt Whitman, as atividades foram retomadas na Califórnia, entre 1897 e 1904, com o nome *Free Society*.

Pausa. Corra lá na prateleira, pegue sua edição de *Folhas de relva* e leia *Uma mulher espera por mim*. Será de grande valia para entender o espírito da época que estou tentando capturar.

Na deliciosa autobiografia *Living My Life* (1931), Emma oferece um relato revelador sobre a peculiar empreitada editorial do *Free Society*. Colocar o sexo na pauta estava longe de ser uma unanimidade, em especial entre anarquistas graúdos como Piotr Kropotkin. Em uma visita que Emma fez a Piotr em 1899, ela explica a boa recepção da causa anarquista na Califórnia em razão do trabalho editorial do *Free Society*, ao que ele teria retorquido: “O jornal está fazendo um esplêndido trabalho, mas seria ainda melhor se não desperdiçasse tanto espaço discutindo sobre sexo”. A continuação do debate merece uma citação mais longa:

“Eu discordei, e nos envolvemos em uma discussão acirrada sobre o lugar do problema sexual na propaganda anarquista. A opinião de Piotr era que a igualdade da mulher com o homem não tinha nada a ver com sexo; era uma questão de cérebro. ‘Quando ela for intelectualmente igual a ele e compartilhar de seus ideais sociais’, disse ele, ‘ela será tão livre quanto ele.’ Ambos ficamos um tanto excitados, e nossas vozes devem ter soado como se estivéssemos brigando. (...) Piotr e eu andamos na sala em crescente agitação, cada um defendendo com força

seu lado da questão. Finalmente fez uma pausa com a observação: “Tudo bem, meu querido camarada, quando eu tiver atingido sua idade, a questão do sexo pode não ser mais importante para mim. Mas agora é, e é um fator tremendo para milhares, até mesmo milhões, de jovens”. Piotr parou rapidamente, um sorriso divertido iluminando seu rosto gentil. ‘Engraçado, eu não pensei nisso’, ele respondeu. ‘Talvez você esteja certa, afinal de contas.’”

À época Emma tinha 30 anos, e Piotr, quase 57. Três décadas os separam. Tempo suficiente para florescer a percepção de que a “questão do sexo” era uma nova fronteira para a “questão da mulher”.

Liberdade de expressão, liberdade sexual e liberdade para escolher não ter filhos. Três vetores que ingressaram com força na agenda contestatória de figuras como Ezra Heywood, preso em 1878 pela publicação do panfleto *Cupid’s Yoke*, que defendia o amor livre e explicava sem firulas a biologia da reprodução humana. Ou da escritora Lois Waisbrooker, discutindo as relações hierárquicas do casamento e a luta por autonomia das mães solteiras em títulos como *Helen Harlow’s Vow* (1870), *Mayweed Blossoms* (1871), *Nothing Like It* (1875), *Perfect Motherhood* (1890) e *Sex Revolution* (1893). Ou Victoria Woodhull, a primeira mulher a concorrer à presidência dos Estados Unidos e que mandava torpedos como este em *And The Truth Shall Make You Free: A Speech On The Principles Of Social Freedom* (1871):

“Sim, eu sou uma Amante Livre. Tenho um direito inalienável, constitucional e natural de amar quem eu puder, de amar por períodos mais longos ou mais curtos; de mudar esse amor todos os dias se me apetecer, e em relação a esse direito nem você nem qualquer lei que você possa conceber tem qualquer direito de interferir.”

Emma Goldman circulava com desenvoltura nesse ambiente. Um outro episódio de *Living My Life* é interessante. Emma perambulava os Estados Unidos de costa a costa dando conferências. Certo dia, um tal Senhor V., aquinhoado e boa-pinta, procurou-a sob o pretexto de organizar uma palestra em Los Angeles. Arranjo feito, na data combinada ele a recebeu com flores na plataforma da estação de trem, hospedou-a em um hotel de luxo e deixou no quarto um vestido deslumbrante para a ocasião. Após o concorrido discurso, com tudo correndo às mil maravilhas, saíram para jantar:

“Tarde naquela noite, num pequeno restaurante espanhol, longe das multidões, o Senhor V. pediu-me em casamento. Em circunstâncias normais eu deveria ter considerado tal oferta um insulto, mas tudo o que o homem tinha feito era de tão bom gosto que eu não podia estar zangada com ele. ‘Eu e o casamento!’, exclamei. ‘Tu não perguntaste se eu te amava. Além disso, tens tão pouca fé no amor

que precisas colocar-lhe uma fechadura e uma chave?'. 'Bem', respondeu ele, 'não acredito nas tuas ideias de amor livre. Gostaria que continuasses as tuas conferências; terei todo o prazer em te ajudar e assegurar-te para que possas fazer mais e melhor o teu trabalho. Mas não podia partilhar-te com mais ninguém.'

O velho refrão! Quantas vezes já o tinha ouvido desde que me tinha tornado um ser humano livre. Radical ou conservador, todo homem quer amarrar a mulher a si próprio. Eu disse-lhe categoricamente: 'Não!'."

Escrever este episódio sobre Emma me tomou muito mais tempo do que eu previ. Em larga medida pelas longas e divertidas horas em que fiquei lendo artigos sobre amor livre nas edições de jornais anarquistas da virada para o século XX: *The Firebrand*, *Woodhull & Claflin's Weekly*, *The Word* e, para o meu gosto, o melhor de todos, *Lucifer, the Lightbearer*. Não pretendo empanturrar você com citações e comentários sobre essas leituras, mas fica a dica. É diversão garantida. Temas ainda ardentes, como consentimento na relação sexual, objetificação do corpo feminino, "não é não", se as pautas feministas dividem ou não o foco revolucionário das esquerdas, as intersecções entre gênero, raça e classe nas disputas políticas... tudo isso está lá, em páginas amareladas, mas vivíssimas.

No entanto, seria um despropósito passar em branco o relato, registrado em *Living My Life*, de uma

conversa sobre a pauta do amor livre entre Emma e Moses Harman, editor do *Lucifer, the Lightbearer*:

“Durante a conversa, expressei dúvidas sobre se a abordagem ao sexo, tão grosseira e vulgar na América, seria susceptível de mudar num futuro próximo e se o puritanismo seria banido do país. Harman tinha certeza de que isso aconteceria. ‘Tenho visto mudanças tão grandes desde que comecei o meu trabalho’, disse ele, ‘que estou convencido que não estamos longe de uma verdadeira revolução no estatuto econômico e sexual da mulher nos Estados Unidos da América. Um sentimento puro e enobrecedor sobre o sexo e o seu papel vital na vida humana está destinado a desenvolver-se.’”

Sabe o que eu amo nos anarquistas? Essa mistura terna e generosa de otimismo, progressismo e utopia. Essa abertura perene de possibilidades bifurcadas no horizonte futuro da agência moral. Paga-se um preço por tanto otimismo, é certo. Normalmente quando esbarramos em muros de intolerância e puritanismo. Aliás, um dos textos mais atuais de Emma chama-se *A hipocrisia do puritanismo*, onde é possível ler diagnósticos precisos como este:

“O puritanismo, com a sua perversão do significado e funções do corpo humano, especialmente no que diz respeito à mulher, condenou-a ao celibato, ou à

reprodução indiscriminada de uma raça doente, ou à prostituição. A enormidade deste crime contra a humanidade é patente quando consideramos os resultados. A continência sexual absoluta é imposta sobre a mulher solteira, sob pena de ser considerada imoral ou caída, com o resultado de produzir neurastenia, impotência, depressão e uma grande variedade de queixas nervosas envolvendo diminuição do poder do trabalho, gozo limitado da vida, insônias, e preocupação com desejos e fantasias sexuais. O arbitrário e pernicioso ditame da continência total provavelmente também explica a desigualdade mental dos sexos.”

Se eu tivesse que indicar a principal contribuição de Emma para uma filosofia do casamento, não teria dúvida em apontar para a explosão de um dos requisitos centrais da receita aristotélico-tomista. Aquela que considera que o casamento poderia servir como *remedium concupiscentiae*, ou seja, como um mecanismo de ordenação do impulso sexual. Um dos eixos centrais da discussão filosófica sobre amor livre nos circuitos anarquistas era exatamente ampliar as possibilidades de realização sexual para fora do casamento. Não por outra razão deixo vocês com esta pérola de Emma no ensaio *Casamento e amor* (1911):

“Pode haver algo mais ultrajante do que a ideia segundo a qual uma mu-

lher saudável, adulta, cheia de vida e paixão, deve negar as demandas da natureza, deve subjugar seus desejos mais intensos, prejudicar sua saúde e quebrantar seu espírito, deve deixar de lado sua visão, abster-se da profundidade e glória da experiência do sexo até que um ‘bom’ homem venha e a tome como sua esposa? Isto é precisamente o que significa o casamento. Como pode um tal arranjo terminar a não ser em fracasso?”

Para medir os impactos da insurgente ética sexual dos *free lovers* nos alicerces balouçantes do casamento contemporâneo, nosso próximo e, passem, penúltimo convidado será Bertrand Russell e o flamante *Casamento e moral*.

Emma



Goldman

CENA 9:



**BERTRAND
RUSSELL**

Não é todo dia que você encontra acadêmicos que unem excelência e inovação na pesquisa, esforços de divulgação científica e participação ativa e esclarecida nos debates públicos de sua época. Na filosofia anglo-saxã, então, é procurar agulha no palheiro ou ave rara para binóculos de longo alcance.

Bertrand Russell (1872-1970) encontrou este equilíbrio. Criou uma agenda de investigação para a lógica e para a filosofia da matemática com o paradoxo de Russell-Zermelo, apresentado em *The Principles of Mathematics* (1903). Contribuiu para o redesenho dos métodos da filosofia do século XX com *On Denoting* (1905). Ergueu um dos monumentos do logicismo contemporâneo com *Principia Mathematica* (1910-1913). Atualizou os desenvolvimentos da física para fora do ambiente universitário com *The ABC of Atoms* (1923) e *The ABC of Relativity* (1925). Popularizou a filosofia com dois *best-sellers* *The Problems of Philosophy* (1912) e *A History of Western Philosophy* (1945). E ainda encontrou tempo e fôlego para meter a colher na Guerra do Vietnã, nos métodos educacionais, no Cristianismo, na China comunista, na Rússia de Stálin e, para nosso lustroso gáudio, na ética sexual do casamento.

Casamento e moral está inserido numa tradição reformista que ganha fôlego na virada para o século XX. Algumas das suas reivindicações não eram exatamente novidade: mais e melhor educação sexual na infância e na juventude, relações sexuais permitidas antes do casamento para ho-

mens e mulheres, e garantia legal de divórcio mutuamente consentido para casais sem filhos ou para casais que não conseguem manter a harmonia necessária para garantir a saúde mental dos próprios filhos.

O ponto de ética prática mais controverso do livro foi sugerir a permissibilidade de relações sexuais extraconjugais. Adotando o vocabulário dos dias que correm, equivaleria a “normalizar” a pulada de cerca, desde que negociada, transparente e com garantia de contracepção.

Sua especulação mais provocadora, que guarda ecos da *República* de Platão, estava na hipótese de que as sociedades, a partir do século XX, fariam uma transferência gradual das funções da paternidade para o Estado, em especial garantindo segurança e sustento.

Quando da publicação de *Casamento e moral*, paralelo à Grande Depressão de 1929, este mundo calejado já tinha presenciado a carnificina da Primeira Guerra Mundial. Marx e Engels haviam emprestado rubras tintas, foice e martelo para a reestruturação do mapa geopolítico global. Freud havia recolocado as pulsões sexuais na vitrine, retirando-as de baixo do tapete dos “bons costumes” para onde haviam sido cuidadosamente varridas. A propósito, um tapete que ostentava sofisticados bordados, meticulosamente tecidos a partir do novelo das inúmeras inibições e controles que moldaram a fama da Era Vitoriana, vivida de perto por Russell.

Um dos traços salientes de *Casamento e moral* é a proposta de isolar a variável “filhos” da equa-

ção do casório e prestar atenção ao que ocorre *between the sheets*, na potencialmente palpitante vida íntima do casal. Para além dos condicionantes legais e religiosos, a liberdade sexual é um valor intrínseco da esfera privada. Um valor que reflete uma tendência comportamental à poligamia:

“Penso que as pessoas civilizadas e desinibidas, sejam homens ou mulheres, são geralmente polígamas nos seus instintos. Elas podem se apaixonar profundamente e ficar totalmente absortas em alguém por alguns anos, no entanto mais cedo ou mais tarde a familiaridade sexual introduz o tédio nos limites da paixão, e então elas começam a olhar para outros lugares em busca do renascimento daquela velha emoção. Naturalmente que é possível controlar este impulso em nome da moralidade, mas é muito difícil evitar que o impulso exista.”

Para compatibilizar a desejada estabilidade do conúbio – adoro esta palavra – e o caráter multifacetado do *drive* sexual, Russell propõe uma reforma da ética prática do casamento. Eis, em uma frase direta e reta, o seu movimento mais controverso:

“Penso que, quando um casamento é frutífero e ambas as partes são razoáveis e decentes, a expectativa deve ser de que

será para toda a vida, mas não de que excluirá outras relações sexuais.”

Por opiniões como esta, pudicos “nova-iorquines” ingressaram com uma ação para que ele não assumisse como professor no City College of New York em 1940.

É especialmente divertido observar a leitura que Russell faz da Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios no capítulo *Ética cristã de Casamento e moral*. Agnóstico e antimoralista convicto, aplica a proverbial mordacidade do *British wit* na interpretação de um dos principais documentos sobre a ética do casamento na cristandade. São Paulo era um camarada obstinado no combate das tentações da carne. O primordial obstáculo para a salvação da humanidade, quando da iminente Segunda Vinda de Cristo, era a fornicação. Pausa dramática para digressão: a etimologia do verbo “fornicar” é de uma beleza gráfica ímpar. Consulte no Google e me diga se não há muitas razões para deleite com a conexão entre sexo e formas abobadadas. Mas, voltando a Russell e São Paulo, este último só pensava naquilo. A tara era tão arraigada que merece a convocação de um excerto bem fornido:

“Vê-se que nesta passagem São Paulo não faz qualquer menção a crianças: o propósito biológico do casamento parece-lhe totalmente irrelevante. Isto é bastante natural, pois ele imaginou que a Segunda Vinda era iminente

e que o mundo em breve chegaria ao fim. (...) São Paulo sustenta que as relações sexuais, mesmo no casamento, são uma espécie de desvantagem na tentativa de obter a salvação (I Cor. 7:32-34). (...) Lembro-me de uma vez ter sido aconselhado por um médico a abandonar a prática do fumo, e ele disse que eu deveria achar mais fácil se, sempre que o desejo surgisse, eu chupasse uma bala ácida. É com este espírito que São Paulo recomenda o casamento. Ele não sugere que seja tão agradável como a fornicação, mas pensa que pode permitir aos irmãos mais fracos resistir à tentação; não sugere em nenhum momento que possa haver qualquer bem positivo no casamento, ou que o afeto entre marido e mulher possa ser uma coisa bela e desejável, nem se interessa minimamente pela família; a fornicação detém o centro do palco dos seus pensamentos, e toda a sua ética sexual é organizada com referência a ela. É como se alguém afirmasse que a única razão para fazer pão é evitar que as pessoas roubem bolos.”

Até que a razão os separe restaria fatalmente capenga se não dedicássemos um momento para esmiuçar o ingresso do amor romântico no receiptuário do casamento no Ocidente. Para um leitor desavisado, pode parecer exótico desvincular casamento

e amor. Afinal de contas, que receita de bolo é esta que deixa o açúcar de fora? No entanto, a julgar pela opinião abalizada dos historiadores, existe um certo consenso que o amor só faz sua estreia triunfal mui tardiamente, lá pelo final do século XVIII.

Para garantir fluidez e monitorar o academismo, tenho sistematicamente evitado as referências bibliográficas. Com razão, meus leitores e leitoras poderiam julgar que tirar uma afirmação histórica da cartola sem dar a fonte é jogo sujo. Para quem deseja conferir por conta própria, eis um começo saboroso e atualizado: *Marriage, a History – How Love Conquered Marriage* (2005), de Stephanie Coontz.

Russell dedica um capítulo de *Casamento e moral* para o tal amor romântico, repleto de tiradas espirituosas sobre as peripécias sexuais proibidas do clero, embarca em uma arqueologia dos afetos na dicção poética, em larga medida inspirada no delicioso capítulo *Love Formalized* de *Waning of the Middle Ages*, de Huizinga. Transitando pelo *Vita nuova* de Dante, passando pelo nosso já conhecido *Roman de la Rose*, *Dom Quixote*, os sonetos de Shakespeare, até culminar em *The Recollection* e *Epipsychidion* de Percy Shelley, o texto faz um elogio ao amor romântico, simultaneamente entusiasmado e cauteloso:

“Acredito que o amor romântico é a fonte dos prazeres mais intensos que a vida tem para oferecer. Na relação de um homem e uma mulher que se amam com paixão, imaginação e ternura, há

algo de valor inestimável, ignorar isso é um grande infortúnio para qualquer ser humano. Considero importante que um sistema social seja de tal ordem que permita esta alegria, embora só possa ser um ingrediente na vida e não o seu propósito principal.

Nos tempos relativamente modernos, ou seja, desde o período da Revolução Francesa, cresceu a ideia de que o casamento deveria ser o resultado do amor romântico. A maioria dos modernos, pelo menos nos países de língua inglesa, dão isso como garantido, e não têm a menor ideia de que não há muito tempo era uma inovação revolucionária.”

A cautela de Russell sobre o papel que o amor romântico possa cumprir no casamento se explica pelas exigências de colocar os pés no chão, em particular quando os filhos entram na jogada:

“O casamento é algo mais sério do que o prazer de duas pessoas na companhia uma da outra; é uma instituição que, pelo fato de dar origem a filhos, faz parte da tessitura íntima da sociedade, e tem uma importância que vai muito além dos sentimentos pessoais do marido e da esposa. Pode ser bom – penso que é bom – que o amor romântico deva constituir a razão de um casamento, mas deve ser entendido que o tipo

de amor que permitirá a um casamento permanecer feliz e cumprir o seu objetivo social não é romântico, mas sim algo mais íntimo, afável e realista.”

O nosso já debatido dilema da cornitude reaparece em *Casamento e moral*. Os mecanismos para afastar a dúvida cruel sobre a paternidade estariam, de acordo com Russell, escudados pelas investigações antropológicas de Malinowski, no fundamento da sociedade patriarcal e do Cristianismo. Logo, no alicerce da velha moral do Ocidente que inviabiliza um arranjo igualitário no casamento:

“A descoberta da paternidade levou assim à sujeição da mulher como único meio de assegurar a sua virtude – uma sujeição primeiro física e depois mental, que atingiu o seu auge na Era Victoriana. Devido à sujeição da mulher, na maioria das comunidades civilizadas não tem existido uma verdadeira cumplicidade entre maridos e esposas; a sua relação tem sido de condescendência, por um lado, e de dever, por outro.”

A nova moral sexual, fruto do surgimento de métodos eficazes de contracepção e da consequente emancipação das mulheres, exigia reformas no casamento. O seu epicentro estava localizado na onda democrática da Revolução Francesa. Seus primeiros arautos filosóficos, Mary Wollstonecraft e John Stuart Mill:

“A emancipação da mulher faz parte do movimento democrático; começa com a Revolução Francesa, que, como já vimos, alterou as leis de herança em uma direção favorável às filhas. *Reivindicação dos direitos da mulher*, de Mary Wollstonecraft (1792), é um produto das ideias que causaram e foram causadas pela Revolução Francesa. Desde o seu tempo até os dias de hoje, a reivindicação da mulher à igualdade com os homens tem sido afirmada com ênfase e sucesso cada vez maiores. *A sujeição das mulheres*, de John Stuart Mill, é um livro muito persuasivo e bem fundamentado, que teve uma grande influência sobre os membros mais ponderados da geração que se seguiu imediatamente à sua própria.”

A fina ironia de Russell atinge seu pico em uma das minhas passagens preferidas de *Casamento e moral*, quando faz troça de uma possível restauração da velha moral, na salvaguarda da “decadência dos costumes” da modernidade. Qualquer semelhança com a ética sexual dos pastores e pastoras trambiqueiros do neopentecostalismo brasileiro, ou com os cenários distópicos de *The Handmaid’s Tale*, infelizmente, não é coincidência:

“Se, por outro lado, a velha moralidade deve ser restabelecida, certas coisas são essenciais; algumas delas já foram

feitas, mas a experiência mostra que só elas não são eficazes. Em primeiro lugar, é essencial que a educação das meninas seja de molde a torná-las estúpidas, supersticiosas e ignorantes; este requisito já está preenchido em escolas sobre as quais as Igrejas têm algum controle. O próximo requisito é uma censura muito severa a todos os livros que dão informações sobre questões sexuais; esta condição também está prestes a ser cumprida na Inglaterra e na América, uma vez que a censura, sem alteração da lei, está sendo endurecida pelo zelo crescente da polícia. Estas condições, contudo, uma vez que já existem, são claramente insuficientes. A única coisa que será suficiente é retirar às jovens mulheres todas as oportunidades de estarem sozinhas com os homens: as jovens devem ser proibidas de ganhar o seu sustento através do trabalho fora de casa; nunca lhes deve ser permitido um passeio a menos que sejam acompanhadas pela mãe ou por uma tia; a lamentável prática de ir a bailes sem acompanhante deve ser severamente erradicada. Deve ser ilegal para uma mulher solteira com menos de cinquenta anos possuir um automóvel, e talvez fosse sensato submeter todas as mulheres solteiras uma vez por mês a exames clínicos por

médicos da polícia, e enviar para uma penitenciária todas as mulheres que não sejam virgens. O uso de contraceptivos deve, evidentemente, ser eradicado, e deve ser ilegal nas conversas com mulheres solteiras colocar em dúvida o dogma da condenação eterna. Estas medidas, se levadas a cabo vigorosamente durante cem anos ou mais, podem talvez fazer algo para conter o aumento da crescente maré de imoralidade. Penso, no entanto, que para evitar o risco de certos abusos, seria necessário que todos os policiais e todos os homens médicos fossem castrados. Talvez fosse sensato levar esta política um passo mais longe, tendo em conta a inerente depravação do caráter masculino. Estou inclinado a pensar que os moralistas deveriam ser aconselhados a defender que todos os homens deveriam ser castrados, com exceção dos ministros da religião.”

Para arrematar a galhofa com chave de ouro, após a menção de não castrar os religiosos, Russell coloca a seguinte nota de rodapé: “Desde que li *Elmer Gantry*, comecei a sentir que esta exceção talvez não seja propriamente sensata”. Para entender a referência, procure no Google os detalhes do enredo e a polêmica causada pelo romance satírico de Sinclair Lewis, publicado em 1927. Se preferir, tem adaptação para o cinema com Burt Lancaster

e a musa Jean Simmons. Ou, se ainda tiver alguma dúvida sobre o tópico e necessitar de uma segunda opinião, assista a *Spotlight* (2015).

A essa altura do campeonato, você deve ter percebido que Russell aproveitava toda brecha possível para mandar às favas o puritanismo da moral cristã, na sua opinião, um entrave daninho para relações saudáveis e livres de preconceito. Nesta direção, ele é membro ilustre da boníssima cepa de filósofos de língua inglesa, de Hume, Bentham, Sidgwick e G. E. Moore até Parfit, que deram passos decisivos no desenvolvimento de uma ética secular. Dica pros filósofos: cabe examinar se as propostas de Russell para reforma da ética sexual e a conexão que ele defende entre impulso sexual e criação artística – no interessantíssimo capítulo *O lugar do sexo dentre os valores humanos de Casamento e moral* – não encontrariam *fons et origo* no capítulo *The Ideal* do *Principia Ethica* de Moore, onde a apreciação estética e as relações afetivas interpessoais aparecem na lista dos bens intrínsecos. Se o exame chegar a bom termo, o próximo passo seria colocar *Casamento e moral* na esfera de influência mútua do Grupo de Bloomsbury. Mas isso é tema de casa para ser perseguido noutra hora.

De tudo o que pode ser dito sobre *Casamento e moral*, matutando aqui com os meus botões, parece exato afirmar que Russell levou a discussão das implicações e pressupostos éticos da instituição do casamento para um patamar inédito na história da filosofia contemporânea. Para mostrar o quão viva se encontra essa discussão e o

rigor argumentativo que ela adquiriu nos seus desdobramentos, reservei, para a última cena de *Até que a razão os separe*, um livro que resume o que de melhor a filosofia pode oferecer no quesito. No próximo e último capítulo, teremos a oportunidade de avaliar se a estratégia de deixar o melhor para o final funcionou com *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State* (2017), da genial Clare Chambers. Se o gostinho de quero mais durar na boca, darei minha missão por cumprida.

Bertrand

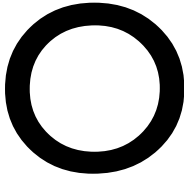


Russell

CENA 10



**CLARE
CHAMBERS**



casamento foi e ainda é um tema vivo na filosofia. Taí o século XXI que não me deixa mentir. Em duas décadas, assistimos a uma estimulante profusão de publicações sobre o tópico, que por vezes é difícil acompanhar. Daquela diminuta fração que já tive o prazer de visitar, destaco alguns casos de excelência.

Cheshire Calhoun nos deu o afiado e requintado *Feminism, the Family, and the Politics of the Closet: Lesbian and Gay Displacement* (2000). Elizabeth Brake produziu uma obra vigorosa com *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law* (2012). Brake também editou uma animadíssima coletânea de ensaios, *After Marriage. Rethinking Marital Relationships* (2016), que vale cada capítulo. Tamara Metz, *Untying the Knot: Marriage, the State, and the Case for their Divorce* (2010), não pode ficar de fora.

Clare Chambers, uma das mais recentes professoras de filosofia política em Cambridge, publicou uma joia em 2017: *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State*, com elegância e capacidade de análise impressionantes. Em tempo: para quem conhece as extenuantes etapas da concorrida carreira universitária na Inglaterra, chegar a *professor* é uma maratona intelectual para poucos nos dias que correm.

Entre o lançamento de *Casamento e moral*, em 1929, e a publicação de *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State*, em 2017, inúmeras revoluções comportamentais provocaram sacudidelas colossais no território do

casamento. Balançando os quadris no embalo do sax de Charlie Parker, os *beatniks* chutaram o pau da barraca do resiliente puritanismo da ética protestante no mais capitalista dos países capitalistas. Menos de uma década se passa e dedos ágeis correndo sobre escalas de guitarra elétrica substituem o sopro frenético dos metais do *bebop*. Sexo, drogas e *rock 'n' roll*, minissaias causando furor e sutiãs ardendo em praça pública. *Hippies* contra a Guerra do Vietnã. Paz e amor. O vocabulário das lutas por direitos civis ganha nova inflexão em *Stonewall Inn*. Ou seja, mudanças para dar e vender em um cenário moralmente efervescente.

Para os nossos propósitos, há duas frentes contemporâneas na batalha política do casamento. Uma é a discussão recentíssima sobre uniões homoafetivas. A outra frente, a rigor uma coalizão vibrante e multifacetada, é constituída pelos reflexos, na filosofia política e na ética prática, das críticas das teorias feministas à instituição do casamento. É na combinação destes esforços que a refrega ganha peso.

A crítica filosófica mais radical que pode ser feita a um determinado arranjo social é propor a sua abolição. Pense na escravidão. Seria o caso de reformar ou abolir? Clare Chambers, em *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State*, vai exatamente na direção mais radical. Aliás, filosofia política sem soluções radicais é um tanto aborrecida, não é mesmo?

Para que uma união seja reconhecida como um casamento é preciso que o Estado, por meio dos seus atos legislativos, defina o que é casa-

mento. E, ao fazê-lo, defina quem, quantos e quando pode-se casar. Seja lá qual for a definição apresentada, a igualdade das pessoas será afetada, introduzindo diferenciações com base no sexo, nas formas de organização familiar, na religião, cultura e raça. Além de diferenciar quem é e quem não é casado, e, por extensão, diferenciar o *status* dos filhos de pais casados *versus* os filhos de pais não casados.

Mas o problema não para aí. Seja lá qual for a definição aventada, também afetará a liberdade das pessoas envolvidas, ao assumir uma concepção particular sobre os propósitos da instituição do casamento, bem como sobre o valor a ser atribuído a uma organização familiar em detrimento de outros arranjos possíveis.

Igualdade e liberdade na berlinda. Não por acaso os dois conceitos centrais do liberalismo político. Em um passado não muito distante, as experiências do socialismo real foram vistas como ameaças à família tradicional. O velho mito dos comunistas comendo criancinhas, alguém lembra? Marx e Engels, inimigos da monogamia!

Um dos pontos mais divertidos do livro de Chambers é a inversão do binóculo ideológico. O casamento tradicional passa a ser uma ameaça aos princípios centrais do liberalismo. Para usar uma linguagem ligeiramente mais técnica, o casamento regulado pelo Estado discrimina grupos e indivíduos ao não manter a desejada neutralidade quanto a valores que devem orientar decisões normativas de largo impacto social. Quer amostras da não neutralidade do casamento tradicional na

esfera dos valores? Chambers oferece uma lista de concepções alternativas sobre o bem viver:

- Não monogamia: é melhor para uma vida manter relações poliamorosas.
- Boemia: é melhor buscar um estilo de vida não convencional, com poucos laços permanentes.
- Feminismo: é melhor rejeitar instituições que são ou têm sido centrais para o patriarcado.
- Pragmatismo: é melhor para uma vida manter relações estruturadas de modo a melhor permitir o bem-estar das pessoas no relacionamento, e isto variará para diferentes pessoas.
- Celibato: uma vida é melhor sem relações sexuais.

Mas se o Estado se retirar da arena normativa do casamento, ingressaremos no vale-tudo do salve-se quem puder? De modo algum. No Estado livre do casamento, casar não implicaria nenhum *status* legal em particular, nenhum pacote de direitos ou deveres recíprocos. No entanto, a sistematização das relações interpessoais, necessária para evitar uma série de injustiças e mediar potenciais conflitos, continuaria a ser feita pelo Estado, mas independentemente da instituição do casamento, independentemente, portanto, do estado civil dos indivíduos.

No sistema jurídico brasileiro, imagine reescrever o direito civil sem o direito de família, ou

sem a pressuposição de uma definição do que seja família, ou das modalidades permitidas para o casamento. A regulação dos direitos de herança e das responsabilidades para com a prole, por exemplo, seria feita sob um arcabouço jurídico que não privilegiaria um tipo de relação interpessoal, no mais das vezes o casamento monogâmico heterossexual.

Não se trata de fazer do casamento uma ilegalidade. Ao contrário, as pessoas continuariam com as cerimônias matrimoniais, religiosas ou seculares. Bolos espetaculosos em salões ricamente decorados ou churrascos na laje, primeira dança do casal ao som de tango ou funk proibidão, quartetos de corda interpretando Vivaldi ou Musical JM animando a festa. Padres, pastores, rabinos ou bruxos invocando as bênçãos das divindades de sua preferência. Ou apenas uma assinatura no cartório da esquina. Ou ainda um passeio de balão nos céus da Capadócia. Tanto faz. Escolha o formato que desejar. O importante é que não existam repercussões para o pacote de direitos e deveres dos indivíduos em razão do casamento.

Para além das disputas jurídicas, Chambers lembra os desafios à igualdade que estão enraizados no simbolismo de certas tradições do casamento no Ocidente:

“As feministas há muito criticam a instituição do casamento. Historicamente, tem sido um espaço central de opressão da mulher, com mulheres casadas tendo poucos direitos independentes na

lei. Atualmente, está associada à divisão do trabalho entre os sexos, com as mulheres assumindo a maior parte do trabalho doméstico e de cuidado e sendo menos remuneradas do que os homens pelo trabalho fora de casa. O tradicional casamento cristão é repleto de imagens sexistas: o pai ‘dando’ a noiva; o vestido branco simbolizando a virgindade da noiva (e enfatizando a importância de sua aparência); os votos de obediência ao marido; o sacerdote dizendo ao marido ‘você pode agora beijar a noiva’ (ao invés da própria noiva dando permissão, ou iniciando ou pelo menos participando igualmente do ato de beijar); a recepção na qual, tradicionalmente, todos os discursos são feitos por homens; a esposa abrindo mão de seu próprio sobrenome e assumindo o do marido.”

O ponto de partida do abolicionismo de Chambers é um aparente impasse ou tensão entre posições feministas. Por um lado, o casamento tradicional é visto como um instrumento de opressão, perpetuando a submissão das mulheres. Por outro, o casamento tradicional, em boa parte de sua história, em especial antes do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas, privilegiou relacionamentos heterossexuais, colocando-os como a norma social a ser seguida. E, ao fazê-lo, discriminava a comunidade LGBTQ+. Se o casamento é opressivo, qual a razão para incluir gays, lésbicas

e bissexuais no seu alcance? Quais reformas seriam progressivas, quais manteriam o *status quo*?

A saída para o impasse? Esqueça as reformas! O melhor a fazer é abolir o reconhecimento do Estado para o casamento:

“A alternativa é o Estado livre de casamentos. Ele permite que as pessoas se envolvam em cerimônias privadas religiosas ou seculares de matrimônio, mas não concede a estas nenhum *status* legal. O Estado regulamenta áreas-chave das relações pessoais, tais como aquelas relativas a filhos, propriedade compartilhada, imigração e parentesco, mas o faz de forma pontual. Qualquer pessoa com filhos está sujeita aos regulamentos relativos a filhos; qualquer pessoa com propriedade compartilhada está sujeita aos regulamentos relativos a propriedade compartilhada, e assim por diante. É crucial que tal regulamentação não opere através de um *status* como o casamento.”

Escolhi o livro de Clare Chambers para encerrar *Até que a razão os separe* por um conjunto de razões. A primeira delas é de natureza, digamos, metafilosófica. No campo das teorias ideais em filosofia política, radicalismo pouco é bobagem. E a proposta abolicionista é a mais radical que conheço. Imaginar como seria a reconfiguração jurídica das relações interpessoais sem pressupor modelos

para as famílias e para os casamentos é uma tarefa de largas repercussões. Em especial se considerarmos que a instituição do casamento surgiu como uma ferramenta para resolver problemas de cooperação social que são inevitáveis dados os fatos biológicos da reprodução humana.

A segunda é uma razão realista. Não devemos usar a tática do avestruz e deixar de lado a exuberante miríade de formas que os relacionamentos amorosos assumem. A imaginação amorosa, quando unida à nossa sociabilidade natural, produz um belo e plural enredo. Não tenho certeza sobre o beijo na boca, mas heteronormatividade, para usarmos uma palavra da moda, é coisa do passado. E isso é bom. Um Estado livre do casamento reconhece a pluralidade das relações humanas. E não toma partido de nenhuma. E isso, igualmente, é bom.

A terceira razão é estratégica. Vivemos numa época estranha, para dizer o mínimo. A filosofia nunca foi a queridinha do *status quo*. Sócrates que o diga. Mas nunca antes na história desse mundo a filosofia, em particular, e as humanidades, em geral, foram tão esculachadas. Nestes momentos de provação, de teste de resistência para cardíacos, devemos correr na esteira com disposição redobrada. E como fazê-lo? Fugindo da fumaça das guerras culturais e trazendo bons argumentos para a arena pública. E neste quesito, *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State* dá um show.

Chegamos à fatídica hora de dar tchau. Um parágrafo é pouco para agradecer a paciência e a

atenção dos leitores. Muito ficou de fora. Quando entrei de cabeça nas discussões sobre o casamento na filosofia, percebi que a paisagem é muito mais ampla do que o mapa inicial que levava na algibeira. Cadê o Platão? Schopenhauer e Kant? Lois Waisbrooker só ganha uma rápida menção? Gabrielle Suchon, Victoria Woodhull e Émile Armand, por onde andam? A lista é imensa. O tempo é curto. Escolhas foram feitas. E uma decisão me parece bastante razoável. Seria uma lástima não arrumar mais tempo para, finalmente, escrever aquele outro livro mais fornido que mencionei no início dessa aventura. Que a fortuna e as musas façam a sua parte. A minha eu já comecei com este primeiro esboço.

Clare



Chambers

SOBRE O AUTOR

Eduardo Vicentini de Medeiros é companheiro da Roberta, pai orgulhoso do Enzo e do Bernardo, tutor da Zoe e da Brenda e professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria.



Quer deixar nosso autor animado? Puxe conversa sobre Gertrude Stein, Frank Zappa, John Cage ou Henry David Thoreau. Como liber-

dade pouca é bobagem, é entusiasta do Sci-Hub e do Partido Pirata. Ingressou no curso de Filosofia da UFRGS em 1988, com dezessete aninhos, influenciado por prosadores beatniks e poetas concretos. Qual a conexão? Nem ele sabe explicar direito, mas jura que foi assim.

Trivia biográfica: na adolescência desiludiu-se tão profundamente com o amor que, inspirado parcialmente em Santo Antônio e Marcel Duchamp, decidiu orientar a vida para a prática do xadrez, a solidão e o celibato. Como quase toda decisão juvenil, o plano não prosperou, e acabou encarando a monogamia seriada em quatro oportunidades na vida adulta. O que talvez explique a motivação para os dez ensaios curtos sobre o intrincado tópico do casamento que compõem a coletânea *Até que a razão os separe. Dez cenas sobre casamento e filosofia*.

SOBRE A EDITORA ABRE PARÊNTESE

Um livro é sempre uma aposta no futuro, uma afirmação de que a inteligência e a sensibilidade permanecem vivas. A editora Abre Parêntese, iniciativa do Matinal Jornalismo, converte essa crença em uma produção editorial literária, ensaística e científica que ajude a pensar o presente e o passado, com vistas ao futuro. Liderada pelos professores Luís Augusto Fischer e Eduardo Vicentini e o jornalista Filipe Speck, tem os seguintes nomes no conselho editorial:

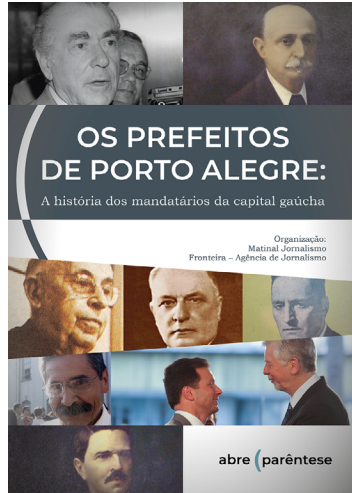
- Beatriz Sorrentino Marques (Filosofia – UFMT)
- Dirce Waltrick do Amarante (Letras – UFSC)
- Fernando Seffner (Educação – UFRGS)
- Homero Araújo (Letras – UFRGS)
- Karina Lucena (Letras – UFRGS)
- Mitieli da Silva Seixas (Filosofia – UFSM)
- Paulo Francisco Estrella Faria (Filosofia – UFRGS)
- Paulo MacDonald (Direito / Filosofia – UFRGS)
- Ronai Pires da Rocha (Filosofia / Educação – UFSM)

OUTRAS PUBLICAÇÕES

Os Prefeitos de Porto Alegre

A partir da história dos 40 administradores municipais da capital gaúcha, o livro *Os Prefeitos de Porto Alegre: A história dos mandatários da capital gaúcha* narra as transformações pelas quais Porto Alegre passou desde a instituição da República brasileira, em 1889. A linha do tempo começa por Felicíssimo Manoel de Azevedo, primeiro presidente da Junta Comercial, até o mandato de Nelson Marchezan Júnior, entre 2017 e 2021, e delinea o desenvolvimento urbanístico da cidade.

Os reflexos da política nacional na capital do Rio Grande do Sul aparecem nas mudanças organizacionais da cidade, bem como o protagonismo de políticos gaúchos no legislativo e executivo do governo federal. Se verificar acontecimentos históricos é facilitado pela profusão de fontes e armazenamento de arquivos que o meio virtual permite, para escrever os perfis dos governantes do final do século 19 e do início do 20, os jornalistas precisaram cruzar informações de documentos oficiais e de fontes secundárias, como registros da imprensa da



época e de livros atuais, e que pintam um retrato sintético dos governantes na tentativa de preencher parte das lacunas de registros históricos. O resultado é uma espécie de biografia da Prefeitura de Porto Alegre que guia o leitor por 130 anos de Brasil, passando por momentos históricos como o Estado Novo, a ditadura militar e a redemocratização.

Compre [agora](#).

Próximos títulos

Acompanhe os próximos lançamentos da **Abre Parêntese** no site da editora:

www.abreparentese.com.br

Este livro digital foi composto em
Bookman Old Style, Montserrat e Gill Sans MT
para o selo Abre Parêntese e publicado em 2021.