Editora UFPel

Críticas Filosóficas do Casamento

Uma coletânea de ensaios

Eduardo Vicentini de Medeiros
(Organizador)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Críticas Filosóficas do Casamento
Uma Coletânea de Ensaios

Série Dissertatio Filosofia

Críticas Filosóficas do Casamento
Uma Coletânea de Ensaios

Eduardo Vicentini de Medeiros
(Organizador)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2023.

Editora
UFPel

REITORIA
Reitora: Isabela Fernandes Andrade
Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva
Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agronômicas: Victor Fernando Büttow Roll
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues
Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORA DA UFPEL
Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)

NEPFIL online

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

© Série Dissertatio de Filosofia, 2023.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. Os direitos autorais dos autores são de responsabilidade do organizador do volume.

Primeira publicação em 2023 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Críticas filosóficas do casamento: uma coletânea de ensaios.
[recurso eletrônico] Organizador: Eduardo Vicentini de Medeiros – Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

250p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998645-5-1

1. Filosofia. 2. Direitos Humanos I. Gelain, Itamar Luís. II. Pereira, André Phillipe.
COD 100

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil

NEPFIL online

Editores associados à

Obra sob a licença:

Sumário

1. Apresentação da coletânea e do projeto de pesquisa *Críticas filosóficas do casamento* **09**
Eduardo Vicentini de Medeiros

2. Casamento, racionalidade e limitações epistêmicas **14**
Alexandre Meyer Luz

3. Casa de Bonecas e Stella Dallas: Melodrama da Mulher Desconhecida em Stanley Cavell e a autonomia feminina em cena **31**
Andrea Cachel e Lunielle de Brito Santos Bueno

4. Críticas filosóficas ao casamento: Simone de Beauvoir e a emancipação da mulher contemporânea **60**
Beatrís da Silva Seus

5. Problemas de Casamento **75**
Brook J. Sadler
(tradução de Jade Bueno Arbo e Milena Martin Bravo)

6. John Stuart Mill, o casamento patriarcal e seus efeitos nocivos para o caráter masculino **104**
Edison Dri Consiglio Filho

7. Articulações e relações: questões sobre gênero, esfera pública e privada **117**
Graziella Alcântara Mazzei e Milena Martin Bravo

8. Mulheres negras e casamento numa sociedade racista, machista e sexista **133**
Halina Leal

9. Afetos em outros mundos: a ficção científica e a produção de novos imaginários afetivos **142**
Jade Bueno Arbo

10. Crítica interdisciplinar da estrutura conjugal **154**
Jeferson Forneck e Júlia Sant'Anna

11. O drama da ruptura de si presente no tornar-se esposa em Simone de Beauvoir **164**
Josiana Barbosa Andrade

12. A concepção de casamento para Rousseau e a crítica à perspectiva contratualista **180**
Luciana Vanuza Gobi

13. A moral do amor puro: as lições das decisões matrimoniais de Abelardo e Heloísa em diálogo com as de Kierkegaard **195**
Nahor Lopes de Souza Junior

14. Pressupostos éticos e políticos da crítica de Engels ao casamento monogâmico em *A origem da família, da propriedade privada e do estado* **204**
Rafael Gonçalves da Silveira

15. Democracia, direitos humanos e direito natural: crítica à tese de John Finnis sobre o casamento homossexual **217**
Roger Raupp Rios

1. Apresentação da coletânea e do projeto de pesquisa *Críticas filosóficas do casamento*

Eduardo Vicentini de Medeiros[1]

A coletânea que temos a alegria de apresentar é um dos resultados tangíveis do evento *Till Reason Do Us Part. Críticas filosóficas do casamento,* que foi realizado, de forma online e gratuita, entre os dias 25 e 28 de Janeiro de 2021.
Este evento pioneiro na comunidade acadêmica nacional contou com a participação de vinte e seis pesquisadores das áreas do Direito, Filosofia, História, Letras e Psicologia, representando instituições de ensino e pesquisa do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Rio de Janeiro, Canadá, Estados Unidos e França.[2]

A diversidade e a riqueza investigativa das perspectivas apresentadas nos quatro dias do evento motivaram a criação de uma rede acadêmica interdisciplinar de pesquisa sobre as molduras jurídicas, políticas e morais da instituição do casamento. Os autores e autoras que contribuíram são, em sua quase totalidade, membros de primeira hora do grupo de pesquisa *Críticas filosóficas em casamento*[3].

Além dos pesquisadores e pesquisadoras que contribuíram com textos originais para a coletânea, tivemos a participação de nomes extremamente significativos nas apresentações do evento, como Carrie Jenkins, autora do provocativo e instigante *What Love Is And What It Could Be* (2017) e Elizabeth Brake autora de *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law* (2012) e do verbete *Marriage and Domestic Partnership* da Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Esta coletânea de ensaios, além de servir como registro da primeira edição do evento, pretende, igualmente, oferecer subsídios teóricos para o correto enfrentamento, na arena e pública esclarecida, dos desafios morais e políticos que estão presentes nas diferentes concepções sobre os modelos de organização familiar e sobre os limites e responsabilidades do Estado na regulamentação do casamento.

---

[1] Bacharel, mestre e doutor em Filosofia pela UFRGS. Professor do Departamento de Filosofia da UFSM.

[2] As palestras da primeira edição do evento podem ser assistidas no canal do YouTube: https://www.youtube.com/channel/UCjeBhkGxdzesdV3iLRauQYg

[3] Informações atualizadas sobre a composição do grupo podem ser acessadas no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq: http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/700013

A instituição política do casamento atende a uma multiplicidade de fins. A regulação do comportamento sexual, a configuração das estruturas familiares, a transmissão de propriedade, a promoção do convívio amoroso, a geração e criação da prole e a cooperação estratégica entre grupos podem ser elencados como alguns destes fins de largo impacto social. Em razão dessa multiplicidade, o casamento é um alvo privilegiado da análise e da crítica filosófica, recrutando conceitos e estratégias argumentativas das esferas da Ética, da Filosofia Política, da Filosofia do Direito, da Psicologia Moral, da Estética e, inclusive, da Epistemologia.

A contribuição de Alexandre Meyer Luz é um exemplo vívido da utilização de ferramentas conceituais da Epistemologia Social, a saber, o conceito de "injustiça epistêmica" desenvolvido por Miranda Fricker, para analisar possíveis assimetrias entre os agentes envolvidos nas negociações e expectativas do casamento, em particular no seu modelo cristão típico.

Andrea Cachel e Lunielle de Brito Santos Bueno nos oferecem uma rica e detalhada análise do gênero cinematográfico do *melodrama da mulher desconhecida*, proposto por Stanley Cavell no clássico *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman.*

Os filmes deste gênero, exemplificado por realizações como *Stella Dallas, Gaslight* e *Now, Voyager*, trariam alguma contribuição relevante para o modo como a autonomia da mulher é representada no casamento? Os papéis sociais que são usualmente esperados para o gênero feminino, como ser mãe e esposa, constituem obstáculos para a educação moral?

Cavell faz uma das apostas mais imaginativas da crítica filosófica do casamento no cenário contemporâneo, mesclando considerações morais e estéticas, nas fronteiras porosas entre reflexão filosófica, estudos fílmicos e crítica literária. Para nossa sorte, o capítulo de Andrea e Lunielle, além de tirar proveito da riquíssima literatura secundária sobre o tema, aproxima as hipóteses interpretativas de Cavell sobre o gênero do *melodrama da mulher desconhecida* das implicações morais e políticas da instituição do casamento na promoção do pluralismo, tão caro às sociedades democráticas.

O *front* mais destacado das críticas filosóficas do casamento recebeu seu impulso decisivo a partir das contribuições dos variados feminismos. E neste contexto, a obra de Simone de Beauvoir ocupa um lugar de merecido destaque.

Em seu texto, Beatrís da Silva Seus explora os pressupostos da posição moral existencialista de Beauvoir, em especial no inescapável *O Segundo Sexo,* mostrando

sob que condições a instituição do casamento pode ser um entrave para a emancipação, social, política e moral da mulher contemporânea.

Uma conclusão semelhante é obtida por Josiana Barbosa Andrade, no capítulo "O drama da ruptura de si presente no tornar-se esposa em Simone de Beauvoir", que, igualmente, parte do horizonte de *O Segundo Sexo* para contrapor a posição moral existencialista com as expectativas patriarcais do casamento dito tradicional.

Brook J. Sadler, uma das mais argutas participantes do debate sobre Filosofia do Casamento no ambiente acadêmico norte-americano, nos brindou com um texto original, traduzido por Jade Bueno Arbo e Milena Martin Bravo, que apresenta algumas das perguntas centrais dessa discussão:

1. "O que é o casamento?"
2. "O casamento deve ser estendido para incluir casais do mesmo sexo, mais do que dois cônjuges, ou uniões não-sexuais?"
3. "O Estado tem um interesse legítimo em apoiar o casamento?"
4. "O casamento é fundacional para a sociedade civil, como frequentemente alega-se que é?"
5. "O que está em jogo, em última instância, quando imaginamos uma nova abordagem para o casamento ou ao reivindicamos uma visão tradicional do casamento?"

Usualmente, a perspectiva feminista sobre o casamento coloca sua ênfase nos diferentes modos como a estrutura patriarcal desse modelo de relacionamento interpessoal cria assimetrias de poder que são prejudiciais às mulheres ou ao gênero feminino. Menos atenção tem sido dada para uma descrição dos "efeitos deformadores do casamento patriarcal e das desigualdades de gênero em geral para o caráter masculino." Esta lacuna é preenchida com o texto de Edison Dri Consiglio Filho, que coloca *The Subjection of Women* (1869) de John Stuart Mill no centro dessa revisão necessária.

Graziella Alcântara Mazzei e Milena Martin Bravo, partindo de *Justice, Gender and Family* de Susan Okin e chegando até as formulações de Patrícia Hill Collins, encaixam a crítica filosófica do casamento no quadro ampliado das disputas sobre teorias da justiça nos feminismos contemporâneos.

Além do seu caráter intrinsecamente interdisciplinar, as críticas filosóficas da instituição do casamento também se beneficiam das dinâmicas interseccionais de classe, raça e gênero. Halina Leal, no capítulo *Mulheres negras e casamento numa sociedade racista, machista e sexista*, nos informa sobre os processos de invisibilização e apagamento que colocam obstáculos adicionais para que as mulheres negras obtenham isonomia e autonomia nas relações contratuais do casamento.

Um dos objetivos do grupo de pesquisa que produziu esta coletânea, em consonância com seu caráter interdisciplinar, é mapear e sistematizar as representações da instituição do casamento na literatura ficcional. A ficção literária, enquanto instrumento de ampliação da nossa imaginação moral e política, igualmente, colabora na produção e crítica de arranjos sociais. Este objetivo é perseguido com engenho por Jade Bueno Arbo no capítulo *Afetos em outros mundos: a ficção científica e a produção de novos imaginários afetivos,* que "[...] examina a forma como o romance *A mão esquerda da escuridão*, de Ursula K. Le Guin, explora e expande os limites dos nossos afetos, propondo novos imaginários afetivos para além das fronteiras bem-estabelecidas da inteligibilidade de gênero."

Ainda na esfera interdisciplinar, Jeferson Forneck e Júlia Sant' Anna buscam recursos analíticos nas obras de Simone de Beauvoir, John Stuart Mill, Michel Foucault, Georges Bataille e Judith Butler para descrever o viés patriarcal da instituição do casamento.

Luciana Vanuza Gobi nos apresenta um dos textos seminais da reflexão feminista contemporânea sobre o casamento, *O Contrato Sexual*, de Carole Pateman, com foco nas posições claramente misóginas de Jean-Jacques Rousseau no capítulo cinco de *Emílio*.

Nahor Lopes de Souza Junior, no capítulo *A moral do amor puro: as lições das decisões matrimoniais de Abelardo e Heloísa em diálogo com as de Kierkegaard, p*ropõe uma iluminadora analogia entre os dramas pessoais de união e rompimento de Abelardo e Heloísa por um lado, e Søren Kierkegaard e sua noiva Regine Olsen, por outro, constituindo, pela via analógica, uma exposição de aspectos da moral religiosa que impactam a percepção do valor do casamento.

Rafael Gonçalves da Silveira, abordando a perspectiva diametralmente oposta do materialismo histórico, apresenta a influente crítica de Friedrich Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado,* ao casamento monogâmico como instituição que reproduz desigualdades de classe.

As críticas filosóficas do casamento cativaram a atenção da opinião pública em três momentos especialmente delicados e que evidenciaram o papel estrutural do casamento nas redes de sociabilidade. Primeiro, na discussão sobre o divórcio, tema que está praticamente resolvido nas sociedades democráticas contemporâneas. Segundo, na admissão do casamento entre pessoas do mesmo sexo. E terceiro, nas reconfigurações da noção central de família, impulsionadas pelo surgimento e popularização das novas tecnologias de controle reprodutivo e reprodução assistida.

Como um exemplar de excelência dos argumentos sobre a caracterização do casamento entre pessoas do mesmo sexo, temos a satisfação e a honra de contar com a contribuição preciosa e esclarecida de Roger Raupp Rios, no capítulo *Democracia, direitos humanos e direito natural: crítica à tese de John Finnis sobre o casamento homossexual.*

As contribuições originais para este volume passaram pelo escrutínio da atenta e bem informada audiência que acompanhou as apresentações do evento, bem como por rodadas contínuas de revisão e comentários dos participantes do grupo de pesquisa, que dedicaram seu tempo e conhecimento para o aprimoramento mútuo dos textos aqui publicados.

Os convites do Comitê de Organização, para apresentação das palestras e posterior publicação dos textos respectivos, obedeceram os critérios de excelência na pesquisa e reconhecido mérito acadêmico.

O Comitê Científico agiu com a mesma transparência e objetividade no julgamento do aceite das propostas de comunicação recebidas da comunidade nacional, de acordo com as áreas temáticas previamente definidas no escopo do edital de chamada pública.

Agradecemos a colaboração, dedicada e atenta, de Amanda Lazzarotto Piccoli, Beatrís da Silva Seus, Graziella Alcântara Mazzei, Jade Bueno Arbo, Luciana Vanuza Gobi e Milena Martin Bravo, na organização do evento. E agradecemos, com especial afinco, as contribuições na edição, revisão, discussão e formatação dos originais, das bolsistas de iniciação científica do projeto, Isadora Bolzan Mattana e Vitória Albert Sauzem.

Esperamos que este livro cumpra o objetivo de servir como uma via informativa para reorientar a discussão pública sobre o importante tópico do casamento respeitando, simultaneamente, a diversidade dos arranjos familiares nas sociedades democráticas contemporâneas e, no cenário nacional, o tão vilipendiado princípio constitucional da laicidade do Estado.

2. Casamento, racionalidade e limitações epistêmicas

Alexandre Meyer Luz[1]

Resumo: A Epistemologia Social tem ampliado a agenda epistemológica contemporânea em pelo menos dois sentidos importantes: oferecendo subsídios para a revisão de noções centrais (como a de "agência") e aproximando categorias mais abstratas de avaliação (como a de "justificação epistêmica") das situações em que efetivamente se encontram os agentes epistêmicos. Este segundo ponto desta agenda ampliada tem forçado a investigação sobre aspectos não-epistêmicos que impactam na avaliação de agentes encarnados em situações reais. Miranda Fricker sugere uma noção que, neste espírito, procura captar o quanto aspectos das interações sociais (como o preconceito, por exemplo), podem provocar o *rebaixamento* epistêmico de um agente epistêmico, sob vários aspectos, fazendo-o vítima de um tipo particular de injustiça, uma injustiça *epistêmica*. Neste ensaio pretendemos sugerir duas noções gerais de injustiça epistêmica, as *internas* e as *externas* em relação a um determinado grupo social. As injustiças externas são aquelas que se devem às características peculiares dos membros de um determinado grupo de indivíduos, organizados sob um certo tipo social; as injustiças internas são aquelas motivadas pelas características gerais daquele tipo de grupo social. Nesse sentido, por exemplo, pode-se considerar que o racismo pode ser um tipo de preconceito identitário encontrado (e até reforçado) em certos casais. Parece, porém, que não é o caso que o racismo *gera* injustiças por conta das características do Casamento enquanto forma de relação social. Dado o exposto, uma das questões com a qual queremos nos confrontar é "quais as injustiças epistêmicas são *internas* ao Casamento?" Pretendemos sugerir que há injustiças *hermenêuticas* que estão associadas à estrutura do Casamento (ao menos no seu formato cristão típico) e indicar algumas das raízes e algumas estratégias de combate a estas injustiças. Além da injustiça epistêmica, um segundo fenômeno associado à agenda da Epistemologia Social é o da *ignorância motivada*. De modo análogo, pretendemos sugerir uma distinção entre ignorância motivada *interna* e *externa* e, do mesmo modo sugerir que o Casamento é potencialmente um indutor de ignorância motivada, tipicamente acompanhada de processos de silenciamento. Por fim, pretendemos ainda sugerir que as injustiças e os fenômenos de ignorância associados a aspectos estruturais do Casamento não implicam, necessariamente, em uma condenação da sua estrutura. Para tal, pretendemos

[1] Professor no Departamento de Filosofia da UFSC. E-mail: meyerluz@hotmail.com

sugerir que os danos eventualmente causados pela ocorrência dos fenômenos descritos podem sofrer dois tipos de recepção, por parte do casal: eles podem ser sobrepujados por ganhos *internos* ou *externos* à estrutura do casamento ou eles podem ser cancelados por estratégias de reposicionamento dos agentes. Pretendemos oferecer um modelo que: (a) permita reconhecer a infiltração de elementos externos à estrutura do casamento, capazes porém de gerar injustiças nas relações entre os agentes envolvidos, (b) permita identificar elementos internos capazes de potencializar injustiças externas ou criar injustiças mas que (c) seja capaz de explicar como pode ser racional e humanamente enriquecedor permanecer casado/a.
Palavras-chave: Casamento; Injustiças Epistêmicas

Introdução

O presente ensaio é guiado por um objetivo geral e alguns objetivos secundários. O objetivo principal consiste em apresentar um conjunto de conceitos que permitam fazer uma avaliação de alguns componentes daquela entidade social conhecida como Casamento; a avaliação que me interessará será a avaliação *epistemológica*, de um modo que será descrito mais adiante. Para realizar este objetivo principal, eu precisarei apresentar e alargar alguns conceitos importantes, particularmente o de *injustiça epistêmica*, e este trabalho mais tipicamente analítico constituirá os objetivos secundários de meu ensaio.

Adicionalmente, eu parto de alguns pressupostos gerais: 1. a de que qualquer avaliação do Casamento deveria partir de um ponto neutro (de um modo que descreverei adiante); a motivação para isso vem da 2. suposição de que as alternativas a isso teriam que pagar o preço de atribuir irracionalidade a *todos* os vínculos matrimoniais, o que eu tomarei como exagerado, na falta de alguma evidência em favor desta tese forte. Suposições adicionais serão indicadas ao longo do ensaio.

1. O que é um casamento?

Dado meu objetivo principal, parece razoável delimitar o objeto sobre o qual quero aplicar a avaliação que desenvolverei. Esta é uma tarefa difícil, por conta de duas dificuldades principais: casamentos se dão sobre as mais variadas formas e o senso comum nos entrega muitos elementos normativos ao descrever o casamento.

Eu superarei a primeira dificuldade recortando artificialmente o escopo do conceito, dados meus fins aqui. O leitor, portanto, não deve tomar o recorte que apresentarei como uma definição clássica e universal. Além disso, dada a segunda dificuldade, eu não partirei de qualquer suposição sobre como as pessoas *deveriam* participar de relações matrimoniais.

Levando estas observações em consideração, eu vou propor uma definição mínima:

> *Um casamento (def.) é caracterizado como um contrato de união entre indivíduos que têm pretensões de estabilidade e que pressupõe um conjunto de deveres de um cônjuge em relação ao outro.*

Para os meus fins, a "união" entre cônjuges pode ser caracterizada em termos de um *contrato* (explícito ou implícito) entre as partes. Isto permite incluir aí uniões que não são juridicamente reconhecidas. A pretensão de estabilidade deve ser entendida como uma das cláusulas do contrato. Claro, duas pessoas podem se casar civilmente sem a pretensão de que este relacionamento seja estável. Nesse caso, porém, a estabilidade continua sendo uma característica esperada pelo sistema legal. Isso me ajuda a separar um casamento de um namoro: um namoro pode ser encerrado sem a autorização ou sem qualquer necessidade de recurso a alguma entidade que regula este tipo de união (um cartório, um Juíz, o ancião da comunidade, etc).

Um ponto nevrálgico da definição, para os meus fins, exige que investiguemos a suposição de que há deveres envolvidos. Vale, mesmo que brevemente, avaliar os tipos de deveres envolvidos. Uma gama dos candidatos a deveres aparece sob a forma de *sentimentos* em relação ao cônjuge; provavelmente o melhor candidato aqui é o *amor*. É razoável imaginar que uma certa gama de emoções e sentimentos movam pessoas a se casarem, mas eu não vou supor que o amor é uma cláusula que deva aparecer numa definição de casamento; além disso, eu quero deixar as portas abertas para que possamos avaliar positivamente a manutenção de casamentos sem amor (de um modo que ficará mais claro adiante).

Candidatos a deveres vêm também dos diversos imaginários que são circunstancialmente associados ao casamento. Por exemplo, considere a suposição de que o homem deve prover o sustento material da esposa. Uma definição de casamento, porém, não deveria precisar satisfazer expectativas que são bastante circunstanciais. Eu vou, ao contrário, sugerir que algo seja mantido aqui, mas que

partamos de expectativas menos circunstanciais. Minha sugestão é a de que consideremos uma tese geral sobre direitos humanos e que consideremos *que os deveres entre os cônjuges devem estar associados à manutenção ou melhoria do grau de satisfação de um ideal de dignidade humana* que a Declaração Universal dos Direitos Humanos tenta captar, considerando-se como ponto inicial de avaliação a situação dos cônjuges no início do casamento. Claro, assumindo-se que *dever implica poder*, nada que não estiver sob o controle voluntário de um dos cônjuges deveria ser tomado como um descumprimento de deveres. E, claro, estou supondo aqui casos em que os dois cônjuges têm a mesma posição no que diz respeito às suposições deste ideal de dignidade humana.

Esta sugestão é útil porque permite maior amplitude no que diz respeito aos modos como os cônjuges se relacionam; ela não supõe, por exemplo, que um casamento *deve* ser um lugar de melhoria mútua ou etc. Claro, ela não *exclui* esta possibilidade e nem exclui a desejabilidade de uniões que melhorem as pessoas *qua* pessoas; mas, em se tratando de uma definição mínima, ela se compromete com a mais baixa das expectativas: a de que os cônjuges (ou um deles) não *piorem por conta da sua relação com o outro cônjuge* (recortando artificialmente o escopo para conter apenas relações monogâmicas). Cônjuges podem ser rebaixados *qua* pessoas por conta de situações externas ao casamento e isto, mais uma vez, não deveria ser imputado ao seu parceiro.

Claro, o não cumprimento desta ou daquela expectativa de um dos cônjuges sobre os deveres implícitos do outro cônjuge acrescenta aqui uma dificuldade a ser enfrentada. Alguns deveres são socialmente associados ao casamento ("ser fiel, amar, respeitar, até que a morte os separe") mas o seu descumprimento é socialmente tolerado e muitas vezes considerado tolerável (como no caso da infidelidade - a masculina, ao menos). Alguns outros dependem de uma interpretação bastante subjetiva sobre o seu significado e alcance; tome, por exemplo e novamente, a suposição de que os cônjuges devem nutrir um sentimento de amor entre si. Além das questões adiantadas anteriormente, vale notar que podem haver interpretações muito diferentes entre os cônjuges sobre o como tal dever deve ser satisfeito. Para o meu atual ponto, vale observar que uma eventual diminuição da condição humana de um dos cônjuges por conta de sua frustração em relação ao "amor" que supõe que seu parceiro lhe deveria dedicar não deveria ser, ao menos *prima facie*, tomada como um descumprimento de um dever por parte do parceiro. Todavia ela *poderá estar associada* a um descumprimento, nos casos em que o parceiro i) não se empenha em

cumprir alguma obrigação explicitamente assumida, ii) se empenha em não cumprir alguma obrigação, iii) não se empenha em entender e em cumprir obrigações *implicitamente* assumidas por ele, e etc.

Temos o suficiente para seguirmos adiante, tendo em mente os dois pressupostos centrais: o tipo de casamento que vamos considerar é aquele em que cônjuges estão em posição de reconhecer que o contrato envolve direitos e deveres e em que eles são capazes de *supor* "racionalmente" que sua posição humana não irá diminuir, por conta das características do contrato.

2. Agentes num casamento

Como vimos, parti da suposição de que agentes que se engajam em um casamento são (pelo menos nos casos em que o engajamento não é obrigatório) agentes racionais. A alternativa a isso seria, obviamente, atribuir irracionalidade a tal adesão. Esta parece ser uma sugestão pouco caridosa para com os agentes. Supor que a adesão a contratos matrimoniais, um evento tão historicamente persistente e tão culturalmente disseminado, foi mantida sem a aquiescência dos indivíduos exigiria a suposição de que algum conjunto de forças sociais poderia ser capaz de manter a instituição matrimonial viva, contra a vontade dos indivíduos, inclusive em sociedades em que esta coação é, no máximo, sutil e indireta. Eu certamente não estou eliminando a suposição de que outras instituições sociais impactam e ajudam a dar forma aos contratos matrimoniais; por exemplo, eu não estou eliminando a força do catolicismo ou as características fortemente patriarcais de nossa cultura sobre o casamento. O que eu estou sugerindo, mais fracamente, é que explicar a existência disseminada de contratos matrimoniais apelando apenas a elementos *externos* ao contrato é uma hipótese explicativa demasiadamente forte. O que eu estou sugerindo é que as pessoas se casam *porque elas supõem que viverão melhor* e porque muitas das pessoas que perseguiram tal suposição efetivamente viveram melhor, sob o seu próprio julgamento. Com isso, agora, temos duas questões para responder: *por que as pessoas se casam?* e *por que as pessoas se divorciam?* Dada a suposição de que as pessoas não são cronicamente irracionais, estas duas perguntas nos ajudarão a pensar sobre o tipo de ganhos que podem ser identificados no contrato matrimonial - e, talvez, sobre a não consecução destes bens, em muitos casos.

2.1. Bens em um casamento

As pessoas se casam porque têm evidências (evidências *não-conclusivas*) de que ganharão algo com isso, relembrando nossa tese de fundo. Elas ganharão *o quê?* A parte interessante da questão sobre as motivações para o casamento dependerá de uma taxonomia cuidadosa dos bens que pode carregar ou promover. Parte do trabalho, a ser posteriormente desenvolvido por quem busca responder à questão, é empírico, mas pelo menos a parte inicial do trabalho pode ser feita com o auxílio das ferramentas analíticas da Filosofia. Talvez elas não sejam tão úteis para uma parte do trabalho de construção de uma taxonomia de bens, aquela associada a ganhos materiais. Talvez a Filosofia não precise ser acionada para que nós estabeleçamos categorias como "aumento da renda" para a posterior investigação empírica (talvez um olhar atento a partir do senso comum baste para tal). As ferramentas filosóficas podem, porém, vou sugerir, ser úteis para que pensemos em categorias mais vagas ou complexas, tais como a de "aumentar a felicidade". Não há espaço aqui para uma taxonomia detalhada, mas, de qualquer modo, eu gostaria de sugerir um arremedo de uma, que nos ajudará a dar passos posteriores em nossa investigação.

A taxonomia de bens que eu sugiro inclui:

i) ganhos materiais: aumento da renda, aquisição de bens, aumento da estabilidade financeira, independência financeira em relação aos pais, etc.

ii) ganhos sociais: melhoria da posição social[2], etc.

iii) ganhos físicos e psicológicos: melhoria da vida sexual; aumento da estabilidade emocional; melhoria nas condições de cuidado físico e emocional; geração de prole, etc.

iv) ganhos "existenciais": melhoria da posição moral; melhoria da posição política; melhoria da posição epistêmica, etc.

É razoável supor, certamente, que as pessoas não consideram *cada uma* destas categorias. Mais ainda, deveríamos evitar imaginar que as pessoas *consideram pelo menos algumas destas categorias em termos de cálculo*, ou seja, que a decisão de contrair matrimônio é resultado de algum cálculo cuidadoso. A minha sugestão em

[2] Considere aqui elementos como "participar de uma instituição social reservada apenas a adultos" etc

favor de uma taxonomia de bens não está associada a uma suposição sobre alguma avaliação *reflexiva por parte dos agentes* em relação à escolha destes bens, nos termos que os descrevo, nem a um cálculo em relação à sua consecução. A suposição de fundo, pelo contrário, é a de que devemos evitar modelos excessivamente normativos na avaliação da agência, já que a agência dos indivíduos se dá, estranhamente, de maneira bem-orientada em relação ao sucesso porém, ao mesmo tempo, de modo bastante desorganizado, se considerarmos algum conjunto de normas que, supostamente, o agente deveria considerar. Em outros termos, sugiro uma definição mínima de casamento porque espero que essa definição seja suficientemente ampla para acolher pares que se casam para aumentar a renda, outros que se casam para ter e criar prole e etc, cobrindo uma enorme gama de combinação de bens e de pesos para cada um dos bens que os cônjuges acordam (implicitamente ou explicitamente) perseguir.

Esta suposição sobre a agência é particularmente importante se considerarmos a natureza do contrato matrimonial; apesar de muitos valores serem explicitamente listados quando se adere ao contrato matrimonial ("amar, respeitar, ser fiel, cuidar"...) nada é dito sobre o lugar de cada um destes valores em alguma equação mental que tem como resultado o valor final daquela relação para os envolvidos. Além de não ser adequado falarmos da agência em termos de cumprimentos de normas, as "normas" supostamente previstas no contrato que rege as agências individuais de cada um dos cônjuges não estão dadas em detalhe.

Considere, também, que a analogia com a equação não supõe que tais e tais bens terão que fazer parte das escolhas de alguém. O conteúdo mínimo, aqui, pressupõe apenas que pelo menos um bem é eleito e que o agente se casa ou se mantém casado por conta do sucesso na consecução deste bem.

2.2. Casamento e Amor: sentimentos e emoções

> Ainda tem o seu perfume pela casa/ Ainda tem você na sala/ Porque meu coração dispara/ Quando tem o seu cheiro/ Dentro de um livro/ Dentro da noite veloz (Adriana Calcanhoto, Vambora)

E o amor? Qual o lugar dele numa análise filosófica sobre o casamento? O velho Platão já nos ofereceu motivação para considerar a utilidade de uma análise do

conceito de “amor”; não é o caso aqui nem de recuperar nem de reavaliar tal proposta de análise. De qualquer forma, considerando-se a atenção filosófica e a visão de senso comum, parece ser o caso de investigarmos o lugar do amor no casamento. Na taxonomia que sugerimos há pouco, ele estaria entre os ganhos “psicológicos”. A visão de senso comum parece supor que ele é um bem central no casamento, e proponho olharmos para esta suposição com alguma atenção.

É importante, para nossos fins, destacar a diferença entre um *sentimento* e uma *emoção*: *grosso modo*, uma emoção se refere a uma reação fisiológica bruta, enquanto um sentimento remete ao conteúdo conceitual que alguém associa a uma emoção. Para os nossos fins, o “*uau”* diante de um potencial parceiro deve ser classificado como uma emoção, enquanto a suposição que alguém assume, de modo refletido ou não, de que este *uau* deve ser respondido com a aceitação de uma união estável e monogâmica está no âmbito de um sentimento.

Considerando-se que muitos contratos matrimoniais são assinados por conta de (ou “também por conta de”) bens “afetivos” (“porque eu o/a amo”), uma pergunta relevante é se tais contratos são *assinados e mantidos por conta de uma emoção ou de um sentimento?* (a pergunta se torna mais complicada se imaginarmos que estabelecer alguma linha de corte entre emoções e sentimentos é um exercício de abstração teorética).

Vamos considerar que a resposta à pergunta seja a de que as pessoas se casam por conta de emoções (para simplificar, de *uma* emoção, o *amor-e*, ou seja, o amor tomado como uma emoção). Se assumimos esta resposta temos algumas dificuldades a enfrentar:

i) ou existe uma emoção muito distintiva, que é sentida talvez diante de apenas um parceiro - e a ocorrência desta emoção explicaria a adesão ao contrato, ou não existe tal emoção distintiva - e precisaríamos, então, de algum elemento adicional para explicar a conexão entre alguma emoção-direcionadora-para-parceiros e a adesão a um contrato matrimonial;

ii) além disso, dadas as altas taxas de separações e divórcios, teríamos uma dificuldade epistemológica: se temos uma emoção que de algum modo é formatada para a identificação de parceiros/as, então ela parece funcionar muito mal.

Eu não estou negando que emoções tenham um lugar importante no que diz respeito à escolha e à manutenção de parceiros; o que eu estou negando é que exista *uma* emoção que desempenhe este papel. Se o amor é uma emoção, então as pessoas não se casam *e se mantêm casadas* por amor.

Uma alternativa óbvia, para podermos manter uma função para aquele tipo de bem psicológico que eu estou chamando de "bens afetivos" para os casamentos, é a de tratar tais entidades como *sentimentos*. Se considerarmos que ter genuinamente um dado sentimento exige ter uma ou mais emoções que caem sob o conceito socialmente construído do sentimento em questão, então isto explicaria o tipo de adesão "afetiva" a um parceiro, que é captada pela visão de senso comum sobre o casamento.

Tratar o amor como um sentimento traz, claro, algumas dificuldades adicionais. A mais importante, para os nossos fins, é a de como entender este tipo de sentimento. Eu gostaria de dar algumas sugestões sobre isso, a seguir.

2.3. O Sentimento do Amor

Não sei amar / Desaprendi / O meu lugar não é aqui
("Não sei amar", composta por Mãeana)

Se há um sentimento que pode ser chamado de "amor" e que ocupa um lugar importante na adesão e manutenção de laços matrimoniais, como descrever tal sentimento? Um primeiro problema tem relação com a *natureza* de tal sentimento. Temos algumas dificuldades a enfrentar, aqui tais como i) quais as emoções que podemos associar a tal sentimento? e ii) Quais as raízes da interpretação destas emoções (ou seja, quais os elementos culturais que permeiam a *construção* deste sentimento).

Um segundo tipo de desafio diz respeito à permanência deste sentimento. Considerando-se que as *emoções* ocorrem de modo não regular e não controlado pelo agente e considerando-se que elas tipicamente não se apresentam para uma agente de modo regular ou estável, como explicar a adesão a contratos de casamento sem duração pré-estabelecida? Se o amor é um sentimento e se ele é um elemento explicativo central, parece que é o amor *como sentimento* que desempenharia um papel central nesta explicação. O que há, porém, de permanente neste sentimento? Já que os contratos de casamento são tipicamente contínuos, o que há de contínuo neste sentimento? Se ele não é contínuo, como ele é capaz de projetar o contrato para o futuro?

Há vários tipos de candidatos a elemento explicador desta continuidade. Por exemplo, alguém poderia indicar um *senso de dever* associado ao contrato ("agora e

para sempre"); esta é uma hipótese que pode ser reforçada pela indicação do custo social associado ao rompimento do contrato. Porém, mesmo que não possa ser descartado, talvez devamos cavar um pouco mais fundo, procurando elementos mais tipicamente *internos*, ou seja, elementos mais diretamente ligados à emoções mais primitivas; em outros termos, já que queremos identificar motivações afetivas para a adesão (e manutenção) racional a contratos matrimoniais, então estas motivações deveriam estar associadas ao bem-estar (ou à expectativa de bem-estar) que os contratos carregam. Em algum sentido, se o amor desempenha algum papel nos casamentos, ele deve estar de algum modo ligado a alguma emoção prazerosa.

Uma opção é a de considerar o amor como um sentimento *complexo*, que seria capaz de agregar diferentes emoções: prazer, acolhimento, felicidade etc. "Amor é corte e costura", diz a bela letra da música homônima (ouça na linda versão de Chico César com Conrado Pera), que diz que *"O amor tem o dom de quem vai pra não voltar / Vai pra não voltar / Vai e fica / Tem uma pretensão de quem vem pra não ficar / Vem pra não ficar / Amor é sorte de encontrar / O amor, a mentira e a dor"*. De modo mais analítico, retomando a analogia da equação, pactos matrimoniais podem ser iniciados e mantidos pelo sentimento complexo de amor, o resultado de uma equação que considera como variáveis cada uma daquelas emoções mais primitivas, o quanto o parceiro já foi capaz de proporcionar destas emoções, o quanto ele proporciona e a expectativa do quanto ele ainda será capaz de proporcionar.

Isto nos permite entender certas - sábias - suposições de senso comum sobre o casamento: i) sim, as pessoas se casam (e, principalmente, permanecem casadas) por amor; ii) sim, os conselhos em favor de "pensar bem" antes de casar estão corretos e eles têm menos relação com a emoção que alguém ficaria tentado a chamar de "amor" do que com o que estamos chamando de "sentimento do amor". Isto nos permite sugerir que o *sentimento* de amor pode desempenhar um papel central em casamentos. Ele *não necessariamente* desempenha algum papel, já que casais podem *não eleger* bens psicológicos como bens que vão contratualmente perseguir. Todavia, parece ser comum que casais escolham bens psicológicos como bens que o casamento deve fornecer e, neste caso, tratar o amor como um sentimento parece ser mais apropriado, adulto e enriquecedor do que insistir na manutenção de uma emoção.

3. O amor, limitações epistêmicas e a manutenção do casamento

> Tudo o que quer me dar/ É demais/ É pesado/ Não há paz/ Tudo o que quer de mim/ Irreais/ Expectativas/ Desleais. Boa Sorte, canção de Vanessa da Matta

Se o amor pode importar, como acabamos de ver, e se queremos pensar sobre pactos matrimoniais usando esta categoria, deveríamos considerar que estamos falando de *amorES*, no plural. Mantendo a analogia da equação, deve-se considerar que, no fim das contas, não se tratam de duas equações mas de duas equações que são articuladas *juntas, ao mesmo tempo*. Quais as características desta resolução de duas equações por duas pessoas? Eu pretendo explorar esse ponto sob uma abordagem específica: aquela que olha para *injustiças epistêmicas*.

3.1. A noção geral de injustiça epistêmica

Miranda Fricker, em sua obra seminal *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing,* sugere uma noção que procura captar o quanto aspectos das interações sociais (como o preconceito, por exemplo), podem provocar o *rebaixamento* epistêmico de um agente, sob vários aspectos, fazendo-o vítima de um tipo particular de injustiça, uma injustiça *epistêmica*. Ela sugere dois tipos de injustiças epistêmicas: injustiças *testemunhais* e injustiças *hermenêuticas*. Uma injustiça testemunhal pode ser descrita em termos da negação de uma informação por conta da posição do informante. No caso paradigmático sugerido por Fricker, o testemunho de um jovem negro é desqualificado pelo juri sulista e branco por conta da negritude do informante. Uma injustiça hermenêutica, por sua vez, é aquela relacionada aos recursos para compreensão, avaliação e manifestação da avaliação de uma experiência. O caso paradigmático, aqui, é o de Carmita Wood, vítima de assédio, que sentia o desconforto associado ao assédio mas que não podia contar com os recursos semânticos necessários para compreender e classificar tal situação como a de assédio.

3.2. Injustiças epistêmicas: internas e externas

Eu pretendo sugerir duas outras noções gerais de injustiça epistêmica; elas não se referem à natureza da injustiça mas ao seu *locus*. Eu quero sugerir que injustiças epistêmicas podem ser *internas* ou *externas* em relação a um determinado grupo social. As injustiças externas são aquelas que se devem às características peculiares *dos membros* de um determinado grupo de indivíduos, organizados sob um certo tipo social; as injustiças internas são aquelas motivadas pelas características das interações *provocadas por conta das características estruturais daquela entidade social*.

Considere, por exemplo, alguma instituição social que não admita mulheres "porque mulheres não são capazes de realizar a tarefa a que nos propomos", ou uma que admita mulheres apenas em algumas posições. Por exemplo, considere o Exército de um país hipotético onde mulheres são admitidas, mas apenas como enfermeiras. Além disso, elas não podem ser graduadas além da patente de sargento e, mesmo assim, uma sargenta não tem o direito de dar ordens a um soldado. Considere, agora, um país onde o machismo é explícito mas que, por conta da vontade de uma Rainha que ocupou brevemente a posição de líder política, teve seu Exército criado de um modo em que todas as funções são abertas a homens e mulheres. Compare os dois Exércitos e o fato de, nos dois, todos os generais serem homens. Tal fato implica que há machismo acontecendo nestas instituições? "Sim", vou assumir; ele implica, porém, que as duas instituições são machistas? Eu vou responder negativamente, apelando para a distinção que estou defendendo: o primeiro exército é machista, já que ele *promove, por conta da sua estrutura*, a discriminação. O segundo, porém, *é infiltrado pelo machismo daquela sociedade*, mas a sua estrutura socialmente igualitária *não promove* o machismo - o que não significa dizer que tal estrutura igualitária, sozinha, seja capaz de impedir que o machismo se infiltre. Dadas as características das pessoas que compõem o segundo Exército, ele pode ser, no mundo real, mais machista do que o primeiro. De qualquer modo, isto se deve à infiltração. Nesse sentido, por exemplo, pode-se considerar que o racismo pode ser um tipo de preconceito identitário encontrado (e até reforçado) em certos casais. Parece, porém, que não é o caso que o racismo *é uma característica provocada por conta da adesão a um pacto matrimonial* (mesmo que, *circunstancialmente*, alguém possa se tornar racista - ou mais racista - por conta das características do seu cônjuge). O racismo, nestes termos, não é um traço *interno* ao casamento, mas uma infiltração.

Dada tal distinção, uma das questões com a qual queremos nos confrontar é sobre "quais as injustiças epistêmicas são *internas* ao Casamento?". Pretendemos sugerir que há injustiças *hermenêuticas* que estão associadas à estrutura do Casamento (ao menos no seu formato cristão típico) e indicar algumas das raízes e algumas estratégias de combate a estas injustiças.

3.3. Injustiças testemunhais no casamento

> O meu pai dormia em cama / minha mãe no pisador -
> Caetano Veloso, You Don't know me

Para uma injustiça testemunhal típica, um informante deve ser inadequadamente posicionado *qua* informante por conta de algum preconceito identitário. É tentador sugerir que o preconceito identitário contra *mulheres* faz com que o casamento seja um *locus* típico de injustiças testemunhais. Concedo que este pode ser o caso, mas há dois desafios que deveriam ser considerados: i) já que o casamento pode *melhorar* a posição epistêmica de uma mulher (imagine uma mulher numa sociedade fortemente machista, que a relega à posição de *dona de casa*) enquanto informante, ao menos em relação a um certo tipo de conjunto de informações (informações sobre como limpar a casa, cuidar dos filhos, etc), precisamos ampliar o conceito para captar o dano *a despeito desta melhoria localizada na posição da informante*. A própria Miranda Fricker oferece uma saída para tal dificuldade: uma injustiça epistêmica também está ligada a um ataque *ético*: uma diminuição do status da vítima do preconceito *enquanto pessoa*. Neste sentido, temos dois fenômenos acontecendo concomitantemente: uma melhoria da posição epistêmica da agente por conta do casamento, mas em relação apenas a alguns assuntos e a delimitação das possibilidades de uma agência mais plena (uma agência epistêmica, inclusive), ou seja, uma delimitação *enquanto pessoa*.

A segunda dificuldade vem da limitação do escopo da suposição de que o casamento é *locus* de injustiças testemunhais *internas*: ela não considera algum exame de pactos matrimoniais entre pessoas do mesmo sexo. Vamos supor, para fins do argumento, que o preconceito identitário contra mulheres não está presente no posicionamento *de um cônjuge em relação ao outro* num pacto matrimonial entre homens. Se esta suposição for aceitável, então não poderíamos falar de injustiça testemunhal provocada por preconceito de gênero como uma característica *interna* ao

casamento. Eu vou, por escopo da presente investigação, supor que o mesmo se dá no caso de outros preconceitos identitários, concluindo que, mesmo que injustiças testemunhais *externas* sejam comuns, o casamento não é *internamente locus* de injustiças testemunhais.

3.4. Injustiças hermenêuticas no casamento

Diz uma pequena e bela música da Céu: *No dia em que eu me tornei invisível / Passei um café preto ao teu lado/ Fumei desajustado um cigarro / Vesti a sua camiseta ao contrário/ Aguei as plantas que ali secavam/ Por isso o cheiro impregnava/ O seu juízo, o meu juízo, invisível/ E o mundo ao meu favor/ Para me despir/ E ser quem eu sou/ Logo que o perfume do invisível/ Te inebriou/ Você me viu/ E o mundo também/ E o que tava quietinho ali/ Se mostrou meu bem/ Se mostrou meu bem/ Se mostrou meu bem*.

Não cabe perguntar a uma letra de música qual o seu significado, mas ela me ajuda a direcionar meu olhar para a *invisibilidade*. Eu quero sugerir que um tipo de invisibilidade é *interna* ao casamento e que ela pode explicar porque pelo menos alguns divórcios são racionais. Como estamos fazendo um exercício filosófico, gostaria de abrir mão da bela imagem da invisibilidade, em favor de um ganho na precisão. Pretendo descrever o que a imagem quer captar apelando para a analogia da equação: a invisibilidade se dá por uma soma de *limitações hermenêuticas* em relação à equação.

A noção de *limitação hermenêutica* é derivada, aqui, da noção de *injustiça hermenêutica*, sugerida por Miranda Fricker. Sob uma situação de injustiça hermenêutica, a uma agente são negados os recursos que permitem a compreensão de uma dada experiência (e dos danos associados a esta experiência). Minha sugestão é que os casamentos são lugares em que, duplamente, este tipo de lacuna hermenêutica acontece: lacunas hermenêuticas em relação à própria equação e em relação à equação do ou da parceiro/a.

Cada uma destas lacunas é complexa e pode estar associada a diferentes tipos de origens; tomemos, por exemplo, a lacuna hermenêutica em relação à própria equação. Alguém pode sofrer com a falta de informações (ou com a falta de virtudes intelectuais, ou com a falta de posição apropriada para observação etc) sobre os motivos que o levaram a eleger tais e tais elementos da equação como elementos da equação, a atribuir a eles certos pesos, etc. Por exemplo, alguém pode supor que um

pacto matrimonial deve satisfazer uma certa expectativa de amor romântico, sem entender o quanto do espírito de época acompanha esta suposição. Outro alguém pode ter dado peso exagerado ao prazer sexual por conta da exposição à pornografia e/ou a uma visão idealizada do sexo. Um terceiro pode dar pouco peso a uma relação centrada em submissão, por conta, digamos, da normalização da submissão por conta de suposições machistas embutidas no discurso religioso em que ela foi educada. Num sentido diferente, agentes podem sofrer com uma *obscuridade geral* no acesso às suas emoções e escolhas, um tipo mais radical de véu hermenêutico.

Não vou explorar as muitas possibilidades pelas quais este véu hermenêutico pode se instalar. Gostaria apenas de apontar para algumas atitudes de segunda ordem em relação ao véu hermenêutico. Assim como observei anteriormente, ao falar sobre a analogia da equação, não é preciso supor aqui que agentes estejam em posição para avaliar a presença e as características do véu hermenêutico que o cobre. Mais uma vez, o que está em jogo é uma descrição teorética capaz de captar a racionalidade que primariamente atribuímos às pessoas quando se casam e escolhem permanecer casadas (nos casos em que elas podem escolher pelo divórcio): as pessoas são capazes de reconhecer um estado psicologicamente agradável geral e persistente que eventualmente as acompanha em um casamento. Elas também entendem que esta *habilidade* (eu prefiro tratar isto em termos de *know-how* do que em termos de *know-that*) é uma habilidade que funciona sempre sob novas condições: sob uma nova idade, sob um dado conjunto circunstancial de emoções sobre si mesmo e sobre o outro, etc. Em outros termos, as pessoas estão em posição de saber, *prima facie*, se elas estão ou não felizes em um casamento e elas sabem que a sua habilidade de identificar a felicidade *ultima facie* é pouco eficiente. Elas sabem facilmente se estão felizes ou não. Elas não sabem facilmente se uma eventual infelicidade é passageira, por exemplo.

Este véu hermenêutico, não devemos esquecer, se estende ao parceiro, ao menos nos casos em que um parceiro se preocupa com a felicidade do outro[3]. Qual acesso se pode ter à felicidade alheia, alguém poderia perguntar. A questão se direciona, porém, a um ponto ligeiramente diferente: não se trata apenas de identificar o estado *atual* do parceiro, mas de identificar o julgamento de segunda ordem que o parceiro faz em relação à equação e qual o lugar dos diversos aspectos em que o comportamento de um parceiro atinge a vida e, daí, a equação do parceiro.

---

[3] Relembre que “ser amado pelo parceiro” pode não ser um bem eleito pelo casal.

Este véu hermenêutico está associado, porém, a uma *injustiça?* Em última instância, o critério que marca a injustiça é o *veneno ético*. A pergunta a ser feita aqui, então, é a do quanto o véu hermenêutico se deve a algum veneno ético; em outros termos, devemos nos perguntar se o casamento *provoca* o véu.

3.5. Levante o véu (hermenêutico)

> Hoje eu me perguntei/ O que é que tem por trás/ Desses seus olhos verdes (Devagarinho, os Gilsons)

Se uma equação se aplica ao casamento, ela é a única? Eu gostaria de sugerir que não. Se a analogia da equação capta algo, capta um tipo de avaliação que pode ser direcionada a perguntas como "Devo *me casar*?", "*Devo permanecer casado?"*, "*Devo comer chocolate?"*, "*Devo ir ao jantar de Natal com meus parentes proto-fascistas?"* e etc. Em outros termos, eu vou sugerir que o véu hermenêutico sobre si mesmo não é *interno* ao casamento.

Mas e o véu hermenêutico sobre o olhar direcionado ao parceiro? Seria ele um véu interno ou externo ao casamento? Vou sugerir que ele é o elemento *interno* que deveríamos considerar. Esta parece ser uma inferência bem sustentada quando pensamos o casamento em termos de um contrato recheado por expectativas de satisfação de afetos. Quais são os afetos que cabe a mim satisfazer no meu cônjuge? Claro, alguém poderia sugerir uma lista de expectativas gerais ("a de ser amado, respeitado" etc), mas esta lista não capta a complexidade da equação que o cônjuge tenta resolver, para si mesmo; e, mais especificamente associado ao ponto, esta lista nada diz sobre *o significado* que o cônjuge associa a noções como "amor", "respeito" etc.

3.6. É Uma *Injustiça*?

Como vimos, uma injustiça epistêmica é marcada pelo veneno ético. Dada tal consideração, podemos classificar o véu hermenêutico como uma injustiça epistêmica? Minha resposta está direcionada à possibilidade de *compartilhamento* das equações que se apresentam para cada um dos cônjuges. Como já sugeri, se há um véu sobre a própria equação, a ideia de compartilhamento pleno parece irrealizável.

Claro, pode haver veneno ético; alguém pode, por exemplo, por alguma razão, mandar sinais propositalmente errados sobre como o parceiro deveria interpretar a equação. Em casos dessa espécie, teríamos uma obscurescência[4] *provocada*; eu vou tomar, porém, tal tipo de caso como um evento *externo* ao casamento. Eu vou tomar, então, o véu hermenêutico na relação com o parceiro como um véu intrínseco às relações humanas, fundado em nossas limitações epistêmicas e não nas características intrínsecas do casamento.

3.7. Véus hermenêuticos condenam à infelicidade conjugal?

Os véus hermenêuticos condenam os casamentos à falência? Não, segundo a nossa suposição inicial: uma equação pode ser satisfatória *mesmo na ausência de compartilhamento pleno*. Parceiros podem reconhecer, em algum grau, as suas limitações epistêmicas e nutrir menos expectativas em relação à possibilidade de compartilhamento. Eles podem, por exemplo, supor que *o esforço para compartilhar* é uma fonte de manifestação de afeto que pode desempenhar um papel central nas suas expectativas afetivas, mesmo considerando que são incapazes de conseguir compartilhamento pleno. Talvez este esforço seja o suficiente, inclusive, para evitar que um parceiro seja silenciado no que diz respeito às suas expectativas de receber informações sobre o outro. Talvez manifestar vontade honesta de levantar o véu seja o bastante. Talvez, mesmo sob o véu, um coração possa, sem saber porquê, bater feliz quando o outro vê.

Referências

Fricker, Miranda. (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

MILLS, Charles, *White Ignorance*, in Sullivan & Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: State Univ of New York Pr. pp. 11-38 (2007)

---

[4] A noção de *obscurescência provocada* aqui está intimamente ligada à de *ignorânci*a, nos termos propostos por Charles Mills em *White Ignoranc*e.

3. *Casa de Bonecas* e *Stella Dallas*: *Melodrama da Mulher Desconhecida* em Stanley Cavell e a autonomia feminina em cena

Andrea Cachel[1]
Lunielle de Brito Santos Bueno[2]

Resumo: Stanley Cavell observa, em seu livro *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, que o gênero cinematográfico especificado nesse título diz respeito a filmes que abordam o processo de busca por autonomia das mulheres e evidencia como a existência feminina se estabelece por meio de uma metamorfose, na qual seria preciso uma ruptura inicial com determinados papéis sociais a ela atribuídos, especialmente o de esposa e mãe. Bebendo também na fonte da psicanálise freudiana, reproduzindo, inclusive, alguns dos seus estereótipos de gênero, a análise cavelliana, nesse sentido, ressalta como temática fundamental acerca da existência feminina o debate em torno de em que sentido o casamento pode ou não ser meio de inclusão da mulher no âmbito de uma conversação moral pautada pelo pluralismo. Nesse contexto, a abordagem cavelliana observa que a tematização da quebra dos laços matrimoniais diz respeito à questão da autonomia feminina quando essa separação decorre daquilo que Ibsen teria exposto na peça *Casa de Bonecas*, diferenciando-se do tipo de separação abordado em livros como *Madame Bovary* e *Anna Karenina*. Nessa perspectiva, partindo do modo como Cavell analisa a obra de Ibsen no *Cities of Words*, a intenção deste texto é discutir os entrecruzamentos que o americano faz entre Nora e Stella Dallas, esta última personagem que dá título ao filme *Stella Dallas*, de 1937, filme dirigido por King Vidor, um dos maiores exemplos, segundo o autor americano, do gênero *melodrama da mulher desconhecida*. O foco da análise dessa intersecção será pensar a especificidade desse gênero cinematográfico, para Cavell, discutindo em que medida o desejo por educação exige das mulheres retratadas nos filmes que o compõem a ruptura com o casamento e com a maternidade e, mais particularmente, no *Stella Dallas*, como tal processo de busca por autonomia passa pela defesa da singularidade do gosto da protagonista.
Palavras-Chave: *Casa de Bonecas*; Melodrama da mulher desconhecida; *Stella Dallas;* Autonomia; Casamento.

---

[1] Professora no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL/ Pesquisadora Visitante na UFRGS no período de fev. 2020-2021, tendo desenvolvido, com a supervisão do prof. Jônadas Techio, pesquisa que deu base a algumas das reflexões propostas neste texto. E-mail: andreacachel@gmail.com.

[2] Mestranda em História Social na Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: luniellebueno@gmail.com.

1. Introdução: Crítica de arte e filosofia do casamento

No texto *Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities* (CAVELL, 1999), em que discute, conforme deixa transparecer o título, as convergências entre as obras filosóficas de Walter Benjamin e Wittgenstein, Stanley Cavell debate mais particularmente o sentido do que chama de "criticismo", o qual identifica no trabalho desses autores, inclusive indicando que os debates benjaminianos em torno da ideia de drama barroco (ou drama trágico), especialmente sua discussão sobre melancolia, diz respeito diretamente aos temas que estão em jogo na sua leitura da obra madura do austríaco, principalmente os sintomas e efeitos do ceticismo moderno. Para abordar essas afinidades entre os autores em torno da ideia de criticismo, ou da possibilidade de se compreender a filosofia a partir dessa noção, afirma que uma das formas de perceber a conexão das temáticas é mostrá-la por meio das afinidades do seu próprio trabalho com o de Benjamin. E, nesse contexto, prioriza dois textos dele, sua tese de doutorado *Conceito de crítica de arte do romantismo alemão* e seu ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, sobre o qual Cavell observa ser ele um exercício de criticismo prático, um debate filosófico sobre o casamento. Seria justamente a proposta de pensar filosoficamente o casamento que aproximaria as reflexões de Benjamin e as discussões cavellianas sobre *comédias de recasamento* e *melodramas da mulher desconhecida*.

Um ponto de aproximação fundamental, cuja compreensão nos ajuda a entender em que medida uma crítica cinematográfica pode ser pensada como filosofia, é a forma como Benjamin pensa o sentido da crítica de arte e, mais particularmente, como ele qualifica a própria obra literária que analisa como um produto filosófico. Não cabe aqui desenvolver em detalhes a exposição benjaminiana, tampouco sintetizar o enredo tão complexo do texto de Goethe. Entretanto é importante ressaltar que Benjamin, como sustenta em um trecho citado por Cavell (1999, p. 243), compreende que *Afinidades Eletivas* é uma filosofia do casamento, que talvez se aproxime mais da compreensão da sua natureza do que teria conseguido Kant (BENJAMIN, 2009, p.17-8). Sem dúvida isso nos permite uma reflexão acerca das possibilidades de se interpretar uma obra de arte como filosofia, tendo em vista que ela revelaria o ideal das questões que se colocam, no caso concreto sobre o casamento, quando um assunto é pensado como um problema filosófico[3]. Contudo, mais do que isso, convida também ao debate concernente ao papel

[3] "Suponha-se que se fique conhecendo uma pessoa bela e atraente, porém fechada, pois traz em si um segredo. Seria repreensível querer invadir a sua esfera íntima. Mas é certamente lícito procurar saber se ela tem irmãos e se o modo de ser deles explica porventura em alguns aspectos

do crítico enquanto produtor também dessa filosofia. Isso porque, Benjamin ressalta, a filosofia do casamento de Goethe não é encontrada nas falas de um determinado personagem, tampouco no modo como o escritor compreendeu a sua própria obra. O crítico deve encontrar um teor de verdade no que está para além da multiplicidade dos diálogos, articulando o valor factual da obra com o sentido filosófico que ela revela, sendo esse valor factual melhor determinável a partir da própria permanência histórica do produto artístico[4].

Embora Goethe entenda que o seu livro narra a preponderância da moral sobre a paixão, Benjamin extrai do *Afinidades Eletivas* uma filosofia do casamento bastante diversa, sobretudo porque articula umas das narrativas enquadradas, a novela *"Os vizinhos singulares",* e a narrativa principal, como forma de desvendar o pensamento goetheano, para além, de certa forma, do que estaria evidente para o próprio escritor. Do ponto de vista do problema filosófico envolvido, discute a distinção entre as perspectivas do romance e da novela e sustenta que em *Os vizinhos singulares* há a sustentação do amor como sacrifício, não no sentido de suposta expiação de culpa, mas sim como

---

o caráter enigmático do desconhecido. É exatamente dessa maneira que a crítica sonda os irmãos da obra de arte. E todas as obras autênticas têm seus irmãos no âmbito da filosofia. Pois aquelas são justamente as figuras nas quais aparece o ideal de seu problema. - A totalidade da filosofia, o seu sistema, é de um poderio superior ao que pode exigir a quinta-essência de todos os seus problemas, uma vez que a unidade, na solução de todos eles, não pode ser indagada" (BENJAMIN, 2009, p. 80).

[4] Neste trecho, Benjamin destaca o trabalho do crítico de extrair o teor de verdade de uma obra, o qual, para o artista, só pode ser determinada efetivamente quando ela está profundamente conectada com o seu teor factual: "A crítica busca o teor de verdade de uma obra de arte; o comentário, o seu teor factual. A relação entre ambos determina aquela lei fundamental da escrita literária segundo a qual, quanto mais significativo for o teor de verdade de uma obra, de maneira tanto mais inaparente e íntima estará ele ligado ao seu teor factual. Se, em consequência disso, as obras que se revelam duradouras são justamente aquelas cuja verdade está profundamente incrustada em seu teor factual, então os dados do real na obra apresentam-se, no transcurso dessa duração, tanto mais nítidos aos olhos do observador quanto mais se vão extinguindo no mundo. (...) Por mais nítidas que a intuição do conteúdo ou a percepção do fato fossem para os espíritos mais elevados do Iluminismo, mesmo estes se mostraram incapazes de se elevar à contemplação do teor factual, o que se torna forçosamente evidente em relação ao casamento "(*ibidem*, p.12-5). Ao crítico cabe, ultrapassando o comentário, determinar esse valor de verdade, algo que, por vezes, só é possível a partir do distanciamento histórico. Goethe, segundo Benjamin, parece se aproximar mais do valor factual do casamento que Kant e Mozart e, assim, uma análise de sua obra permitiria que o crítico extraia dela uma verdadeira filosofia do casamento.

redenção e como escolha (inclusive moral), quando um casal se recusa a ser movido pelo destino e declara os seus desejos. Assim, Benjamin analisa *Afinidades Eletivas* do ponto de vista do seu duplo aspecto; o da novela e do romance, da redenção e do mito, e mesmo o do sublime e do belo (2009, p. 78, 113-114), e com isso ele nos lembra que o crítico da obra de arte determina também essa filosofia, na medida em que articula o que está para além das intenções do autor e das falas dos personagens e se revela, por exemplo, nas formas estéticas presentes em um texto[5].

Cavell destaca a importância de percebermos as proximidades entre a rediscussão do ceticismo moderno e o modo como Benjamin compreende a atividade crítica e, no caso específico da sua filosofia do casamento, ele afirma que a proximidade entre a ideia de crítica benjaminiana e a crítica, a partir de Wittgenstein, à filosofia tradicional pode ser atestada pela própria proximidade entre a leitura das *Afinidades Eletivas* e as propostas indicadas no seu *Pursuits of Happiness* (1981, p. 105). O americano ressalta que a interpretação feita por Benjamin acerca da obra de Goethe, da filosofia do casamento que se revela nela, nessa acepção de filosofia que não se identifica com a mera exposição de ideias nas falas de certo personagem, defende a tese de que o casamento se sustenta no recasamento, na repetição. Ressalvadas as diferenças na interpretação benjaminiana acerca da justificação do casamento em Goethe, seu trabalho de investigação sobre essa obra de arte representaria uma filosofia do casamento com muitos pontos de aproximação com a desenvolvida no *Pursuits of Happiness*. No modo como Cavell indica estar compreendendo seu próprio trabalho, também ele revelaria a filosofia do casamento presente nos *talkies*, mostrando como as comédias permitiriam examinar essa dimensão do casamento na sua forma cômica e como a sua forma irônica, o *melodrama da mulher desconhecida*, enquanto gênero derivado das comédias de recasamento, exploraria uma outra perspectiva da repetição, o

---

[5] "Em parte alguma, na verdade, o mítico constitui o teor factual mais elevado, mas por toda parte aponta rigorosamente para este. Como tal, Goethe fez do mítico o fundamento de seu romance. Ele constitui o teor factual desse livro: seu conteúdo aparece como um jogo mítico de sombras com a roupagem da época goethiana. É tentador confrontar uma concepção que causa tal estranheza com aquilo que Goethe pensava a respeito de sua obra. Não que o caminho da crítica tenha de ser traçado a partir das declarações do autor; mas, quanto mais a crítica se afasta destas, menos desejará fugir à tarefa de também compreendê-las a partir das mesmas motivações ocultas, como o faz com a obra. É evidente que o princípio único para uma tal compreensão não pode residir aí. Pois os elementos biográficos, que não integram o comentário nem a crítica, têm aqui seu lugar. As observações de Goethe sobre essa obra são motivadas pelo seu esforço no sentido de enfrentar os julgamentos contemporâneos" (*ibidem,* p. 35).

impacto dessa impossibilidade quando o convite de uma mulher para a conversação não é aceito pelas regras do casamento, quando, portanto, a mulher não é reconhecida. O trabalho do crítico-filósofo, tal como já mostrou Benjamin, não envolve apenas uma análise do enredo mais transparente da obra artística, ele vai até mesmo além da técnica poética (BENJAMIN, 2009, p. 43). E, dessa forma, a discussão cavelliana sobre o cinema clássico, sua tentativa de pensar filosoficamente o casamento, envolve criar gêneros, articulá-los, entender dimensões utópicas nos filmes, intencionalidades não reveladas. No caso do melodrama da mulher desconhecida, implica ponderar a dimensão individual e social do desejo por educação que perpassa os conflitos que exigem uma ruptura com o casamento e com a maternidade.

Pretendemos neste texto apresentar os aspectos principais dessa filosofia do casamento cavelliana, a partir dos temas abordados no filme *Stella Dallas*, em sua relação com a obra de Ibsen, *Casa de Bonecas* (2007). E, para tanto, nosso ponto de partida será compreender em linha gerais a distinção entre as comédias de recasamento e os melodramas da mulher desconhecida, pensando qual o critério da diferenciação entre a forma cômica e irônica de abordar o mesmo problema e o que essa discriminação de formas nos revela sobre a questão da autonomia feminina. Abordar a especificidade do conflito que leva à necessidade de uma mulher romper definitivamente com os vínculos estabelecidos a partir do casamento, por sua vez, nos exigirá retomar pontos importantes do que mobiliza a ação de Nora, em *Casa de Bonecas*, e em que sentido eles dizem respeito a uma questão moral que, em *Stella Dallas,* segundo discutiremos, se estabelece por meio de uma defesa dos gostos singulares da protagonista do filme. Trata-se, assim, de, a partir desse percurso, refletir também acerca do próprio trabalho cavelliano, em que medida sua crítica cinematográfica determina o conteúdo filosófico dos filmes, retirando de seus elementos particulares um sentido universal, no caso do gênero melodrama da mulher desconhecida e do tema específico que abordaremos em relação a ele, uma discussão sobre a autonomia feminina e sobre o seu papel na determinação das condições de possibilidade do casamento.

2. Recasamento ou Separação: *Comédias de Recasamento* e *Melodrama da Mulher Desconhecida*

Como acabamos de mencionar, em *Pursuits of Happiness* aquilo que justifica o casamento entre homens e mulheres[6] seria abordado em sua forma cômica, no gênero cunhado pelo americano como comédias de recasamento. Já no gênero ao qual chama de melodrama da mulher desconhecida, analisado no seu *Contesting Tears* (1996), essa problemática é desenvolvida pelo viés da impossibilidade da reconexão após a separação e o sacrifício, assim como também pela recusa de assimilação da repetição e do ordinário. O ponto de distinção entre as formas cômicas e melodramáticas em Cavell está diretamente ligado à posição feminina, havendo uma clivagem que se estabelece entre o casamento poder ser um espaço de fomento à autonomia feminina ou ser necessário que uma mulher o negue definitivamente, assim como recuse a maternidade, para que possa assumir sua posição enquanto sujeito moral. A articulação entre os dois gêneros, por sua vez, nos permite entender que a autonomia feminina é pensada pela abordagem cavelliana como uma das condições de possibilidade do casamento. Conforme já mencionamos, a posição crítica em relação aos *talkies* vai além da busca das intenções dos diretores e roteiristas ou da interpretação do enredo mais transparente, extraindo Cavell da articulação dos dois gêneros e dos debates presentes neles uma filosofia do casamento que envolve diretamente a particularidade de sua própria filosofia.

As comédias de recasamento exploram, segundo o americano, a questão do ordinário, da repetição, e, sobremaneira, a capacidade de se encontrar o sublime (ou, em outros termos, o inquietante ou extraordinário) no próprio ordinário. Uma das dimensões do ordinário, como veremos, é a ideia de um convite diuturno para uma conversação que, inclusive, redefine constantemente as condições de uma comunidade moral. Gênero que abarca alguns filmes produzidos em Hollywood entre 1934 e 1949 (mais especificamente, *The Lady Eve*/ As Três Noites de Eva, *It Happened One Night*/ Aconteceu Naquela Noite, *Bringing Up Baby*/ Levada da Breca, *The Philadelphia Story*/ Núpcias de escândalo, *His Girl Friday* /Jejum de Amor, *Adam's Rib*/ A Costela de Adão e *The Awful Truth/* Cupido é moleque teimoso) e que reflete a sociedade americana no contexto da depressão, Cavell

[6] É importante destacar que Cavell ressalta o fato de que aborda as relações heterossexuais, o que não exclui o entendimento da importância da questão do reconhecimento do casamento homossexual, compreendendo que novas formas de produção no imaginário social e nas reflexões estéticas se aprofundarão como o tempo (CAVELL, 2004, p. 16).

não deixa de observar que as comédias de recasamento apresentam uma imagem em que há uma assimetria entre homem e mulher e "onde o homem dá à mulher uma educação que ela sente que precisa (e onde o próprio fato de sua necessidade, concedida a sua presença, só pode denunciar uma injustiça tão comprometedora da sociedade que os suporta a ponto de destruir suas reivindicações morais sobre ela)" (CAVELL, 1990, p.103). Porém, observa também que há uma dimensão utópica nos filmes, com a qual parece estar relacionada a sua leitura, em que se pode observar, paradoxalmente, uma negação das condições concretas de divisão entre os gêneros, uma busca mútua pelo reconhecimento e pelo estabelecimento de um diálogo aberto:

> Nossos filmes podem ser entendidos como parábolas de uma fase do desenvolvimento da consciência em que a luta é pela reciprocidade ou igualdade de consciência entre uma mulher e um homem, um estudo das condições sob as quais essa luta por reconhecimento/ *recognition* (como disse Hegel) ou demanda por reconhecimento (como eu disse) é uma luta pela liberdade mútua, especialmente das visões que cada um tem do outro. Isso dá aos filmes do nosso gênero um elenco utópico. Eles abrigam uma visão que eles sabem que não pode ser totalmente domesticada, habitada no mundo que conhecemos. Eles [os filmes] são romances. Mostrando-nos as nossas fantasias, eles expressam a agenda interna de uma nação que concebe anseios e compromissos utópicos para si mesma (CAVELL, 1996, p. 17-8).

O melodrama da mulher desconhecida, gênero ao qual pertence a obra que iremos analisar com um pouco mais de detalhes, o *Stella Dallas* (Stella Dallas: Mãe Redentora), é, para Cavell, um derivado das comédias de recasamento, o qual explora, contudo, a inexistência do diálogo, a necessidade de que a autonomia feminina seja buscada individualmente, fora do casamento. Gênero cujo marco inicial seria o *Letter from an Unknown Woman* (Carta de uma Desconhecida), de Max Ophüls, e que incluiria, além do *Stella Dallas*, os outros filmes também analisados no seu *Contesting Tears* (*Gaslight/* À Meia-Luz e *Now Voyager/* A Estranha Passageira), nesses melodramas o caminho da emancipação não passa pelo diálogo com o outro, mas sim pela construção perfeccionista e individual do *eu*, a partir de um processo de metamorfose que envolve estar para além da instituição do casamento, da maternidade e da filiação:

> Então, o aspecto essencial do filme (ou sua história ou mito subjacente) que eu estava procurando ao estabelecer um gênero de melodrama pode ser formulado da seguinte maneira: uma mulher alcança a existência (ou falha nessa tarefa), ou estabelece seu direito à existência (ou não consegue estabelecer), na forma de uma metamorfose; após ou além da satisfação pelo casamento (de um certo tipo) ou com a presença de sua mãe e de seus filhos, onde algo em sua linguagem deve ser tão traumático em seu caso quanto a conversa do casamento é para suas irmãs cômicas – talvez seja uma ária de divórcio, do marido, do amante, da mãe ou do filho (CAVELL, 1996, p. 87-8).

A influência da psicanálise de Freud, e parcialmente de Lacan, perpassa o debate, por isso também está em discussão, além das questões relacionadas à repetição e à sublimidade do ordinário, toda uma perspectiva da sexualidade e da morte psicológica, o estar para além do prazer e da morte, que pressupõe um processo de invenção constante, de um nascer e se reconstruir:

> Podemos dizer dessas ideias de repetição que exigem de nossa vida a invenção perpétua do presente a partir do passado, para separá-lo dele. Esta parece ser a visão de Freud em *Além do Princípio do Prazer*, onde a morte – minha interpretação é que a morte é psicológica – ocorre ou através do sucesso desta invenção, em outras palavras, a descoberta da nossa própria morte (e, portanto, certamente, de nossa própria vida; digamos, da disposição em que devemos viver), ou, se não, pela recaída do psicológico para o biológico e, além, para o inorgânico, onde podemos ver modos opostos de repetição [...]. (CAVELL, 1996, p.83)

Nas comédias de recasamento teríamos uma experiência de volta a um período de indiferenciação dos sexos, enquanto no melodrama da mulher desconhecida, a diferenciação da voz feminina se faria presente, sendo essa afirmação, ademais, em alguma medida relacionada ao tema psicanalítico da feminilidade compreendida como

passividade[7]. Particularmente o *Stella Dallas*, contudo, exploraria sobremaneira a questão pelo viés da dimensão moral, viés que nos interessa abordar mais diretamente neste texto, sobretudo pela possibilidade de diálogo com a obra *Casa de Bonecas,* nos termos em que foi qualificada por Cavell no *Cities of Words* (2005). Tal dimensão seria diretamente correlacionada ao perfeccionismo emersoniano, em sua autonomia face ao modelo ético kantiano, bem como em relação ao utilitarismo ou às morais de cunho mais teológico. Cavell ressalta que o tema da educação, tão caro a Rousseau e Kant, é essencial nesse cenário, tendo em vista a indispensabilidade de uma reflexão sobre o assunto no âmbito de uma análise acerca da autonomia (2005, p. 16) Contudo, destaca que comédias de recasamento e melodramas da mulher desconhecida são formas que conversam sobretudo com as tradições do perfeccionismo moral americano (1990, p. 124), à presença nele de Emerson, por isso dizem respeito diretamente à amizade, ao valor das relações pessoais para a formação de uma sociedade moral, além de buscarem o ideal do pluralismo democrático. Portanto, conciliariam a discussão sobre a formação de sujeitos autônomos com a referente à necessária busca de espaço social para a expressão das diversas vozes e dos laços entre os seres exigidos para viabilizar tais anseios. Por isso, o casamento é tomado como uma das formas de materialização da vida moral porque – além da ênfase na perfectibilidade, no aprimoramento de capacidades – a moralidade é pensada aqui segundo a perspectiva do reconhecimento e não do conhecimento, o que nos remete também a temas importantes debatidos pelo filósofo americano, sua leitura não ortodoxa da filosofia wittgensteiniana, seu detalhamento da natureza do ceticismo sobre a subjetividade, enquanto essência da filosofia a partir da Idade Moderna.

É, nesse contexto, em relação à pertinência do debate moral colocado em cena em *Stella Dallas*, que Cavell observa que nos melodramas da mulher desconhecida há

---

[7] O debate sobre a ligação entre a feminilidade e a passividade é bastante problemático e exige toda uma investigação de temas importantes dentro da psicanálise, além do conhecimento dos trabalhos de rediscussão que a própria psicanálise contemporânea tem tentado fazer dos pressupostos de Freud no que tange aos gêneros. Cavell discute brevemente essa questão abordando temas como transferência e contratransferência, a ideia da filosofia como leitura (CAVELL, 2018, posição 3394-3420), além, por exemplo, do modo particular como entende o texto freudiano "Bate-se numa criança", chamando ele atenção para o fato de que, ao final dele, Freud, para ilustrar suas ideias, fala da disputa entre dois homens, Fliess e Adler, sugerindo que não há uma restrição completa ao feminino dos pontos apontados nela (CAVELL, 1996, p. 111-113). Essas questões, entretanto, excedem as possibilidades de análise deste texto, consistindo em um objetivo futuro, contudo, de aprofundamento do mesmo.

uma mobilização de um tipo específico de conflito que leva à separação. E essa especificidade seria aquela que Ibsen teria exposto na sua peça *Casa de Bonecas,* diferenciando-se do tipo de separação abordado em livros como *Madame Bovary* e *Anna Karenina* (CAVELL, 1996, p. 87-88). Embora não se possa ignorar que as personagens Emma Bovary e Anna Karenina são mobilizadas pelo desejo e também questionam, em alguma medida, os limites do casamento, é no anseio que impulsiona Nora que veríamos abordadas as problemáticas morais relacionadas à autonomia feminina, as quais se sobressairiam no melodrama da mulher desconhecida, sobremodo no *Stella Dallas*. Dessa forma, antes de abordarmos a leitura cavelliana deste filme, parece ser fundamental passarmos pela sua discussão sobre a peça de Ibsen, tentando compreender a especificidade do conflito que leva a sua personagem central ao desfecho no qual abandonar seu esposo e seus filhos se torna para ela a única possibilidade de afirmação de sua própria existência.

3. *Casa de Bonecas*, a educação e as condições de possibilidade do casamento

Escrita por Ibsen no final do século 1879, *Casa de Bonecas* divide-se em três atos e é um dos marcos do realismo no teatro por subverter determinadas convenções clássicas, apresentando, por exemplo, uma temporalidade diferente da preconizada canonicamente na dramaturgia e realizando um retrato extremamente crítico da sociedade em que se situa, tendo sido inclusive baseada na história real da romancista norueguesa Laura Kieler, embora tenha escolhido um final bastante distinto. A obra retrata a relação entre Nora e o marido Torvald Helmer, sobretudo do ponto de vista das implicações da busca da personagem feminina de poder dar vazão à sua voz para além das atividades a ela impostas, alegorizadas na imagem de uma *casa de bonecas*, enquanto retrato da clausura, infantilidade e objetificação que resumem as suas relações com os homens. Explora essa problemática a partir das implicações de um conflito gerado pelas ameaças de exposição de um empréstimo que Nora outrora contraíra com o advogado Krogstad, a fim de viajar para a Itália para salvar a vida de seu marido, doente na época. O advogado passa a ameaçá-la em virtude do fato de Nora ter falsificado a assinatura de seu pai (também convalescente no período) em razão da ilegalidade de que uma mulher contraia empréstimo autonomamente, tentando agora Krogstad manter ilicitamente seu emprego no banco no qual Torvald Hemer, que não sabia do empréstimo,

acaba de ser nomeado diretor. Embora envolva o conflito relacionado à essa ameaça de, inicialmente de contar ao marido, e depois de expor publicamente a ilegalidade cometida por sua esposa, o foco central temático da peça, como mencionamos, diz respeito à relação entre o casal, sendo esse o ponto dramático para o qual converge o desenrolar das ações, ainda que a decisão final de Nora possa parecer abrupta.

É a abertura de percepção que esse evento proporciona a ela o aspecto inovador da peça, além de ser esse o assunto que a conecta, segundo Cavell, aos melodramas da mulher desconhecida. Desde o início da obra já fica clara a recusa de Torvald Helmer de aceitar a voz de Nora em muitos dos assuntos sobre os quais ela mesma verbalizava seu interesse e desejo de aprendizagem (assim, por exemplo, quando NORA pergunta para Rank, um amigo do casal, se ele fez alguma análise científica, seu marido prontamente diz "Oh! a minha pequena Nora falando de análises científicas"; IBSEN, 2007, p. 86). A reação de Helmer à carta na qual Krogstad conta sobre a assinatura fraudada de Nora e o ameaça de exposição pública é o ponto de virada definitivo, na medida em que ela revela sua falta de cumplicidade, seu uso de um leque de acusações e ofensas e, sobretudo, a afirmação de que a esposa não pode mais educar seus 3 filhos, além de deixar clara a sua recusa de sacrificar sua reputação em prol de salvá-la de possíveis consequências jurídicas. Ela permite que Nora reconheça inequivocamente qual é a natureza do seu casamento, algo que ela mesma afirma ter já percebido ao longo dos oito anos. É a recusa de manter um casamento nos termos em que se sustenta o seu que faz tudo culminar na decisão de Nora de abandonar o esposo e os filhos:

> NORA Oito anos se passaram até mais, se contarmos desde o nosso primeiro encontro sem que nunca trocássemos uma palavra séria sobre um assunto sério (...) É assim mesmo, Torvald; quando eu estava em casa, papai me expunha as suas idéias, e eu as partilhava. Se acaso pensava diferente, não o dizia, pois ele não teria gostado disso. Chamava-me sua bonequinha e brincava comigo, como eu com as minhas bonecas. Depois vim morar na sua casa. (...)
> HELMER Não foi ... nunca foi feliz?!
> NORA Nunca; era alegre, nada mais. Você era tão amável comigo! Mas a nossa casa nunca passou de um quarto de brinquedos. Fui sua boneca-esposa, como fora boneca-filha na casa de meu pai. E os nossos filhos, por sua vez, têm

> sido as minhas bonecas. Eu achava engraçado quando você me levantava e brincava comigo, como eles acham engraçado que eu os levante e brinque com eles. Eis o que foi o nosso casamento, Torvald.
> NORA Ah, ... você estava absolutamente certo *(sobre a minha incapacidade de educar nossos filhos)*. É uma tarefa superior às minhas forças. Primeiro quero cumprir uma outra. Devo tentar educar a mim mesma. E você não é o homem indicado para me ajudar nessa tarefa. É algo que eu devo empreender sozinha. E para isso eu vou deixá-lo. (...)
> HELMER Ah! É revoltante! Você seria capaz de negar a tal ponto seus deveres mais sagrados?
> NORA E quais são meus deveres mais sagrados, no seu parecer?
> HELMER E sou eu quem precisa dizer isso? Não serão os que você tem para com seu marido e seus filhos?
> NORA Tenho outros tão sagrados como esses.
> HELMER Não tem. Quais poderiam ser?
> NORA Meus deveres para comigo mesma.
> HELMER Antes de mais nada, você é esposa e mãe.
> NORA Já não creio nisso. Creio que antes de mais nada sou um ser humano, tanto quanto você ... ou pelo menos, devo tentar vir a sê-lo. Sei que a maioria lhe dará razão, Torvald, e que essas idéias também estão impressas nos livros. Eu porém já não posso pensar pelo que diz a maioria nem pelo que se imprime nos livros. Preciso refletir sobre as coisas por mim mesma e tentar compreendê-las. (IBSEN, 2007, p. 95-98)

A citação do trecho acima é importante porque nos permite concentrar as partes essenciais da leitura cavelliana da peça, sem que percamos, ademais, uma certa dimensão do modo como esses assuntos estão encadeados na obra, pelo menos nessa sequência recortada de três das suas mais de noventa páginas. Ela apresenta o fulcro daquilo que, para Cavell, é o sentido preciso do tema da separação nos melodramas da mulher desconhecida. Conforme destacamos anteriormente, o filósofo americano afirma que é a motivação existente em *Casa de Bonecas* que representa as mutações da mulher, sua luta por reconhecimento, bem como sua necessidade de afirmação de autonomia, que se realiza quase que miticamente em filmes como o *Stella Dallas*. É a

incapacidade de que esse casamento seja meio de desenvolvimento desta mulher, de educação (até mesmo de independência financeira), que estabelece a diferença entre o recasamento dentro do casamento e a necessária separação definitiva (pelo menos com esse homem e com essa família) da mulher do seu papel de esposa e mãe (CAVELL, 2005, p. 264).

Para Cavell, a composição, sobremaneira, abordaria os danos decorrentes da falha do reconhecimento do aperfeiçoamento moral de alguém e não de uma falha desse aperfeiçoamento (CAVELL, 2005, p. 248). Esse autor inicialmente mostra que uma defesa ética da ação de Nora repudia o utilitarismo, tendo em vista as claras consequências de infelicidade para um maior número de pessoas, inclusive para ela mesma (CAVELL, 2005, p. 250). E na sequência avalia a compatibilidade dessa ação com a ética kantiana, pensando em que medida a atitude de Nora pode atender às três formas da lei moral: universalidade, fazer do humano um fim e não um meio e estabelecer um reino dos fins para os humanos, de modo que eles se determinem autonomamente. A defesa cavelliana da ação de Nora como pertinente ao campo moral – e não meramente individual, psicológico – passa pela ênfase no seu sentido de defesa da necessidade de uma conversação sobre o próprio sentido pelo qual o dever foi usualmente pensado, de forma que a compatibilidade ou não da ação de Nora no escopo de uma ação ética "parece exigir (...) uma oferta de conversa, ou de imaginação, para ajudar a determinar se o que pode parecer como condições de tal lei são, de fato, condições determinantes e fixas de sua vida, ou se há possibilidades de mudança além da mudança final a que ela chegou" (CAVELL, 2005, p. 253). Torvald se recusa a participar da conversação, sobretudo porque ao considerar a esposa apenas na perspectiva de esposa e mãe não consegue nem compreender o reconhecimento que Nora faz de si mesma, enquanto ser humano e moral. Parte da conversação oferecida por Nora pondera, por exemplo, a ideia de sacrifício, em que a discrepância de gênero se mostra evidente, portanto, em que a universalidade de uma lei é posta em dúvida:

> NORA Durante oito anos esperei tão pacientemente! Pois eu bem sabia que milagres não acontecem todos os dias. E então me invadiu essa coisa angustiante, e eu tinha toda a certeza do mundo de que chegara a hora do milagre. Enquanto a carta de Krogstad estava na caixa, nem por um instante pensei que você poderia se curvar às arbitrariedades desse homem. Acreditava firmemente que você lhe diria: Vamos, publique tudo ... E quando isso acontecesse ...

> HELMER Bem, o que você queria? Que eu a tivesse lançado na vergonha e na desonra (...) Nora, por você eu trabalharia alegremente dia e noite. Suportaria tudo, preocupações e provações; mas não há ninguém que sacrifique a sua honra pelo ente que ama.
> NORA Milhares de mulheres têm feito isso. (IBSEN, 2007, p. 100- 101)

Diante da ameaça de Krogstad, Helmer se recusa a defender a esposa e justifica a sua inflexibilidade apelando para a ideia de dever, como se a ação ética exigisse dele abstrair o amor que verdadeiramente sente pela esposa, o que obviamente autoriza a aproximação que Cavell está fazendo entre a discussão da *Casa de Boneca* e a questão da inserção da voz feminina no debate sobre a noção de autonomia. Quando Nora menciona o fato de que as mulheres costumam sacrificar a própria honra por amor, para a análise cavelliana ela está inserindo no debate sobre a ação ética, por exemplo, o quanto é se tornar um meio se desonrar por amor ou o quanto sacrificar o amor por dever é tornar o ser humano um fim em si mesmo, uma questão que só se leva em consideração quando as mulheres se inserem na conversação moral:

Será que Kant pensaria que tais mulheres estavam moralmente erradas ao sacrificar sua honra? Não decorre do imperativo de tratar a si mesmo como um fim que não se desonrar? Então, não existe uma tragédia moral, neste caso uma escolha forçada entre desonrar-se e fazer com que outro seja desonrado? (...) Na verdade, Nora descarta a universalização de qualquer que seja sua máxima quando diz: “Tudo o que sei é que isso é necessário para mim”. E ela tira, eu acho, a conclusão certa disso, quero dizer, o senso de fraqueza de sua posição, o que prova ser a força dela. (CAVELL, 2005, p.259).

Antes desse diálogo sobre sacrifício, Torvald falara acerca de perdão, deixando clara a posição de infantilidade em que isso colocaria Nora: “Para o homem é algo indescritivelmente doce e prazeroso saber que no íntimo perdoou a mulher - perdoou-a completamente, de todo o coração. É como se ele tivesse criado o seu duplo; como se a tivesse dado à luz. Em certo sentido ela se torna igualmente mulher e filha.” (IBSEN, 2007, p. 94). A peça, contudo, opõe a isso o sacrifício, dando uma significação profundamente moral a ele. Nora não quer ser perdoada, não quer se tornar sua filha, tampouco quer ser mãe dos seus filhos se isso pressupõe que ela não possa nunca deixar de ser filha. Ela quer assumir seu papel como membro de uma comunidade moral, o que exige, segundo Cavell, contrariar as palavras pelas quais os outros a definem

("antes de tudo você é esposa e mãe"), negar os termos em que é dada uma relação com um outro que não a reconhece em sua humanidade (CAVELL, 2005, p. 260).

Isso mostra que Nora quer ser ouvida, quer participar dessa ética que é imposta a ela e que essa mesma ética provavelmente deve ser redefinida quando entra em jogo a perspectiva feminina, portanto, quando a sociedade é pensada de um ponto de vista plural. E *Casa de Bonecas,* segundo o autor americano, conforme já mencionamos, expõe a recusa de um marido de aceitar um diálogo do qual a sua esposa já havia se autorizado a participar, o que mostra que embora a mulher requisite no marido a tarefa de a educar, ponto bastante problemático da análise cavelliana a nosso ver, o reconhecimento parte da mulher, portanto exige do outro algo que ele não pode mais recusar sem consequências. Os anseios que movem Nora e que dão sentido à sua ação final – sua escolha de separar-se do seu marido e de abandonar seus filhos – mostram também que a articulação da particularidade e da universalidade da moralidade é representada a partir da separação, no caso dos melodramas da mulher desconhecida uma separação sem possibilidade de recasamento, em que a mulher opta pela sua afirmação individual em detrimento da maternidade e da posição de esposa. Nora mostra uma busca por inserção na vida moral, algo que exige se reconhecer (o que a peça demonstra ocorrer) e ser reconhecida como tal. As mulheres, para participarem da vida moral, precisam ser ouvidas, inserirem seus pontos de vista, suas perspectivas acerca do amor, do sacrifício, do dever. Na peça, esse é um desejo direcionado ao marido. No contexto social, um direito requisitado à comunidade. Isso implica, em termos também simbólicos, ser algo mais que esposa e mãe. Essa particularidade não é necessariamente recusada, na medida em que ela entra em contexto quando Nora coloca a perspectiva feminina acerca do dever e do amor. Porém, o anseio de Nora por ser educada representa o clamor por ser reconhecida enquanto ser moral. E isso exige, simbolicamente, romper com os papéis de mãe e esposa.

A peça se encerra com a conclusão de Nora de que apenas em outros termos esse casamento poderia ser, de fato, um casamento:

> HELMER E qual seria o maior dos milagres?
> NORA Seria preciso transformarmo-nos os dois a tal ponto ... Ah, Torvald! Já não mais acredito em milagres.
> HELMER Eu, porém, quero crer neles. Diga. Deveriamos nos transformar a tal ponto que ...
> NORA ... que a nossa união se transformasse num verdadeiro casamento. Adeus. (Sai pela porta da saleta) (IBSEN, 2007, p. 103)

Como não escapou a Cavell, para concluirmos essa breve exposição do modo como articula o *Casa de Bonecas* e o gênero melodrama da mulher desconhecida, esse final ressalta o fato de que o motivo desencadeador da separação, a busca da mulher pela sua autonomia e a constatação de que o seu casamento não fomentará a sua capacidade de educar-se, é também um debate sobre as possibilidades do casamento. Isso mostra que não há a sustentação de uma impossibilidade intrínseca do casamento para a emancipação feminina, mas que nem todas as relações possuem a capacidade de promover a igualdade a partir da conversação e do reconhecimento. Ademais, se a abordagem cavelliana fala em recasamento é porque o divórcio provisório é sempre uma necessidade da própria constituição do vínculo matrimonial, ou seja, é preciso assumir a repetição não só do ordinário, mas das várias mortes e dos vários processos de separação existentes continuamente dentro de um casamento. Do ponto de vista feminino, no contexto em que Ibsen está discutindo o tema, baseado, inclusive em uma história real (com final bastante distinto, contudo), há uma clara necessidade de uma afirmação por parte da mulher de que só é possível uma relação a dois quando sua autonomia moral é reafirmada a cada novo enlace.

4. Stella Dallas: educação, sacrifício e autonomia feminina

Quando Cavell menciona que um melodrama da mulher desconhecida diz respeito ao tipo de motivo que está em jogo na separação de Nora e não, por exemplo, na separação de Ana Karenina e na traição de Emma Bovary – em que a riqueza do conflito tem em vista outros tipos de problemática, tal como a oposição entre as paixões e as convenções sociais – é porque esse motivo, em Ibsen, envolve a busca da mulher por ser reconhecida em sua identidade, para além do seus papéis de esposa e mãe, como, inclusive, condição de possibilidade de sua participação na vida pública. Tal reivindicação, para Cavell, encontra no cinema um espaço privilegiado de elocução, na medida que os *talkies* teriam ampliado a voz feminina, permitindo que as mulheres começassem a ser representadas como também donas dos discursos nos espaços públicos. Pela primeira vez, depois de anos de desenvolvimento da indústria cinematográfica estadunidense, a identidade dessas mulheres passa a importar; seus nomes, trabalhos, valores e personalidades passam a ser focadas no desenvolvimento da narrativa, representando, talvez utopicamente, também um momento dos Estados Unidos em que se pretende construir uma sociedade democrática e plural. *Stella Dallas*, nesse contexto, seria um

exemplar privilegiado dos melodramas da mulher desconhecida ao retratar o sacrifício feminino da sua função de mãe e esposa como a única forma de afirmar seu direito de ser autônoma e fiel a si mesma, mostrando que o anseio por educação representa algo mais que a tentativa de se adaptar às regras sociais e exige o reconhecimento de que uma mulher possa ser reconhecida como um indivíduo singular, e, assim, alguém capaz de ser também moralmente universal.

Dirigido por King Vidor em 1937, o filme *Stella Dallas* é uma adaptação da novela de Olive Higgins Prouty, escrita em 1922, a qual já tinha sido levada às telas, em versão muda, em 1925, por Henry King. Protagonizado pela incrível Barbara Stanwyck, de modo geral foi compreendido como a exposição do sacrifício de uma mãe face à felicidade de sua filha, o que é atestado pelo seu subtítulo em português, "mãe redentora". Tal leitura leva em consideração particularmente o final da película, no qual Stella Dallas – após ter se afastado voluntariamente da vida da jovem Laurel, que passa a morar definitivamente com seu pai, Stephen Dallas, e com a elegante e rica Helen Morrison, sua nova parceira e ex-noiva, com quem no início do filme ele não se casara em virtude de problemas financeiros gerados pelo suicídio do seu pai – decide acompanhar o casamento de sua filha apenas à distância, através de uma janela que supostamente faria uma analogia visual com desejos anteriormente projetados por ela ao ver no cinema um filme mudo. Considerando que o casamento de Laurel Dallas representaria a apresentação definitiva desta para a sociedade de Nova York, tal ato de renúncia atestaria também de algum modo uma percepção de Stella Dallas quanto à sua incapacidade de se inserir em tal meio, embora tenha tentado ao longo do seu casamento com Stephen, um executivo, afastar-se da sua origem ligada à classe trabalhadora. Nessa perspectiva, a escolha de Stella Dallas por afastar-se de sua filha (algo não fomentado pela garota, ressalte-se) representaria um sacrifício de uma mãe que, por perceber-se inadequada, opta por não atrapalhar a ascensão social de Laurel através do casamento, algo que ela mesma sonhou para si e não conseguiu efetivar em sua relação fracassada, mas que realizará por meio da projeção na jovem dos anseios que outrora vivera como espectadora de cinema.

Essa impressão geral do filme não nos parece totalmente inadequada em relação ao seu enredo mais transparente, mas a proposta de Cavell é apresentar uma nova leitura, segundo a qual, embora devamos reconhecer a existência do sacrifício em Stella Dallas, cabe-nos perceber que, além do viés no qual sua "redenção" se dá em prol da filha, estamos diante também de um filme pertencente claramente ao gênero melodrama da mulher desconhecida, no qual, em sua consonância com os temas que a análise cavelliana destaca sobre *Casa de Bonecas,* a mulher escolhe renunciar ao

casamento e à maternidade com vistas à busca da sua autonomia moral. Tal leitura se opõe àquelas que, como sumarizei no parágrafo acima, compreendem os pontos para os quais convergem as ações no filme sob a perspectiva exclusiva das imposições estabelecidas a Stella, seja pela sua origem social, seja pelo seu gênero, e como atos que ou preconizam ou revelam o que deva ser uma mãe. Pensado à luz de temas caros à filosofia cavelliana, em continuidade com a sua abordagem das comédias de recasamento, o filme oferece uma oportunidade para ressaltar problemáticas como a filiação e a maternidade – lembrando que a ausência de filhos pode significar a ideia de uma justificativa para o casamento para além da instituição social familiar (para ambos, homens e mulheres, o que fica evidente nas comédias de recasamento) e que a falta da presença da mãe é elemento também importante para a possibilidade da conversa existente na forma cômica, algo que na psicanálise também alude à indiferenciação dos sexos– e, especialmente, o tema da educação.

Para Cavell, o mito da criação, presente nas comédias de recasamento, particularmente em *Lady Eve*, estaria por trás do anseio feminino por educar-se, algo que ela demanda do homem e do casamento, pelo menos no final do século XIX e na primeira metade do século XX (CAVELL, 1996, p. 24), ponto da análise do americano que, como mencionamos, parece bastante questionável. Em *Stella Dallas* esse anseio é evidente no enredo, tendo em vista que desde o início a protagonista vê em Stephen Dallas não apenas uma oportunidade para uma ascensão social, mas também para o compartilhamento de certos desejos e sonhos, como é exemplificado nas cenas iniciais da película em que se destaca o conflito dela com a mãe e a classe à qual pertence e nas que mostram o namoro entre o casal. O olhar cavellianno sobre o filme nesse âmbito enfatiza a recusa do marido de oferecer essa educação. Stephen Dallas parece falhar em sua capacidade de percepção, em virtude da sua convencionalidade, enquanto marca também da classe social de onde advém, assim como também o outro pretendente de Stella, Ed Munn, não pode ter sucesso no diálogo em virtude da sua rudeza ingênua[8]. Ambas as personagens masculinas, para Cavell, são incapazes de reconhecer o desejo de Stella, de perceber que suas ambições/anseios vão além da manutenção de um casamento e exigem a educação, a possibilidade de ser aceita como membro da

[8] "Então, quando eu noto que a limitação explícita do homem em *Stella* se manifesta como incompetência perceptiva, na crueza afável de um homem e na convencionalidade maçante em outro homem, eu tenho que salientar que em *Letter* ela se manifesta como auto absorção impecável e compulsão por seduzir do homem, e em *Now, Voyager* como sua cortês, mas ascendente, irrelevância, e em *Gaslight* como uma ameaça obsoleta e estanque" (CAVELL, 1996, p. 198).

sociedade, não apenas levando em consideração o seu papel de esposa e mãe, mas tendo em vista a sua própria personalidade. Cenas como a, quase no final do filme, em que Gladys, empregada de Stella, fala para Stephen "Você não consegue ler o que está por trás dessas linhas lamentáveis?", mostram exatamente essas falhas derivadas, respectivamente, da convencionalidade e da rudeza de Stephen e Ed Munn. No caso mais particular do marido, a separação se instala desde o começo no filme, visto que ambos logo no início do casamento moram em cidades diferentes, numa situação bastante ambígua ou no mínimo evidenciadora de uma dificuldade de encontro que ele nunca pretendeu reverter. Desde o início, Stephen já parece escolher a separação, por estar vinculado inexoravelmente às convenções sociais que recusam a Stella o pertencimento e veem no perfil de Helen Morrison a única feminilidade recomendada.

O fato de que Stella realiza uma escolha também em prol de si mesma, para Cavell, aparece em uma das cenas mais emblemáticas do filme, em que, na ocasião de uma estadia em um *resort* sofisticado com Laurel, a mãe se submete ao ridículo ao vestir roupas completamente inadequadas – parecendo "uma verdadeira árvore de Natal" – fazendo sua filha se constranger diante da sociedade. Cavell cita 6 situações em que a diferença de comportamento de Stella gera situações embaraçosas no filme[9], ressaltando o fato, contudo, de que em todas as situações em que a sua filha está envolvida o constrangimento é gerado pelos outros e que a mãe sabe controlar e manejar as situações em benefício da filha. Além disso, o texto enfatiza que Stella é apta a seguir as convenções da moda, conhece, portanto, o que se espera da vestimenta de uma mulher pertencente à sociedade[10]. Isso evidenciaria que as situações geradas pelo exagero e

---

[9] "(1) A reação de Stephen à diversão e aos brincos de Stella no River Club; (2) o choque de Stephen chegando a uma cena envolvendo bebida e música, em que Ed Munn e Stella parecem estar compartilhando os cuidados, ou ignorando os cuidados, da criança Laurel; (3) o desprezo dos professores pela risada de Stella quando ela e Ed Munn, tendo saído do vagão em que Ed espalhava seu pó de mico, entraram ruidosamente no carro de salão; (4) a repulsa de Stephen quando Ed Munn retorna ao apartamento de Stella, tendo antes depositado seu peru de Natal, enquanto Stephen está ligando para falar de um trem posterior; (5) o coro de reações da geração mais velha, mas sobretudo da geração mais jovem, mais estridente e pessoal, no resort (6) o horror de Laurel com a expressão clichê de desejo de sua mãe ouvindo jazz, fumando um cigarro e lendo uma revista feminina barata – como uma imagem de revista ou cena de um filme". (CAVELL, 1996, p. 205)

[10] Ela, por exemplo, segue a convenção de vestir sua filha de azul, cor que na época da realização do filme representa a feminilidade doce. De acordo com o livro *Bleu. Histoire d'une couleur*, (2016) de Michel Pastoureau, por muito tempo o azul claro era considerado a cor que representava a

pela sua “falta de gosto” no *resort* possuem um caráter deliberado, sendo que as cenas que antecedem as da sua estadia fortaleceriam essa leitura. O vestido preto e a temporalidade de umas dessas cenas prévias, sugere Cavell, pretendem comunicar uma autoabsorção, algo típico de momentos de decisão, o que leva a leitura cavelliana a considerar que a cena no *resort* materializa uma autopercepção de Stella, uma compreensão de que os códigos sociais da classe a que pertence o marido e sua filha não permitirão que ela seja ela mesma, que ela se desenvolva sem ter que se sacrificar.

A defesa do seu próprio gosto, portanto, atuaria como uma defesa do direito de expressar sua singularidade (CAVELL, 1996, 211-212). Passando também por uma discussão sobre o problema do olhar da mãe – inclusive a mãe de Stella Dallas –, o qual optamos por não abordar neste texto, mas que estaria envolvido na rima visual e psicanalítica entre a tela do filme que Stella vê quando noiva, uma cena em sua casa em que ela olha pela janela (olhando de dentro), e, a situação final em que ela assiste o casamento da filha pelo lado de fora da janela, o filósofo americano afirma que o desejo de defender o seu próprio gosto é também a declaração da sua subjetividade, uma afirmação de que não se pode entrar em uma comunidade moral (ou social) sem que sua particularidade seja reconhecida:

A origem surpreendente que nós encontramos anteriormente para a conexão entre uma mulher deixando seu marido e seus filhos, com base no fato de que não há casamento entre eles, porque ele não é o homem para educá-la, e partindo por conta própria para encontrar essa educação, é a saída de Nora da casa de boneca, uma casa a qual ela sente como ilusão, moralismo e prazeres obsessivos. (Do fato de Stella rejeitar o que Stephen tem a ensinar, não se segue que ela deixou de lado seu desejo de saber onde ela deve estar em casa no mundo.) Ao imaginar Stella indo embora como uma continuação de Nora indo embora, existe o momento adicional para considerar ela caminhando em nossa direção. O olhar materno que ela tinha recebido da janela / tela do filme substitui a educação que ela desejava da tela inicial, a qual ela havia identificado com o mundo do homem com quem se casou. A ratificação/validação de sua insistência no seu próprio gosto, entendendo por isso o dar uma chance para pensar em sua própria existência, para o anúncio de seu *cogito ergo sum*, aconteceu sem que ela soubesse

---

tranquilidade e transparência da alma feminina. Por isso, muitas princesas da Disney como Cinderela e Aurora usam vestidos na cor azul. A mudança do azul como uma cor associada ao masculino só ocorre na final da década de 1980 e início de 1990, quando a mídia começa a associar a cor rosa como mais feminina que o azul e, por conseguinte, o rosa, que representava juventude e, muitas das vezes, eram usadas em vestimentas masculinas, passa a se restringir às vestes feitas para o público feminino.

quem ela é e quem está provando sua existência – como ocorre na exposição de Descartes (CAVELL, 2005, p. 281).

Novamente cabe destacarmos aqui que haveria muitos outros elementos para serem explorados na análise que Cavell faz do *Stella Dallas*, os quais não poderemos abordar tendo em vista os limites e o escopo deste texto. Contudo, procuramos ressaltar alguns aspectos que nos possibilitam compreender em que sentido o gênero melodrama da mulher desconhecida retoma o conflito central do *Casa de Bonecas*. Os filmes que compõem esse gênero, alguns dos quais diretamente analisados por Cavell, conforme já mencionamos, enfatizam perspectivas distintas do processo de recusa do reconhecimento por parte do parceiro amoroso. Em *Stella Dallas*, na leitura que a filosofia cavelliana faz da película, a educação que a personagem feminina demanda do marido envolve não apenas o pertencimento a uma classe social – como poderia aparentemente sugerir uma visão mais superficial do enredo – mas, em primeiro lugar, ser vista como uma mulher com uma personalidade peculiar e com o direito de não se obrigar a se adaptar ao que as convenções chamariam de "feminilidade". A recusa de Stella é, nesse contexto, de abrir mão da sua personalidade para conseguir participar desse mundo moral, o que obviamente também introduz uma crítica social ao enredo. Não à toa, na acepção cavelliana, Stephen representa uma falha de reconhecimento gerada pela sua própria incapacidade de se reconhecer para além do papel social que ocupa. O desconhecimento de Stella envolve, nesse sentido, também a incapacidade de Stephen de olhar essa mulher como algo além do que caberia às convenções sociais, o que representa uma outra dimensão do mesmo conflito vivido por Nora.

Assim como no caso do *Casa de Bonecas*, a demanda no *Stella Dallas* é por educar-se, é ser considerada em suas especificidades no debate moral, é se inserir também como legisladora moral e não meramente como objeto da legislação moral. É, no fundo, convidar a uma conversação. E, assim como Nora, Stella só consegue defender sua posição de ser autônoma quando rompe com os papéis de esposa (papel esse cuja ruptura já estava dada desde o início do filme) e de mãe. O casamento, nos melodramas da mulher desconhecida, é óbice para a autonomia feminina, nesse caso em virtude do que esses papéis implicam em relação ao direito à sua singularidade, ao seu direito, especialmente, de não recusar a alegria, o prazer. Ao mesmo tempo, a exigência da separação dos papéis de mãe e esposa, a defesa da autonomia feminina, representa uma discussão sobre as condições de possibilidade do casamento. Como afirma Cavell, sua reflexão filosófica sobre o casamento é realizada a partir de suas leituras sobre as comédias de recasamento e os melodramas da mulher desconhecida. Ambos os gêneros dizem respeito, dentre outras coisas, ao convite à conversação, feito pela mulher, cuja voz

é ampliada pelos *talkies*. A voz recusada à mulher nos melodramas da mulher desconhecida enseja uma separação. Para Cavell isso representa, talvez utopicamente, um reflexo de que as mulheres passam a se recusar a abdicarem de si em nome do casamento. E, num outro sentido, representa também toda uma outra compreensão dentro da própria filosofia, na qual não se pode mais deixar de ouvir essa voz ecoada pelo cinema.

5. Considerações Finais: o cinema e a voz feminina

É importante colocarmos em pauta, ainda que de modo um pouco breve, e no contexto de um encaminhamento para algumas considerações finais, o fato de que não passaram despercebidas no cenário de estudos sobre gênero no cinema as implicações da leitura cavelliana. Conforme exposto, Cavell afirma estar propondo algo que talvez se oponha a essas leituras, por interpretar os filmes segundo a dimensão também do desejo, o que envolve a inspiração da psicanálise freudiana, juntamente com as influências dos debates acerca do significado do ceticismo, de Descartes e Hume, por exemplo, e do modo como a filosofia de Wittgenstein o compreende. O americano observa que esses filmes têm sido objeto, falando por volta da década de 80 e 90, de novas discussões, especialmente dedicadas à relação entre cinema, gênero e feminismo. Mas que na maioria dos casos (e aí a conclusão de que ele esteja incluindo as leituras feministas não é descabida) não haveria uma análise do desejo das mulheres, como se nada do que acontecesse no enredo fosse produto em alguma medida de seu autoquestionamento (CAVELL, 1996, p. 90).

Nesse sentido, inegavelmente ele cria uma espécie de dicotomia entre a sua exposição e as leituras "feministas". E é em virtude dessa oposição, que é anunciada já no seu texto sobre o filme *Now, Voyager*, com Bette Davis, publicado inicialmente na *Critical Inquiry*, que recebe uma contundente crítica da autora Tania Modleski, que escreve uma carta para os editores da Revista[11], na qual acusa Cavell (e a Revista por ter sido conivente) de ter se apropriado, em alguma medida, de uma discussão que não lhe cabia e de não ter citado textualmente uma série de autoras feministas – como Mary Ann DOANE, Lea JACOBS e Maria LAPLACE – que escreveram antes dele sobre *Now,*

[11] Nesse sentido, ver: MODLESKI, Tania. "Editorial notes" In. *Critical Inquiry*, vol. 17, no. 1, p. 237–238, 1990. Disponível em JSTOR, www.jstor.org/stable/1343733. Acesso em 03 de maio de 2021.

Voyager, além de outros filmes e temas ligados ao cinema. As análises dessas autoras já apresentam uma compreensão da complexidade das questões implicadas nos melodramas, indo muito além dessa caricatura simplista das abordagens "feministas", explorando problemáticas como a posição do olhar das protagonistas, o sentido da exposição da sua sexualidade [12], a discussão quanto ao modo do cinema adaptar as convenções melodramáticas teatrais do século XIX [13], além de tópicos como a reprodução da posição edipiana nos melodramas e o impacto ideológico da forma como a narrativa é produzida[14]. Tais críticas "feministas" não desconsideram as várias faces do desejo

---

[12] Mary Ann Doane, no texto *Caught and Rebecca: The Inscription of Femininity as Absence* (1981), e no livro *The Desire to Desire: the Woman's Film of the 1940's* (1993), mostra que no cinema clássico a figura da mulher não é colocada sob o ponto de vista do olhar da própria protagonista. No filme *Rebecca*, por exemplo, embora a protagonista assuma uma investigação ativa do olhar, com o desenrolar da narrativa isso se voltaria contra ela, ressaltando-se a sua paranoia, e, ademais, racionalizando-se a violência no casamento, qualificando-a como o efeito de um matrimônio excessivamente precipitado. Ademais, ao estudar a figura da *Femme fatale*, a autora nota que a punição sempre a ela dirigida é uma reafirmação desesperada de controle por parte do sujeito masculino ameaçado (DOANE, 1993, p.44; 1981, p.2-3), portanto afirma que ela não deveria ser lida como uma heroína moderna, dotada de uma agência própria, mas sim como um sintoma dos medos masculinos sobre o feminismo. (DOANE, 1993, p.123)

[13] Lea Jacob, em *The Woman's Picture and the Poetics of Melodrama* (1993), se debruça sobre dois questionamentos principais, a saber, (i) como o protagonista passivo e sofredor pela imagem da mulher se relaciona com as convenções do melodrama do século XIX e (ii) em que sentido/s a oposição entre personagens ativos e passivos pode ser aplicada ao melodrama, seja fílmico ou teatral. Mostra que em *Stella Dallas* a ação parece brotar da impossibilidade de sucesso nos círculos da classe alta a partir da personagem central. Essa impossibilidade representativa da interdição da ascensão de classe apareceria no filme a partir dos acidentes que funcionam para frustrar ou bloquear a protagonista para que ela não possa agir.

[14] Laura Mulvey, em *Notes on Sirk and Melodrama* (1989), escreve que o melodrama, como válvula de escape para as contradições ideológicas centradas no sexo e na família, adquire um significado estético e político mais amplo. Para a autora, por exemplo, em *Home from the Hill* (A Casa da Colina) o ponto de vista feminino na narrativa produz um excesso que impede a satisfação. Assim, os desfechos dos melodramas parecem, sob seu ponto de vista, muito mais um devaneio de contos de fadas que uma reconciliação da mulher consigo mesma ou dela com a sociedade ou com seu parceiro. É importante destacar que ela também foi uma das responsáveis pelos primeiros estudos de análise e descrição de cenários edipianos em que a mulher é uma imagem passiva e o homem o portador ativo do olhar. Para ela, apenas a destruição radical das principais formas usuais de prazer narrativo pode oferecer esperança para um cinema que represente as mulheres.

também envolvidas nos melodramas da mulher desconhecida, abordando determinados assuntos que Cavell parece qualificar como sua contribuição original.

Mesmo afirmando em outros momentos que não tinha tido acesso a alguns desses artigos – e levando em consideração que realmente é uma característica dos textos de Cavell não citar supostas fontes com a qual está dialogando – essa dura e justa crítica repercutiu em sua obra e o fez evitar falar sobre temas ligados às mulheres, a menos que fosse convidado a debater o assunto ou que um problema o fizesse necessariamente passar por tal discussão (CAVELL, 1996, p. 31). O texto sobre Stella Dallas representou essa nova ocasião de tocar nesses pontos e mais uma vez Cavell ressalta o fato de que propõe uma leitura que não pretende se opor diretamente aos estudos de gênero e visa discutir temas mais específicos da sua obra, o ceticismo, por exemplo. Embora o enfoque seja centrado na ideia de desejo – o que talvez pareça se conflitar com o que seriam as tendências das leituras "feministas" destes filme, quando essas leituras são qualificadas de modo reducionista – ele destaca que sua abordagem não significa ignorar todos os temas debatidos pelos estudos no campo do cinema sobre o patriarcalismo presente no filme e quanto à pressuposição acerca do olhar da espectadora feminina do mesmo, realizados, por exemplo, por Linda Williams e E. Ann

Kaplan[15], textualmente citadas por ele. Conforme destacamos na segunda seção deste texto, a ênfase cavelliana na escolha da mulher pelo processo de metamorfose não faz esse autor refutar a constatação de que determinadas formas de sacrifício preconizadas nos filmes pertencentes a esse gênero decorrem de uma interdição social que se projeta na mulher, portanto, que muitas vezes é o ambiente cultural das décadas de 30 e 40 que exige das películas que a busca de autonomia deva ser paga com algum tipo de sacrifício. Ademais, também como mencionamos na segunda seção, Cavell reconhece em alguma medida o olhar utópico existente em suas leituras.

Mas não podemos deixar de observar que o atrelamento da sua análise a certos pressupostos da psicanálise também insere a questão dentro de um contexto específico de visão sobre o feminino e o masculino. Além disso, seu modo de pensar o desenvolvimento da psicanálise como um processo que se dá em paralelo com a apreciação filosófica da epistemologia tradicional moderna leva o autor a ressaltar a

---

[15] E. Ann Kaplan, destaca, em *Mothering, Feminism and Representation: The Maternal in Melodrama and the Woman's Film 1910-40* (1987) e em *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama* (2013), como a partir da origem do capitalismo há uma centralidade dada à criação dos filhos e, portanto, à maternidade. Em consonância com essa ideia, a autora observa que combinando inteligentemente a definição patriarcal da mãe, como exemplo com noções emersonianas de autossuficiência, criou-se uma imagem da mulher como líder e professora que busca 'salvar' a civilização, imagem essa presente no filme *Stella Dallas* (1987, 113-118; 2013, p.19-21). Linda Williams, por sua vez, no *Something else besides a Mother: Stella Dallas and the Maternal Melodrama* (1984), argumenta que em cada um dos incidentes de transgressão do comportamento adequado de Stella, haveria um momento em que primeiro vemos o ponto de vista inocente de Stella e depois o ponto de vista da comunidade ou marido afastado que a julga uma mãe ruim. Seu julgamento repousa no fato de que Stella insiste em fazer de sua maternidade uma experiência prazerosa por compartilhar o centro do palco com sua filha. Para um ideal simplificado e elegante de feminilidade, Stella é uma farsa, uma máscara exagerada do que significa ser mulher. Portanto, Ann Kaplan e Linda Williams concordam que o filme pune Stella por suas resistências a uma visão propriamente patriarcal da maternidade, transformando-a em um espetáculo para o olhar desaprovador da classe superior e, ao fim da narrativa, a transforma em uma mera espectadora, bloqueada para fora da ação na cena da janela final que encerra o filme. Contudo, Williams prioriza a dimensão da história do ponto de vista de sua articulação com o olhar da espectadora (1984, p. 16-18) porque argumenta que, apesar do momento final do filme resolver a contradição da tentativa de Stella ser mulher e mãe erradicando ambas, os 108 minutos exploram a tentativa heroica de Stella viver a contradição, de modo que a espectadora do filme tenderia a se identificar com a ação em si, com contradições localizadas no cerne da construção social de papéis de filha, esposa e mãe, ao invés de mãe solteira.

conexão entre melancolia masculina e modernidade, sendo a crítica ao ceticismo e a "descoberta" da histeria compreendidos dentro de certos parâmetros que se conectam. Parte da "filosofia do casamento" cavelliana é determinada por esses parâmetros e é pensada à luz das problemáticas que estão implicadas na sua abordagem do ceticismo moderno e de em que sentido a modernidade está relacionada com uma recusa da inserção da voz feminina no campo do saber, inclusive o filosófico. Nesse contexto, o modo como Cavell está pensando o assunto envolve pressupostos que podem e devem ser ponderados criticamente, sendo essa uma tarefa futura pertinente e necessária.

Do ponto de vista daquilo que se pode indicar também acerca de em que medida a leitura cavelliana do melodrama da mulher desconhecida, enquanto desenvolvimento dos conflitos já presentes no *Casa de Bonecas*, reflete os problemas atuais acerca do casamento e das questões de gênero, cabe observar que evidentemente o período recortado pelos filmes que Cavell analisa diz respeito a um contexto específico de debates e de lutas pela autonomia feminina. Causas que envolvam a relação tripartite de gênero, classe e raça, proposta, por exemplo, por Angela Davis, bell hooks, Patrícia Hill Collins e aqui no Brasil por Lélia Gonzalez, nos anos de 1980 em 1990, não estavam em pauta anteriormente nos campos acadêmicos e em boa parte dos debates que atingiam os meios de comunicação. Novas formas de discutir o papel do casamento no desenvolvimento ou não da mulher se inserem ao debate ao longo das décadas posteriores, incorporando a multiplicidade de perspectivas do ser mulher, de modo que as relações que envolvem ou não binarismo de gênero, além da pluralidade sexual contra a heteronormatividade, também adentram nos discursos dos movimentos feministas, que hoje se ampliam para movimentos feministas antirracistas, movimentos feministas de(s)coloniais e pós coloniais, dentre outros. Isso evidentemente se reflete também no modo como o cinema passa a abordar a problemática, havendo uma desconstrução de questões como maternidade e/ou maternagem, casamento, relacionamentos amorosos de forma geral, além de assuntos como possibilidades no mercado de trabalho e independência financeira. Essas mudanças se fazem presentes em filmes como "Babadook" (2014), "The Nightingale" (2018), "O dia de Jerusa" (2014) e "Que Horas ela Volta?" (2015), em que são abordados assuntos como o terror de ser mãe, a vingança feminina frente à colonialidade de sua etnia e de seu gênero, a permanência dos ecos da escravidão nas mulheres negras, bem como as problemáticas socioeconômicas de mulheres pobres e não-brancas que se refletem na dominação de seus corpos, tempos e mentes (na relação patrão-empregada doméstica, por exemplo). Tais filmes, além de todos os outros que refletem a pluralidade das questões femininas atualmente analisadas, trazem dimensões bastante diversas do desconhecimento da mulher, revelando, ademais,

um possível esgotamento do formato melodramático para ecoar a pluralidade desses debates, bem como do casamento como centro do convite feminino para a conversação social. A autonomia feminina cada vez mais é abordada pelo viés do protagonismo feminino, não só na sua formação moral, mas também na produção, roteirização e direção de filmes, portanto, na elocução da sua voz e na exposição de suas próprias histórias e dilemas.

Para além dessas considerações necessárias, entretanto, é preciso destacar a importância da reflexão cavelliana sobre o casamento e sobre a autonomia feminina. Produzir uma filosofia do casamento a partir da análise de filmes de determinado contexto histórico parece, para Cavell, ser algo que envolve uma articulação entre filosofia e arte, além de entre obra e crítico, dessa forma, o estabelecimento de relações complexas entre o teor de verdade e o teor factual de um filme. Ver nos melodramas da mulher desconhecida uma dimensão utópica, sua conexão com os ideais de uma sociedade democrática e plural, assim, significa perceber essa dimensão profundamente enraizada no seu tempo, na capacidade do filme de materializar questões que o afastamento histórico permitem evidenciar com maior clareza. Personagens como Nora e Stella Dallas, no final do século XIX e no começo do XX, refletiram ponderações sobre o lugar do casamento na composição de uma sociedade plural e em que sentido essa sociedade exige uma reconfiguração dos papéis atribuídos socialmente às mulheres. Do ponto de vista filosófico, a filosofia cavelliana marca a capacidade da arte de apresentar de modo profundamente conectado com a realidade os ideais dos problemas expostos pelos filósofos. Ao crítico de uma obra, de um filme mais particularmente, cabe articular essas dimensões. Cavell, ao insistir na existência do gênero melodrama da mulher desconhecida, inclusive sustentando a importância de se pensar a dimensão do desejo feminino de emancipação e de seu papel na mobilização das separações que movimentam esses enredos, pretendeu mostrar como o anseio por reconhecimento repercutia nos filmes do gênero, muitas vezes, inclusive, para além das suas intencionalidades mais evidentes. E estabeleceu a importância dessa questão para os debates em torno da sociedade democrática e da comunidade moral. De algum modo, portanto, nos convidou a refletir sobre de que modo as condições de possibilidade do casamento são também as condições de possibilidade dos vínculos sociais, reflexão que, evidentemente, cabe a cada tempo histórico recolocar ou redefinir.

Referências

BENJAMIN, W. As afinidades eletivas de Goethe. In: *Ensaios reunidos:* escritos sobre Goethe. Trad. Bornebusch, Monica. São Paulo: Editora 34, 2009.

CAVELL, S. “Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities,” *Critical Inquiry*, vol. 25, n. 3, p. 235-46, 1999.

CAVELL, S. *Cities of Words:* Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2005.

CAVELL, S. *Contesting tears:* The Melodrama of the Unknown Woman, The University of Chicago Press, 1996.

CAVELL, S. *Conditions handsome and unhandsome: the constitution of Emersonian perfectionism:* The Carus Lectures, 1988. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

CAVELL, S. *In Quest of the Ordinary:* Lines of Skepticism and Romanticism. Chicago: University of Chicago Press, 2018. Edição Kindle.

CAVELL, S. *Pursuits of Happiness:* The Hollywood Comedy of Remarriage, Harvard University Press, 1981.

DOANE, M. A. Caught and Rebecca: The inscription of femininity as absence. *Feminism and Film Theory,* p. 216-228, 1981.

DOANE, M. A. *Femmes Fatales:* Feminism, Film Theory, Psychoanalysis. New York: Routledge, 1991.

DOANE, M. A. *The Desire to Desire:* The Woman's Film of The 1940s. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

IBSEN, H. *Casa de bonecas.* Trad: Maria Cristina Cupertino. São Paulo: Veredas, 2007.

JACOBS, L. The Womans Picture and the Poetics of Melodrama. Camera Obscura: Feminism, *Culture, and Media Studies*, v. 11, n. 1 (31), p. 120-147, 1993.

KAPLAN, E. A. *Motherhood and representation:* The mother in popular culture and melodrama. USA/Canadá: Routledge, 2013.

KAPLAN, E. A. 'The Case of the Missing Mother: Maternal Issues in Vidor's Stella Dallas', Heresies 16, p.81-85, 1983.

MODLESKI, T. “Editorial notes”. In. *Critical Inquiry*, vol. 17, no. 1, p. 237–238, 1990. Disponível em JSTOR, www.jstor.org/stable/1343733. Acesso em 03 de maio de 2021.

MULVEY, L. Notes on Sirk and melodrama. In: *Visual and Other Pleasures*. Palgrave Macmillan, London, p. 39-44, 1989.

PASTOUREAU, M. *Bleu.* Histoire d'une couleur. Paris: Média Diffusion, 2016.

STELLA DALLAS. Direção: King Vidor. Produção: The Samuel Goldwyn Company. Estados Unidos, preto e branco, 106 min, 1937.

WILLIAMS, L. "'Something Else besides a Mother': Stella Dallas and the Maternal Melodrama", en Home is Where the Heart. In: *Studies in Melodrama and the Woman's Film*, ed. Christine Gledhill, Londres: BFI, 1984.

4. Críticas filosóficas ao casamento: Simone de Beauvoir e a emancipação da mulher contemporânea

Beatrís da Silva Seus[1]

A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição.
Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio.
Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva.
E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão.
Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação.
1 Timóteo 2:11-15

Resumo: Simone de Beauvoir foi responsável por influenciar muitas mulheres após a publicação de *O Segundo Sexo* em 1949. Muitas dessas mulheres estavam situadas em uma realidade matrimonial, e provavelmente foi inusitado chegar ao fim da obra em questão deparando-se com a conclusão de que a mulher nunca conseguirá ser livre e casada ao mesmo tempo. Além disso, a filósofa descreve também as problemáticas envolvidas na maternidade. O presente artigo busca desmistificar as afirmações beauvoirianas, demonstrando o aparato teórico envolvido em suas premissas, que retiradas de contexto, geram críticas injustas para a sua filosofia.

Palavras-chave: Casamento; Liberdade; Existencialismo; Humanismo; Feminismo.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo situar a filosofia existencialista beauvoiriana frente uma preocupação feminista: a emancipação da Mulher contemporânea.

---

[1] Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Endereço eletrônico: beatriseus@gmail.com.

Demonstraremos como a filósofa desenvolve sua teoria crítica, de forma a contemplar o gênero feminino enquanto um grupo oprimido e em busca de liberdade. Podemos indagar sobre qual tipo de liberdade a autora estaria preocupada em fundamentar; portanto estaremos aqui contemplando dois tipos de libertação: uma a curto, e outra a longo prazo. Para fundamentarmos algumas das principais considerações existencialistas de Beauvoir no que diz respeito à temática proposta, faremos referência às obras *Pirro e Cinéias* (1944), *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações* (1945), *Moral da Ambiguidade* (1947), e *O Segundo Sexo* (1949).

A crítica à "família tradicional" nos moldes patriarcais – organizada em função do casamento – tem como objetivo esclarecer quais seriam as possibilidades a curto prazo para empoderar mulheres em situações concretas de opressão. Para conseguirmos visualizar essa afirmação de forma objetiva, será necessário percorrer a fundamentação ontológica do ser humano em uma perspectiva existencialista humanista ateia. Ou seja, analisaremos a instituição do casamento em relação aos valores cristãos enraizados na sociedade ocidental.

Simone de Beauvoir elabora, ao longo de suas obras, a simbiose teórica de proposições subjetivas, ao mesmo tempo que considera o ser humano enquanto livre; refletindo o existencialismo francês de sua época. A união de concepções transcendentais e situacionais, facilita a compreensão do ser humano fêmea inserida na sociedade. Nesse sentido, defendemos que a teoria feminista e a crítica ao matrimônio da autora, não podem ser compreendidas sem o auxílio de sua genealogia crítica filosófica.

1. A mulher contemporânea

A crítica beauvoiriana do papel da mulher na sociedade ocidental, reside na caracterização patriarcal de uma natureza feminina essencialista; nessa perspectiva, as mulheres seriam consideradas um *outro, castrado, intermediário,* mero *sexo,* etc. A fundamentação da tradição nominalista, a saber, a existência autônoma do conceito abstrato de *Mulher*, interessa a autora enquanto fio condutor para seu tratado feminista. É importante compreendermos a necessidade de avaliar os sujeitos de acordo com suas subjetividades, muitas delas frutos de uma contextualização social e histórica. Portanto, ao universalizar o conceito de *Mulher*, se estaria ignorando a totalidade do sujeito feminino. Além disso, haveria uma fundamentação de cunho biológico, onde o destino da mulher se resumiria aos seus atributos naturais, a saber, a manutenção da vida. É importante ressaltarmos a visão masculina acerca da mulher, visão essa que apesar de

ter recebido muitas críticas nas últimas décadas, permanece presente no inconsciente ocidental:

> Praticamente, assim como para os antigos havia uma vertical absoluta em relação à qual se definia a oblíqua, há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram em sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo, que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão. "A fêmea é fêmea em virtude de certa *carência* de qualidades", diz Aristóteles. "Devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural." E São Tomás, depois dele, decreta que a mulher é um "homem incompleto", um ser "ocasional". É o que simboliza a história do *Gênese,* em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um "osso supranumerário" de Adão. A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo (BEAUVOIR, 2009, p. 16).

Conforme dito na citação, Beauvoir demonstra como o pensamento científico ocidental baseou-se numa concepção masculina de que o homem, possuidor do conhecimento, seria o responsável pela estruturação social e por trabalhos que levassem à transcendência. As mulheres, consideradas o polo negativo em comparação ao macho, seriam aqueles seres incapazes de produzir o conhecimento e premissas verdadeiras da realidade, uma vez que seus corpos eram considerados possuidores de hormônios – assemelhando-se mais dos animais do que dos ditos Homens. Assim, seu destino biológico de preservar a vida teria sido assegurado por uma lógica social. Suas atividades, portanto, deveriam se resumir ao cuidado doméstico e dos filhos, servindo ao marido.

Do ponto de vista contemporâneo, pode-se afirmar que muita coisa mudou após as considerações beauvoirianas, algumas enquanto consequência direta de seus textos. Entretanto, da mesma forma que uma análise genealógica pode nos demonstrar os valores cristãos enraizados em nossa sociedade, podemos também – numa relação direta

– observar os valores patriarcais de cunho moral afetando as mulheres no século XXI. Não são poucos os estudos, ou até mesmo materiais informais midiáticos, que nos demonstram com números e pesquisas a discrepância existente entre o tratamento de mulheres *versus* homens. As considerações de Beauvoir em relação ao casamento, dizem respeito, na maioria das vezes, à tentativa feminina de emancipação de uma perspectiva individual.

Primeiro, demonstraremos algumas de suas considerações acerca do casamento visando a emancipação subjetiva, inseridas em *O Segundo Sexo* (1949), e depois faremos menção às considerações alheias a esta problemática em outras obras da autora.

Beauvoir discute a questão do casamento durante toda a sua obra feminista. A autora observa que em comunidades pré-históricas os indivíduos eram divididos por clãs, nos quais – mesmo com atividades diferentes das do homem – a mulher era vista como um igual. Ou seja, a mulher tinha, sim, uma pretensão maior de permanecer no lar em detrimento de seus cuidados, mas também desempenhava outras atividades importantes, como a plantação de alimentos. Mas o que houve para que essa situação mudasse? Beauvoir responde que a opressão feminina se inicia com o patriarcado, com a religião e com a propriedade privada:

> A propriedade privada aparece; senhor dos escravos e da terra, o homem torna-se também proprietário da mulher. Nisso consiste "a grande derrota histórica do sexo feminino". Ela se explica pelo transtorno ocorrido na divisão do trabalho em consequência da invenção de novos instrumentos. "A mesma causa que assegurara à mulher sua autoridade anterior dentro da casa, seu confinamento nos trabalhos domésticos, essa mesma causa assegurava agora a preponderância do homem. O trabalho doméstico da mulher desaparecia, então, ao lado do trabalho produtivo do homem; o segundo era tudo, o primeiro um anexo insignificante." O direito paterno substitui-se então ao direito materno; a transmissão da propriedade faz-se de pai para filho e não mais da mulher ao seu clã. É o aparecimento da família patriarcal baseada na propriedade privada. Nessa família a mulher é oprimida. O homem, reinando soberanamente, permite-se, entre outros, o capricho sexual: dorme com escravas ou hetairas, é polígamo (BEAUVOIR, 2009, p. 88 – 89).

Um exemplo da criação de um papel natural para a manutenção da propriedade privada, é o que aconteceu após a revolução industrial. Nesse período, em que a mulher toma o lugar do homem no mercado de trabalho por uma exigência do período de guerra, percebe-se que a sociedade conseguiria manter-se sob o domínio feminino. Entretanto, logo após o fim da guerra, foram usados diversos argumentos para que a mulher retornasse aos cuidados do lar, alguns religiosos e outros biológicos. Dizia-se que a mulher seria naturalmente mãe, e por isso, deveria ter um papel social imanente, através da manutenção da vontade masculina. Se analisarmos a questão conforme observa Beauvoir, parece evidente que houve de forma implícita uma preocupação com a propriedade privada: a esposa e os filhos carregam um sobrenome masculino, e estes mesmos filhos irão representar a figura do pai após sua morte, obtendo sua herança e *status*. Já a esposa, como se sabe, permanece a vida inteira fadada ao papel reprodutor.

Beauvoir defende que na maternidade a mulher desempenha um papel essencial, entretanto, não seria o suficiente para lhe realizar enquanto ser humano. Para a autora, independentemente do sexo e do gênero, os indivíduos possuem em sua constituição ontológica uma necessidade de transcendência. Podemos compreender essa transcendência[2] como a elaboração de projetos individuais capazes de afetar a humanidade de alguma forma; e na maternidade, as mulheres estariam fadadas para a repetição de tarefas com vistas à vida de *outrem.* Para a filósofa, se determina que a mulher deva cumprir seu "destino biológico", e muitas vezes esse papel é forçado inclusive com políticas públicas. O próprio aborto, conforme a autora, que antes era uma prática comum na sociedade romana, passou a ser repudiado no medievo após o discurso de que o feto possuiria uma alma. Da mesma forma, a proibição do uso de métodos contraceptivos, e a perda da guarda dos filhos caso um divórcio fosse necessário, eram medidas políticas com critérios morais que visavam a manutenção da mulher enquanto mãe e dona de casa. Dessa forma, a mulher inserida numa sociedade patriarcal, possui um papel que "é unicamente nutriente, não criador; em nenhum domínio ela cria: mantém a vida da tribo, dando-lhe filhos e pão, nada mais" (BEAUVOIR, 2009, p. 112 – 113).

Por mais que as críticas beauvoirianas pareçam tomar proporções universalistas, é evidente que a autora, influenciada pelo socialismo, faça um recorte de classe. Foi durante o processo de escrita de *O Segundo Sexo* que a autora rompe com o socialismo: enquanto que no início da obra observamos a defesa de que as mulheres só poderiam emancipar-se em uma sociedade guiada pelo movimento de esquerda, se chega ao final

---

[2] Compreenderemos na segunda seção qual é a fundamentação ontológica da humanidade, ou em outras palavras, o que seria a natureza humana de acordo com sua Filosofia.

da obra percebendo que para ela esse problema específico não teria mais uma causa apenas política, mas também moral. Independentemente da ideologia política, pode haver uma postura machista. Mas na crítica elaborada pela francesa no que tange ao casamento, há sim uma divisão de classe, onde as mulheres burguesas estariam em uma posição de maior opressão do que as mulheres proletárias:

> É que o interesse do patrimônio exige tanto dos nobres como dos burgueses que um só senhor o administre. Não é porque a julguem fundamentalmente incapaz que subordinam a esposa ao esposo; quando nada se opõe, reconhecem à mulher a plenitude de suas capacidades. Desde o feudalismo até os nossos dias, a mulher casada é deliberadamente sacrificada à propriedade privada. É importante observar que essa servidão é tanto mais rigorosa quanto mais consideráveis são os bens detidos pelo marido. É nas classes dos possuidores da riqueza que a dependência da mulher é sempre mais concreta. Ainda hoje é entre os ricos proprietários fundiários que subsiste a família patriarcal; quanto mais poderoso se sente o homem, social e economicamente, mais se vale da autoridade do *pater famílias*. Ao contrário, uma miséria comum faz do laço conjugal um laço recíproco. Não foram nem o feudalismo nem a Igreja que emanciparam a mulher. É antes a partir da condição de servo que se processa a passagem da família patriarcal à família autenticamente conjugal. (...) A mulher não é nem uma coisa nem uma serva: isso são luxos de ricos; o pobre sente a reciprocidade de um laço que o amarra à sua metade; no trabalho livre, a mulher conquista uma autonomia concreta porque encontra seu papel econômico e social (BEAUVOIR, 2009, p. 146 – 147).

Percebemos como o trabalho e o companheirismo frente à responsabilidade do cuidado do lar, são questões importantes para a possibilidade de uma existência igualitária entre homens e mulheres. Mas Beauvoir não coloca a questão da mulher burguesa no âmbito da mera opressão, ela também irá afirmar que muitas dessas mulheres se veem mais próximas do marido do que de outras mulheres, mas, nesse caso, de mulheres de classes mais baixas. Além disso, a autora também concorda que existam privilégios para as mulheres cujo trabalho seja o cuidado doméstico em troca do capital masculino. Apesar

disso, a colocação da autora não tem como propósito deslegitimar as opressões que sofrem as burguesas, mas veremos na segunda seção porque suas vidas não parecem ter propósito e muito menos uma liberdade transcendental: não por ter perdido essa característica, mas por não fazer uso de suas possibilidades humanas. Há então uma via dupla: essas mulheres burguesas, cujo casamento tem o objetivo de conservar a propriedade privada, e por isso são dependentes, têm a "compensação" de receber honras e privilégios de classe. Para a filósofa, o casamento se torna aqui uma "carreira honrosa" (BEAUVOIR, 2009, p. 432), lhe permitindo alcançar um *status* social desejado.

O casamento é prejudicial, na teoria beauvoiriana, apenas quando se estabelece numa relação desigual de senhor e escravo. Por isso que a autora postula que se deve evitar essa instituição enquanto uma mudança moral e política não ocorrer: em sua época, as pessoas ainda estariam presas nessa necessidade patriarcal de que o polo feminino seja submisso ao polo masculino. Assim como ocorre num casamento de classe baixa – onde ambas as partes buscam pelo sustento do lar – em uma sociedade igualitária essa instituição não estaria fadada ao fracasso, pois também estaria organizada no companheirismo e no mútuo respeito:

> Para que haja entre esposos lealdade e amizade, a condição *sine qua non* está em que sejam ambos livres em relação um ao outro, e concretamente iguais. Enquanto o homem possui sozinho a autonomia econômica e detém – pela lei e os costumes – os privilégios que a virilidade confere, é natural que se apresente tantas vezes como tirano, o que incita a mulher à revolta e à astúcia. Ninguém pensa em negar as tragédias e as mesquinharias conjugais: mas o que sustentam os defensores do casamento é que os conflitos entre esposos provêm da má vontade dos indivíduos e não da instituição (BEAUVOIR, 2009, p. 624).

Dessa forma, existe uma simbiose daquilo que Beauvoir considera uma solução a curto prazo, daquela de longo prazo: na medida em que se deva evitar o casamento a curto prazo, na medida em que se observar que determinado sujeito ainda opera sua vida pela lógica patriarcal; a longo prazo não se teria mais a necessidade de cogitar essa problemática, uma vez que a filósofa acredita que se possa construir uma sociedade andrógena. Essa sociedade levaria esse nome, por não depender de nenhuma base teológica e de nenhuma tradição determinística, possibilitando a construção de um mundo humano. Dessa forma, havendo uma divisão igualitária de papéis sociais, e na ausência

de um pré-conceito religioso, se poderia conviver com as pessoas sem a necessidade de limitar suas ações por questões fisiológicas que não importariam, o que acontece desde a revolução industrial. E mesmo que seja necessário distinguir um ou outro indivíduo de acordo com suas características físicas, isso não teria um impacto universalista ou pejorativo. Assim, a instituição do casamento não estaria à mercê de uma moralidade degenerada, seria uma relação constituída por iguais – independentemente do sexo biológico de um ou *outrem.* Por isso acreditamos que Beauvoir esteja prescrevendo essa fuga do matrimônio a curto prazo, para aqueles indivíduos insatisfeitos com a moral vigente, ou que não ficariam satisfeitos com o *senso comum* de sua época: o caso dos homossexuais nos anos 50 e de mulheres que não desejavam se tornar mães e donas de casa, nesse mesmo período.

Simone de Beauvoir foi uma defensora do subjetivismo humano, suas teorias só teriam um impacto universal e abrangente de forma utópica. Seus textos são direcionados para questões e indivíduos específicos, não havendo uma busca desenfreada por convencimento. Seus posicionamentos no âmbito feminista possuem como alicerce uma teoria específica acerca da natureza humana, ou seja, não se pode compreender o seu feminismo sem compreender também sua Filosofia moral e política. Dessa forma, iremos a seguir dedicar uma seção específica para esclarecer essa teoria.

2. Os princípios filosóficos de Beauvoir

Beauvoir demonstra sua dedicação à liberdade humana desde os escritos da juventude, abrangendo os campos da filosofia e da literatura. Na academia filosófica, nos deparamos com o desmerecimento da filósofa, justamente pelos seus esforços de escrever filosofia da forma mais esclarecedora possível. Percebe-se já em 1945 na obra *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações,* que Beauvoir encontrava-se ciente desse tipo de crítica, o que a levou a defender o que chama de "romance metafísico"[3]:

> Certamente uma obra significa sempre alguma coisa: mesmo aquela que procura mais deliberadamente recusar todo o sentido, manifesta ainda essa recusa; mas os adversários da literatura filosófica sustentam com razão que

[3] A autora faz referência ao seu tipo de escrita enquanto: "romance metafísico", "teatro de ideias" e "literatura filosófica".

> a significação de um romance ou de uma peça de teatro não deve, mais que a de um poema, poder traduzir-se em conceitos abstratos; senão, para quê construir uma aparelhagem fictícia à volta de ideias que seriam expressas com maior economia e clareza numa linguagem direta? O romance só se justifica se é um modo de comunicação irredutível a qualquer outro. Enquanto o filósofo, o ensaísta, comunicam ao leitor uma reconstrução intelectual da sua experiência, é essa própria experiência, tal como se apresenta antes de qualquer elucidação, que o romancista pretende reconstituir num plano imaginário (BEAUVOIR, 1965, p. 80 – 81).

A escrita literária existencialista, tem como objetivo transmitir percepções de mundo através de licenças poéticas. Essa influência permitiu que a filósofa pudesse também na Filosofia, escrever de forma clara e objetiva. Por isso consideramos importante muitas vezes ressaltar a continuidade do tratado ontológico e fenomenológico *O Ser e o Nada* dada pela autora; Sartre teria desenvolvido sua teoria de forma abstrata e acadêmica, enquanto que Beauvoir nos parece escrever para todos os públicos, até mesmo em seus trabalhos científicos. Suas obras nos permitem compreender o que seria esse existencialismo humanista francês através de exemplificações em outras áreas do conhecimento. Mas por que estamos divagando a esse respeito? Justamente porque a obra feminista beauvoiriana teve um alcance mundial muito específico, possibilitando que donas de casa alheias ao estudo acadêmico pudessem lhe compreender. Além disso, a influência sartriana na sua concepção de mundo é muito evidente, havendo um vínculo necessário entre sua teoria filosófica e sua teoria feminista.

Consideramos que Simone de Beauvoir seja a "filósofa da ambiguidade", caracterizando tanto sua concepção de mundo, quanto sua concepção no que tange a natureza humana, de forma a conciliar conceitos opostos, mas não paradoxais. Para ela, podemos defender características subjetivas e universais ao mesmo tempo:

> Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos, ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objetivo e o subjetivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência; e se a descrição da essência releva da filosofia propriamente

> dita, só o romance permitirá evocar na sua verdade completa, singular, temporal, o brotar original da existência (BEAUVOIR, 1965, p. 90 – 91).

Claro que no trecho selecionado a autora está fundamentando os recursos literários utilizados na escrita existencialista, entretanto, devemos compreender seus esforços de forma mais abrangente: sua teoria é filosófica na medida em que busca dar um novo significado para o mundo em sua totalidade. Ou seja, podemos encontrar formas de compreender a *mulher*, a *política*, a *moral* e a própria *metafísica* através do modelo que sistematiza ambivalências. Hegel já teria na modernidade sido capaz de demonstrar, através do movimento dialético, que muitos conceitos tomados como paradoxais eram – na verdade – opostos e complementares. E a filosofia da francesa em questão reitera a necessidade de dialogarmos com questões consideradas incompatíveis em seu tempo. Para demonstrarmos isso de forma explícita, teremos de recorrer ao livro *Moral da Ambiguidade* (1970).

Ao longo da história da filosofia, nos deparamos com diversos autores intitulando o ser humano como um animal racional. A autora disseca esse conceito demonstrando que o homem[4] está situado no mundo empírico, animal, passional; ao mesmo tempo que está inserido no plano dos universais, da consciência, da racionalidade e da liberdade. É famosa a disputa entre o racionalismo de René Descartes (1596 – 1650) e o empirismo de David Hume (1711 – 1776), disputa essa que *teria sido* solucionada por Immanuel Kant (1724 – 1704)[5]. Porém, são diversas as críticas contemporâneas – muitas sartrianas e beauvoirianas – que compreendem que Kant teria por fim recorrido a soluções dogmáticas, principalmente quando chega o momento de exemplificar os conceitos inseridos na *Crítica da Razão Pura* (1781) e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1985), na elaboração da *Crítica da Razão Prática* (1788). Nosso objetivo aqui não é o de comentar a teoria kantiana, entretanto, por mais que o autor tivesse buscado expor os limites da razão – de forma a fundamentar um método seguro de investigação filosófica – teria por fim postulado ideias da razão: a existência de Deus, a imortalidade da alma, e a existência da liberdade[6]. É muito grande a influência dessa teoria na formulação da moral da ambiguidade beauvoiriana, entretanto, o filósofo alemão se distancia das questões

---

[4] Aqui falamos de "homem" a nível de humanidade.

[5] Acreditamos que nossos leitores tenham um conhecimento prévio da história da filosofia.

[6] Ao longo do artigo nós iremos demonstrar como a liberdade ontológica de Beauvoir não tem o mesmo caráter metafísico da liberdade kantiana.

subjetivas que possuem tanta relevância para o existencialismo francês. Sua teoria moral, diferentemente do existencialismo francês, tem um caráter universalizável que não prevê o pluralismo presente no mundo real.

Beauvoir é a autora que não só concilia o universal com o plural, mas que também fundamenta a liberdade humana sem recorrer a respostas teleológicas contendo premissas cristãs[7]. Considerar o homem enquanto um animal racional, implica em admitir a sua condição ambivalente no mundo:

> Apesar de tantas mentiras, a cada instante, em toda ocasião, a verdade se manifesta: a verdade da vida e da morte, da minha solidão e da minha ligação com o mundo, da minha liberdade e da minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens.(...) O existencialismo definiu-se desde o início como uma filosofia da ambiguidade (BEAUVOIR, 1970, p. 05).

Percebemos o jogo de antagonismos utilizado por Beauvoir. O homem, como foi dito anteriormente, é possuidor de uma condição que é fruto de sua animalidade, bem como é possuidor do poder de modificar suas determinações, fruto de sua racionalidade. A subjetividade humana reside no fato de que, situado em contextos diversos, cada indivíduo possui uma realidade de vida, uma condição, que muitas vezes lhe determina. Entretanto, por ser livre, este mesmo indivíduo possui o que a autora chama de possibilidade de nadificação[8] da realidade. Ou seja, o homem sempre será livre para modificar sua situação no mundo. A necessidade de fundamentar uma moralidade que vise o coletivo, é consequência da determinação que alguns homens impõem a outros, como acontece na escravidão. Não basta que o homem tome consciência de sua situação, de seu desamparo frente ao mundo que não é ordenado por Deus; é necessário que do não se instrumentalize o *Outro.*

Às vezes considerada otimista, às vezes pessimista, Beauvoir reitera a responsabilidade inerente ao ser humano. Durante a vida cotidiana, o homem deve respeitar a liberdade dos demais, assim como a sua:

---

[7] Percebemos em Beauvoir não só uma influência kantiana, como também uma herança da filosofia do anticristo nietzschiano.

[8] Conceitos que Beauvoir retira da filosofia sartriana.

> Não se pode dizer, em princípio, se o nosso destino terrestre tem ou não tem importância, porque depende de nós dar-lhe uma. É o homem que deve fazer com que seja importante ser um homem, e somente ele pode experimentar sua vitória ou seu fracasso. E, se diz ainda que nada o obriga a tentar justificar o seu ser, é porque se joga de má-fé com a noção de liberdade. O crente também é livre para pecar, a lei divina não se impõe a ele senão no momento em que ele decidiu salvar sua alma. Na religião cristã, embora se fale bem pouco hoje em dia sobre isso, há também condenados. Assim, no plano terrestre, uma vida que não procure fundamentar-se será pura contingência. Mas lhe é permitido querer-se emprestar um sentido e uma verdade; e ela reencontra então, em seu próprio âmago rigorosas exigências (BEAUVOIR, 1970, p. 11).

A moral requer um exercício mental – similar ao modelo de exclusão de máximas kantiano – onde o sujeito deve supor se sua ação limitaria ou não a liberdade de outro sujeito. Caso a resposta fosse positiva, e a ação limitasse *Outrem*, estaríamos lidando com uma ação imoral. A moral beauvoiriana, do ponto de vista coletivo, é aquela cuja prescrição não reside no conteúdo das ações, mas em sua consequência – salientando a necessidade de respeitar a Liberdade enquanto um bem humano básico. Haveria a união deste elemento transcendental, a noção de liberdade, ao mesmo tempo em que haveria um elemento subjetivo, o conteúdo das ações morais. Quando se fala em uma moral da ambiguidade, se está tentando demonstrar que desde que se respeite determinados critérios, mais de uma resposta a um mesmo problema moral são possíveis. No âmbito coletivo, é o dever humano respeitar as liberdades individuais – e esse conceito, da liberdade, ganha tamanha relevância que dentro do existencialismo francês ateu, não se imagina que deveres morais tenham um caráter objetivo. Desde que se respeite os demais indivíduos, as ações serão positivas.

Beauvoir salienta a importância da construção de projetos de vida subjetivos. Na obra *Pirro e Cinéias* (1944), a autora demonstra a importância de termos esse espaço para a construção de valores particulares, principalmente no que tange à moral. Para ela é importante que se construa a moral de forma individual, uma vez que durante a história teria se percebido a dificuldade humana em apreender valores oriundos da tradição:

> É meu apenas aquilo em que reconheço meu ser, e só posso reconhecê-lo ali onde ele está engajado; para que um objeto me pertença, é preciso que tenha sido fundado por mim: ele só é totalmente meu se eu o tiver fundado em sua totalidade. A única realidade que me pertence inteiramente é, portanto, meu ato: uma obra moldada em materiais que não são meus já me escapa por alguns lados. O que é meu é, em primeiro lugar, a realização de meu projeto: uma vitória é minha se combati por ela (BEAUVOIR, 2005, p. 139).

A filósofa demonstra a importância do sentimento de pertencimento ao mundo, necessário e dependente da liberdade de postular projetos independentes. Para que se possa criar valores, projetos e situações, é fundamental que os demais sujeitos da sociedade, não só tenham consciência de sua natureza livre, como também tenham respeito por essa liberdade. De outra forma, havendo postulações *a priori,* ou até mesmo oriundas de convenções sociais, temos a impossibilidade do exercício da razão humana em busca de sua valoração pessoal de mundo. É o que acontece na lógica senhor e escravo, e conforme observa Beauvoir, é o que acontece com as mulheres. Os grupos oprimidos e que sofrem preconceitos, sofrem uma determinação alheia, elaborada por indivíduos que ou não têm consciência de sua natureza, ou agem de má-fé. Após a tomada de conhecimento acerca da Liberdade humana, apesar da inexistência de Deus, Beauvoir considera – assim como Sartre – que se um indivíduo escolhe seguir o padrão comportamental tradicional, ele age dessa forma ou por medo da responsabilidade que isso implica, ou por má-fé, visando objetificar outras pessoas:

> É o caso das mulheres que herdam uma longa tradição de submissão, e daqueles a quem se chama de humildes; há, frequentemente, preguiça e timidez na sua resignação, sua boa-fé não é integral; mas, na medida em que existe, sua liberdade permanece disponível, não se renega: eles podem, na sua situação de indivíduos ignorantes, impotentes, conhecer a verdade da existência e elevar-se a uma vida propriamente moral (...). Mas o homem sério não põe nada em questão; para o militar, o exército é inútil; para o administrador colonial, a estrada; para o revolucionário sério, a revolução: exército, estrada, revolução, produção se tornam ídolos inumanos aos quais não hesitará em sacrificar

> o próprio homem. Por isso, o homem sério é perigoso: é natural que se faça tirano (BEAUVOIR, 1970, p. 40 – 41).

Quando a autora se refere ao "homem sério", "tirano", "subhomem", entre outros, se refere aos que agem de má-fé, de maneira imoral. Na medida em que esses indivíduos renegam sua própria natureza, eles não estão agindo moralmente consigo mesmos num sentido particular e ontológico, e com os demais membros da sociedade no campo dos fenômenos, de forma a limitar as experiências alheias. É aqui que conseguimos encaixar o comportamento patriarcal de opressão às mulheres, que lhes impossibilita de tomar consciência de todas suas capacidades cognitivas e práticas. Por isso, uma grande reeducação e reestruturação da sociedade, de forma a não mais distinguir seres humanos em categorias, é tão importante para a Filosofia e para o tratado feminista da autora. A filósofa defende que "o enclausuramento em vida é a mais horrível das penas, porque conserva a existência na sua pura facticidade mas lhe impede de qualquer legitimação" (BEAUVOIR, 1970, p. 23 – 24). Ao limitar a transcendência de *outrem,* se trata a humanidade como um rebanho irracional: deve-se imaginar se gostaríamos que se fizesse conosco o que fazemos com terceiros.

A instituição do casamento não deixou de ser estudada pelas teóricas feministas, inclusive no que tange à sua dependência ao nosso modelo econômico e político. O pensamento da filósofa francesa, apesar de ser embrionário, procura conferir à mulher contemporânea o *status* de sujeito social. Beauvoir observa que para tal, não se pode pensar de acordo nem com a lógica capitalista, nem com a moralidade vigente no ocidente. Portanto, seus esforços voltam-se para a fundamentação crítica da moral, que reitere a igualdade entre seres humanos, independentemente do sexo biológico no âmbito público, mas que também seja flexível o suficiente para não oprimir os sujeitos que experenciam contextos de vida diferenciados.

Considerações finais

Acreditamos ter apresentado neste texto algumas das muitas considerações que Beauvoir faz em relação ao casamento, e o vínculo dessa problemática em relação ao seu tratado moral. Percebemos que sua crítica ao casamento é consequência da ideia comum de que o chefe de uma família é o homem, que deve responsabilizar-se por aquelas questões consideradas sérias e determinantes para o bem-estar dos familiares. Ou seja, o casamento é criticado por Beauvoir, enquanto uma tentativa de preservar a propriedade

privada e a lógica patriarcal. Nesse sentido, a crítica da filósofa não diz respeito à união legal e religiosa de dois sujeitos, mas na ideia de que os sujeitos ali inseridos não estariam buscando uma relação de companheirismo e igualdade. Havendo a mudança social que Beauvoir sugere, seria plausível supor que – do seu ponto de vista – o casamento poderia não estar mais fadado ao fracasso. A discussão não poderia encerrar por aqui, e a conexão entre os escritos de Beauvoir é muito mais complexa e passível de críticas e exemplificações; mas consideramos importante ter ressaltado alguns vínculos possíveis entre os autores da tradição filosófica que fundamentam a moral.

Referências

BEAUVOIR, Simone. **O Existencialismo e a Sabedoria das Nações.** Lisboa: Minotauro, 1965.

____. **Moral da Ambiguidade.** Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

____. **Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

____. **O Segundo Sexo.** Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

5. Problemas de Casamento

Brook J. Sadler[1]
Tradução e revisão: Jade Bueno Arbo e Milena Martin Bravo

Introdução

O que são problemas de casamento? Se você perguntar aos cônjuges, eles podem responder que os problemas nos seus casamentos incluem discussões sobre dinheiro, cuidados com os filhos, tarefas domésticas e sexo[2]. Eu não abordarei esses problemas – os problemas que pessoas casadas enfrentam em sua vida diária e os tipos de negociações, compromissos, sacrifícios e os ressentimentos que eles geram –, mas um pouco do que tenho a dizer explicará *por que* os casais enfrentam esses problemas. As decepções e os desentendimentos que pessoas casadas experienciam surgem de uma longa história de práticas que configuram suas expectativas para a vida casada, as normas para o comportamento conjugal, e, especialmente, os papéis de gênero que estruturam a vida dos cônjuges. Os problemas do dia a dia de pessoas casadas surgem em resposta a condições econômicas e normas de gênero que repercutem diversamente na vida de homens e mulheres, e, consequentemente, de maridos e esposas. Esses problemas são enquadrados por políticas sociais e leis que criam ou restringem suas oportunidades de acordo com seu sexo/gênero. Em outras palavras, como feministas têm observado por muito tempo, o pessoal é político. O que parece mais emocionalmente carregado e íntimo, mais pessoal, quando pessoas casadas se desentendem – ou quando

---

[1] Ph.D. pela University of South Florida – Departamento de Humanidades e Estudos Culturais – Departamento de Filosofia – brooksadler@usf.edu

[2] Ver Van der Lippe, Tanja, Voorpostel, Marieke, and Hewitt, Belinda "Disagreements among cohabiting and married couples in 22 European countries," Demographic Research, 31 (Dezembro de 2014), pp. 247-274. Britt, Sonya, e Huston, Sandra, "The Role of Money Arguments in Marriage," J Fam Econ Iss 33, 464–476 (2012). Para a relação entre desejo sexual e discórdia conjugal, ver McNulty, J.K., Maxwell, J.A., Meltzer, A.L. et al. "Sex-Differentiated Changes in Sexual Desire Predict Marital Dissatisfaction," Archives of Sexual Behavior 48, 2473-2489 (2019). Para uma análise intercultural a partir de uma perspectiva da psicologia evolutiva, ver Dillon, L.M. et al. "Sources of Marital Conflict in Five Cultures," Evolutionary Psychology 13, no.1 (2015). Para uma introdução a algumas pesquisas que relacionam discórdia conjugal a saúde, ver Parker-Pope, Tara. "Is Marriage Good for Your Health?" The New York Times, April 12, 2010.

elas evitam desentendimentos a fim de manter a paz – é frequentemente o resultado de forças sociais mais amplas. Problemas de casamento entre cônjuges são, além disso, simultaneamente, reflexos de uma situação sociocultural mais ampla. Nesse artigo eu relaciono cinco problemas filosóficos sobre o casamento que aparecem nos debates contemporâneos e os conecto a práticas históricas de casamento nos Estados Unidos. Eu sustento que as questões de significado e justiça que têm preocupado filósofas(os) devem ser abordadas através de um exame contextual da prática do casamento.

Inicialmente entre as questões filosóficas está o problema de definição: O que é o casamento? Qual é o significado de casamento e quais são suas características constitutivas ou necessárias? Não há uma resposta única e correta para essas perguntas. Como prática social, o casamento deve ser entendido, *descritivamente*, no seu contexto histórico e social. Muitas discussões sobre casamento colapsam por serem a-históricas ou falsas para a grande variedade de práticas de casamento atuais. Porém, pelo fato de que práticas sociais mudam ao longo do tempo, o casamento também deve ser entendido *normativamente*; isto é, sempre em progresso, sujeito a transformação social na medida em que as condições da vida humana, bem como os ideais de vida humana, mudam. Portanto, é razoável sugerir modos de reformar o casamento.

A consideração de tais reformas é frequentemente o que desperta interesse em definir o casamento, e entre as mais proeminentes sugestões de reformas têm sido as petições para ampliar o casamento para pessoas historicamente excluídas. Dessa forma, o problema de definição conduz ao problema da extensão: O casamento deve ser estendido para incluir casais do mesmo sexo, mais do que dois cônjuges, ou uniões não-sexuais? Eu sugiro que, para além de preservar o nome – "casamento" – não há nada inerentemente censurável quanto a tais extensões, embora, outra vez, o contexto social importe consideravelmente. Eu irei argumentar (na segunda parte deste artigo) que relações sexuais entre duas partes podem oferecer um valor ético único, mas eu estarei me referindo a esses relacionamentos como "compromissos" ao invés de casamentos, a fim de indicar que eles se afastam tanto das fundações civis do casamento moderno quanto das fundações religiosas. Finalmente, não é a palavra que importa, mas a função que a prática desempenha em nossas vidas, individual e coletivamente.

A terceira área do debate filosófico é o problema da justiça civil: o Estado tem um interesse legítimo em apoiar o casamento? O casamento civil é mantido às custas de cidadãos não casados? No meu ponto de vista, a revisão mais urgente e importante na prática do casamento é a necessidade de remover o suporte estatal. O valor social e a função do casamento já mudaram dramaticamente; é hora da lei e do governo se

atualizarem em relação a essas realidades. A justiça para todos os cidadãos e o futuro da igualdade de gênero pode depender disso. (Eu abordei esse problema em outro lugar e não irei fornecer um argumento para a minha posição aqui. Claire Chambers ofereceu a mais completa explicação sobre o "Estado sem casamento", e eu concordo com muito do seu pensamento.[3])

Sugerir que o Estado desestabeleça o casamento civil – tornando o estatuto conjugal desnecessário para obter direitos e benefícios legais – indica o problema fundacional: O casamento é fundacional para a sociedade civil, como frequentemente alega-se que é? Podemos imaginar uma ordem política que não assume pessoas casadas (e a família nuclear) como base natural para a estrutura estatal ou paradigma pré-político dessa estrutura? Eu penso que nós podemos e devemos imaginá-la, mas eu serei capaz apenas de sinalizar esse caminho aqui. Alguns escritores conservadores têm sustentado que o Estado deve continuar a investir no casamento ou mesmo fortalecer seu apoio para o casamento como instituição por acharem que o declínio do casamento significaria o declínio da sociedade. Eles parecem pensar que sem o casamento sancionado pelo Estado, as pessoas não vão procriar, não vão se preocupar com o bem-estar social das crianças e não serão capazes de desenvolver ligações interpessoais e as virtudes morais vinculadas que são necessárias para a geração de cidadãos que irão manter a sociedade civil. De modo contrário, eu sugiro que em um Estado politicamente liberal a principal responsabilidade do governo é proteger os direitos e promover o bem-estar social dos indivíduos, não dos casais e núcleos familiares. Tal individualismo político é completamente compatível com o desenvolvimento de relações de afeto, de famílias amorosas e estáveis, e comunidades de preferência que oferecem o caminho para o florescimento ético. Separar o casamento do apoio estatal pode permitir formas mais diversas de relacionamento, família e comunidade que verdadeiramente promovem as virtudes morais.

Por fim, há um problema de engenharia social intimamente relacionado ao anterior: O que está em jogo, em última instância, quando imaginamos uma nova abordagem para o casamento ou ao reivindicamos uma visão tradicional do casamento? Quando avançamos em políticas sociais e leis que restringem, alteram ou expandem

---

[3] Para os meus artigos relevantes sobre o assunto, ver Sadler, "Public or Private Good? The Contested Meaning of Marriage," Social Philosophy Today, vol. 26, (2011), pp. 23-28; Sadler, "Marriage: A Matter of Right or of Virtue? Kant and the Contemporary Debate," Journal of Social Philosophy, vol. XLIV, no. 3, (2013), pp. 213-232. Ver também Clare Chambers, "Against Marriage: An Egalitarian Defence of the Marriage-Free State" (Oxford University Press, 2017).

nossas práticas de casamento, nós estamos, efetivamente, construindo a ordem social. Para que o façamos de forma inteligente, nós precisamos ter uma concepção de como as práticas de casamento contribuem para essa ordem social. Na minha visão, muito está em jogo: igualdade de gênero e igualdade racial, bem como liberdade de orientação sexual e liberdade de associação.

Discutir qualquer um desses cinco problemas pode facilmente preencher um livro, então meus argumentos aqui serão necessariamente incompletos, mas há uma importância distinta em ver a inter-relação dos problemas e colocá-los no contexto histórico. Meu artigo está dividido em duas partes. Na primeira parte, eu apresento características fundamentais das práticas de casamento nos Estados Unidos, tecendo através dos cinco problemas mencionados acima. Minha discussão indica que a prática americana do casamento está implicada em injustiças históricas e atuais, o que dá bons motivos para evitá-la. Na segunda parte, eu tento recuperar o que é central, moralmente e pessoalmente, às práticas de casamento contemporâneas, sem depender de tradições religiosas ou sociais, ou de restrições definidas pelo Estado. Eu apresento minha própria visão sobre compromissos análogos ao casamento como um Ideal ético de fraternidade.

I. Práticas de casamento nos Estados Unidos

> "O casamento moderno pode ser entendido apenas à luz de um passado que tende a perpetuá-lo parcialmente"
> -- Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (1949)

Nos Estados Unidos, desde os anos 1990, o problema da definição do casamento, ou a determinação do seu verdadeiro significado, tem sido galvanizado pelo movimento de legalização do casamento de pessoas do mesmo sexo[4]. Defensores(as) do movimento pelo casamento lésbico e gay argumentam que o sexo dos cônjuges é irrelevante para o casamento, que o casamento não é fundamentalmente heterossexual, nem necessariamente vinculado a procriação. Defensores(as) do casamento entre pessoas do mesmo sexo enfatizam o casamento como uma afirmação pública de amor e compromisso e como um importante direito legal que consolida famílias gays e lésbicas.

[4] Em *Obergefell v. Hodges*, a Suprema Corte dos Estados Unidos tornou legal o casamento entre pessoas do mesmo sexo em 2015. Eu avaliei a opinião da Corte em Sadler, "Getting (Un-)Hitched: Marriage and Civil Society," Radical Philosophy Review, vol. 22, no. 2, 2019.

Como uma maior aceitação social da homossexualidade começou no fim do século XX, defensores do casamento entre pessoas do mesmo sexo foram empoderadas a argumentar que é injusto excluir parceiros do mesmo sexo de direitos e benefícios legais conferidos pelo casamento.

Opositores do casamento entre pessoas do mesmo sexo insistem que o casamento é necessariamente heterossexual e essencialmente relacionado a procriação. Esses opositores foram, às vezes, explícitos em suas denúncias contra a homossexualidade. Porém, às vezes eles declaram respeitar o amor entre pessoas do mesmo sexo, até mesmo defendendo seus direitos a formar uniões civis, embora sustentem que eles não se qualifiquem para participar das instituições sacrossantas do casamento.

Essa discordância fundamental entre defensores e opositores do casamento entre pessoas do mesmo sexo destaca seu apreço comum pela instituição do casamento, bem como exerce uma pressão para determinar quem está certo sobre o que o casamento realmente é ou deveria ser. Parece que, a fim de determinar se o casamento pode ser propriamente estendido a pessoas do mesmo sexo, nós devemos ter estabelecido a compreensão sobre o que o casamento é, como ele é definido, ou quais são suas características essenciais. Portanto, o problema de definição parece estar totalmente conectado ao problema de extensão: O casamento pode ser estendido a pessoas do mesmo sexo? O casamento é necessariamente diádico - somente entre duas pessoas - ou pode ser estendido para mais de dois cônjuges? O casamento pode incluir pessoas que não têm ligações românticas ou sexuais, como irmãos, ou amigos que compartilham uma propriedade, ou vizinhos que concordam em dividir os cuidados dos filhos um do outro?[5]

Nos Estados Unidos os debates públicos em torno do casamento entre pessoas do mesmo sexo têm frequentemente tentado resolver o problema de definição através da

---

[5] Essas questões têm sido com frequência colocadas como um "argumento da ladeira escorregadia": Se nós estendermos o casamento a casais do mesmo sexo, em breve nós teremos que estender a grupos de adultos, ou a pessoas que não participam de relações amorosas (como irmãos, por exemplo), ou pessoas que gostariam de se casar com seus cães. Como vou sugerir, tais preocupações quanto a essas situações escorregadias surgem apenas quando pensamos no casamento como a-histórico e descontextualizado. Na realidade, a pressão para estender o casamento dessas formas é mínima, e quando elas de fato aparecem, são incitadas por sérias preocupações sobre o acesso a benefícios legais e bens sociais que devem ser levadas a sério, mas que são melhor abordadas através de reformas legais alternativas.

referência à tradição. Consequentemente, muitos oponentes do casamento entre pessoas do mesmo sexo defenderam o que eles chamam de visão "tradicional" do casamento como uma união entre um homem e uma mulher. Quando o Congresso dos Estados Unidos passou a Lei de Defesa do Matrimônio (DOMA) em 1996, pareceu absolutamente claro para a maioria dos parlamentares, e para o público em geral, que o casamento era entre um homem e uma mulher. No mínimo, a passagem dessa lei, ao invés de silenciar aqueles que divergiam da tradição, possivelmente alimentou o debate sobre uma instituição que muitas pessoas nunca haviam questionado[6]. Apesar da prevalência do divórcio (o que pode ser interpretado como indicativo generalizado de divergência em relação à tradição do casamento), a maioria das pessoas enxerga o problema do casamento nos termos de falha pessoal: eles escolheram a pessoa errada, eles não tinham maturidade necessária, ou eles se desiludiram no amor. A maioria das pessoas não enxerga que o casamento falhou como uma instituição que satisfaz as necessidades da população em uma sociedade dramaticamente transformada por direitos de mulheres, direitos civis, mudanças econômicas e tecnologia médica, incluindo contracepção confiável e aborto legal.

Certamente, a visão tradicional do casamento foi a única aceita pela maioria das pessoas até então: dentro do contexto americano a forma mais comum de casamento, a única consagrada pela lei, pela política pública, pela religião, pelas normas sociais e pelas inúmeras representações na mídia era tanto heterossexual quanto diádica. Porém, a defesa do casamento tradicional era sobre muito mais do que uma definição; era sobre uma forma de vida que foi, sem dúvida, nostálgica para muitos parlamentares nos anos 1990. Eles fazem parte da geração "baby-boom"; após a Segunda Guerra Mundial, seus próprios pais foram os notórios responsáveis por reinstaurar efetivamente os papéis de gênero do século XIX.[7] A defesa do casamento tradicional foi, na verdade, uma defesa de

---

[6] Até 2004, a maioria dos norte-americanos (60%) se opunham ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em 2019, os números se inverteram, com 61% dos norte-americanos apoiando o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Ver "Attitudes on Same Sex Marriage", estudo realizado pelo Pew Research Center (May 14, 2019).

[7] Para pegar um exemplo, o presidente Bill Clinton tinha 50 anos de idade em 1996 quando assinou a DOMA como lei. Não é coincidência que, ao mesmo tempo, ele estava envolvido em um caso extraconjugal com uma estagiária da Casa Branca. O escândalo resultante foi emblemático da crise geral sobre os chamados "valores familiares". Políticos de meia-idade nos anos 1990 cresceram com ideais de vida familiar refletidos em programas de TV populares como "Papai sabe tudo" (1954-1960) e "Foi sem querer" (1957-1963), que retratavam famílias nucleares

uma ordem econômica e social na qual maridos são os principais provedores de sustento da família, cuja função é fornecer suporte financeiro para suas esposas e filhos(as),e no qual as esposas são responsáveis pelo trabalho reprodutivo e doméstico, pelo cuidado e pela criação das crianças. Essas funções têm sido de importância crucial não apenas nas vidas dos indivíduos, que enquadram suas aspirações pessoais e identidades em volta deles, mas na construção do sistema político e econômico ampliado dos Estados Unidos.

É importante reconhecer que a defesa do casamento tradicional, enquadrado como resistência ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, sempre foi sobre algo mais do que orientação sexual[8]. O casamento está envolvido na estrutura familiar, na divisão do trabalho, no lugar da mulher na sociedade, no bem-estar social das crianças, e em uma série de "tradições" sociais vinculadas que têm sido construídas

heteronormativas, patriarcais e brancas, organizadas em torno dos papéis de homem provedor e da mulher dona de casa que haviam sido ideais dominantes no século XIX.

[8] Na medida em que o debate público em torno do casamento entre pessoas do mesmo sexo avançou, inclusive alguns líderes religiosos e organizações que haviam se oposto a ele mudaram seu posicionamento, acreditando que seria melhor permitir companheiros do mesmo sexo se casarem e assim sustentar o casamento como uma instituição social normativa ao invés de arriscar alienar um grande número de pessoas dessa instituição. Um exemplo de mudança de posição de líderes religiosos é oferecido por Paige Cockburn, "SSM: These religious leaders are putting dogma aside to support same-sex marriage," ABC News (6 de setembro de 2017).

concomitantemente.[9] Porém, no final do século XX, a taxa de divórcio estava aumentando; mais e mais mulheres vinham tendo filhos fora do casamento, às vezes por escolha; a taxa de natalidade estava caindo; a convivência entre pessoas não casadas morando juntas era cada vez mais comum; e toda uma indústria do casamento, conselheiros e terapeutas, têm surgido para confrontar a realidade do generalizado desacordo conjugal[10]. Para os defensores do casamento tradicional, todos esses eram sinais preocupantes de uma instituição em declínio. Porém, o esforço em reabilitar o casamento tradicional na vida americana através da *definição* de casamento como uma união entre um homem e uma mulher parece uma resposta equivocada à crise percebida: os americanos não estavam confusos sobre a natureza heterossexual ou diádica do casamento; eles estavam rejeitando cada vez mais os limites de uma prática que estava se tornando ultrapassada. A contracepção e o aborto legal havia tornado o sexo fora do casamento menos perigoso para mulheres. A chamada revolução sexual e a nova pornografia tornaram o sexo uma atividade mais recreativa do que de procriação. O acesso das mulheres ao ensino superior implicava elegibilidade para melhores empregos, e a entrada de mulheres na força de trabalho remunerada significava que as mulheres não precisavam estritamente de suporte financeiro masculino. Depois da decisão da Suprema Corte no caso *Levy*

---

[9] Muitas dessas tradições compõem as experiências diárias das famílias e sua representação pública na mídia e em eventos sociais. Estou pensando coisas como mulheres decorarem suas casas para as festas de final de ano e mães donas de casa fazendo biscoitos. Ver tais tradições como expressões de ideais generificados mais abrangentes de nação, é possível olhar para as Primeiras-Damas americanas, das quais se esperava que mostrassem sua seleção de decoração de Natal para a Casa Branca, servindo de exemplo para todas as mulheres americanas de seu investimento na vida doméstica. Em 1992, enquanto Bill Clinton conduzia sua primeira campanha presidencial, Hillary Rodhan Clinton observou "Eu poderia ter ficado em casa e feito biscoitos e tomado chá, mas o que eu decidi fazer foi cumprir minha profissão [como advogada]". A observação gerou uma reação pública tremenda pelo desafio que fazia a mulheres como donas de casa (ver Amy Chozick, "Hillary Clinton and the Return of the (Unbaked) Cookies," *New York Times,* 5 de Novembro de 2016.) As pequenas tradições diárias de pais que estavam presentes na vida de seus filhos apenas esporadicamente, por exemplo para assisti-los praticando esportes, são também replicadas em palco nacional, na medida em que os presidentes faziam o cerimonial da Liga Principal de Baseball quase todo ano desde 1910. Tais tradições multifacetadas perpetuaram associações entre masculinidade e autoridade, entre feminilidade, deferência e domesticidade, as quais continuam a moldar experiências em salas de aulas, salas de estar e na cama.

[10] Para uma visão geral dessas mudanças sociais, ver Stephanie Coontz, *Marriage: A History* (Viking Press, 2005).

contra Louisiana (1968), o qual tornou ilegal a discriminação de crianças baseada no estado civil de seus pais, os estigmas e as desvantagens ligadas a crianças "ilegítimas" começaram a desaparecer. O casamento simplesmente não satisfazia as mesmas funções econômicas e sociais que um dia satisfez. A perspectiva sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo forneceu uma desculpa para reinvestir politicamente no casamento, ao passo que se criava a culpabilização de lésbicas e gays como se eles fossem a principal ameaça à instituição[11], a qual, na verdade, estava sendo desafiada por desertores heterossexuais.

A defesa do casamento tradicional nos anos 1980 e 1990 também estava discursivamente conectada a outras tendências sociais nos Estados Unidos: o crescimento do conservadorismo cristão, o qual monopolizou o discurso público sobre "valores familiares", e debates de caráter racial sobre programas governamentais de bem-estar social, especialmente o apoio para mães solteiras. Defender o casamento tradicional, portanto, não foi meramente rejeitar o casamento entre pessoas do mesmo sexo: foi insistir na primazia de um núcleo familiar e de uma religião patriarcal, bem como renunciar o papel do governo em garantir o bem-estar dos cidadãos que não se conformam. Entre os não conformados estavam muitas famílias e mulheres afro-americanas, cuja complexa posição social e econômica tornava mais difícil para elas organizar suas vidas de acordo com o padrão tradicional: casadas, núcleo familiar, marido como provedor, mulher como dona de casa. Portanto, a insistência em reforçar a visão tradicional do casamento tem estado sempre em tensão com as realidades de muitos americanos negros[12].

---

[11] Cheshire Calhoun elabora sobre a forma como identidades gays e lésbicas foram culpabilizadas para os excessos e fracassos das normas heterossexuais em Feminism, the Family, and the Politics of the Closet (Oxford University Press, 2000, capítulo 6, pp. 132-160).

[12] Um exemplo notável pode ser encontrado no discurso proferido pelo candidato a vice-presidente pelo partido republicano Dan Quayle em 1992, o qual causou controvérsia quando criticou a personagem principal em um seriado de comédia chamado "Murphy Brown "Murphy Brown" (1988-1998). Quayle condenou a decisão da personagem de ter um filho fora do casamento, dizendo "Não ajuda quando um programa de TV em horário nobre retrata Murphy Brown, uma personagem que supostamente representa a mulher profissional, inteligente e bem paga, zombando da importância dos pais ao ter um filho sozinha e chamando isso de apenas mais uma escolha de vida". A resposta do público à depreciação de Quayle a mães solteiras eclipsou completamente o assunto principal do seu discurso, que foi uma resposta aos protestos raciais em Los Angeles. Quayle sugeriu que pessoas negras seriam responsáveis por sua própria pobreza devido a um "caráter assistencialista"" e ao "desmonte da estrutura familiar". O discurso pode ser

Mesmo agora, a visão tradicional é muitas vezes veiculada como expressando *a* verdade central sobre o casamento e a família. Aqui está um exemplo atual. Na sua republicação em 2020 de um pequeno livro de 2012 intitulado *O que é o casamento?*, Girgis, Anderson e George defendem o casamento como limitado a um homem e uma mulher. Eles escrevem: "Há uma forma distinta de união pessoal e modo de vida correspondente, historicamente chamada casamento, na qual as características fundamentais não dependem das preferências de indivíduos ou culturas."[13]

Como muitas defesas do casamento tradicional, a afirmação de sua universalidade, de sua independência de preferência individual e diferença cultural, é simplesmente falsa. Evidências antropológicas, históricas e contemporâneas nos fornecem uma grande variedade de tipos de práticas de casamento – incluindo casamentos polígamos, entre pessoas do mesmo sexo e arranjados –, bem como práticas divergentes de criação de filhos, arranjos habitacionais, estruturas familiares e práticas sexuais, isto é, vários "modos de vida". É importante ressaltar que, mesmo com um foco circunscrito no contexto americano, a visão tradicional que vem sendo defendida é *erroneamente retratada*: Se o casamento tradicional é heterossexual e diádico, também é patriarcal e racista; no entanto, esses aspectos da tradição foram convenientemente ignorados (ou desonestamente evitados) pelos defensores do casamento tradicional.

Defensores da visão tradicional, de acordo com os quais o casamento é a "união" de um homem e uma mulher, falham em reconhecer que o significado histórico de "união" é a subordinação de uma mulher a um homem. Quando o marido e a mulher são "unidos" pelo casamento, a esposa perde sua identidade legal independente, ao mesmo tempo que a autoridade legal do marido é estendida de forma a "cobrir" a dela. Uma "união" de um homem e uma mulher pode soar espiritualmente, eroticamente ou emocionalmente transcendente aos nossos ouvidos hoje, porém, tais associações são anacrônicas[14]. Na

---

encontrado online em Voices of Democracy: The U.S. Oratory Project (http://voicesofdemocracy.umd.edu/quayle-murphy-brown-speech-text/). Ver também Gillian Brockwell, "How 'Murphy Brown' Became a Target for Dan Quayle's Moralizing," Washington Post, 27 de setembro de 2018.

[13] Ver por exemplo Ralph Richard Banks, Is Marriage for White People? (Plume/Penguin, 2012).

[14] Os defensores da visão conjugal de matrimônio oferecem uma descrição teleológica do sexo biológico e da sexualidade de acordo com a qual a "união" de marido e mulher consiste no potencial procriativo do ato sexual: homem e mulher se tornam "um" através do ato do sexo que pode produzir uma criança. Já que pessoas fazem sexo procriativo fora do casamento, a visão conjugal precisa fazer um argumento mais aprofundado para mostrar que existe uma conexão necessária entre casamento e procriação.

verdade, "união" é, na melhor das hipóteses, um eufemismo que obscureceu um sistema sociopolítico projetado para apagar a participação das mulheres na vida pública. As leis de *coverture*[15] significavam que mulheres casadas estariam completamente sujeitas à autoridade de seus maridos (e, normalmente, antes do casamento, a de seus pais). Nos séculos XVIII e XIX, ao se casar, uma mulher perdia todos os seus direitos de propriedade, de renda e sobre seus filhos, junto com uma série de outras restrições legais. No casamento, uma mulher recebe o nome de seu marido porque ela não tinha mais uma identidade legal própria. (A maioria das mulheres americanas hoje ainda recebe o nome de seu marido quando elas se casam, nunca entendendo – ou questionando – a razão dessa tradição.) Alguns escritores do século XIX viram o quão subjugadas as mulheres eram em seus casamentos, comparando o *status* legal de uma mulher casada com o de um escravo[16]. Porém, nos Estados Unidos, escravos foram proibidos de se casar, o que significa que o casamento também funcionou para manter a supremacia branca – já que importantes direitos e benefícios legais, especialmente aqueles relacionados a custódia dos filhos, taxação e herança, foram relacionados ao estado civil . Afro-americanas(os) têm sentido os efeitos dessas privações e rupturas iniciais da vida familiar normativa há gerações. Leis antimiscigenação, que proíbem pessoas brancas de se casarem com pessoas não brancas, solidificaram ainda mais o casamento como uma prática racista até 1967, quando tais leis foram consideradas inconstitucionais pela Suprema Corte[17]. Entretanto, os últimos resquícios de leis de *coverture* não foram revogados até a década de 1990, justamente quando o debate sobre o casamento de pessoas do mesmo sexo ressurgia[18]. As leis patriarcais e racistas no coração do casamento moderno podem já ser

---

[15] N.T.: *Coverture* é um conceito legal anglo-americano que definia o status de subordinação legal da mulher durante o casamento.

[16] Ver Margaret Fuller, Woman in the Nineteenth Century em The Portable Margaret Fuller, editado por Mary Kelley, New York, NY: Penguin Books, 1994 [1845]; e John Stuart Mill, The Subjection of Women. Cambridge, MA: MIT Press, 1970 [1869].

[17] Ver SCOTUS, *Loving v. Virginia* (1967). É importante notar que leis anti-miscigenação não foram criadas para evitar o casamento interracial em si, mas apenas para proibir pessoas brancas de se casarem fora de sua própria raça.

[18] No entanto, Allison Anna Tait argumenta que o aparato conceitual das leis de *coverture* ainda estão presentes na linguagem de Obergefell *versus* Hodges. Ver "The Return of Coverture," Michigan Law Review, vol. 114, Janeiro 2016, pp. 99-109.

história, mas essa é uma história *recente*[19]. Essa história está presente e viva nos relacionamentos, valores e perspectivas econômicas de milhões de pessoas.

Se o casamento tradicional for identificado corretamente como a versão historicamente central do casamento praticado nos Estados Unidos, é importante ver como isso aconteceu. Em outras palavras, o problema da definição não pode ser tratado como resultante de um vácuo histórico. A tradição foi gerada por 1) ideologia política sexista, 2) lei patriarcal, 3) capitalismo, 4) essencialismo de gênero, 5) racismo e 6) heterossexismo[20]. Hoje, nós enfrentamos os persistentes efeitos econômicos e sociais dessas influências. De acordo com (1) ideologia política sexista, apenas homens podem participar na esfera pública da política, do comércio, da ciência, da educação etc. O principal papel da mulher era na esfera privada da casa, na qual sua contribuição para a ordem social era limitada à criação de futuros cidadãos[21]. De acordo com (2) lei patriarcal, a identidade legal da mulher era "coberta" pelo seu marido; como consequência, ela não poderia ter sua própria propriedade, ter a custódia de seus filhos, realizar pedido de divórcio, assinar um contrato legal, votar, ou representar a si mesma em qualquer questão pública ou legal. As restrições ligadas à participação da mulher na vida pública, bem como uma grave censura social pelo sexo extraconjugal, significam que o casamento foi compulsório para a maioria das mulheres, as quais tiveram poucas opções, se é que alguma, para se sustentar financeira ou socialmente fora do casamento. De acordo com (3) capitalismo, trabalhos não remunerados de mulheres em casa e trabalhos mal pagos no mercado de trabalho serviram para aumentar o lucro para os homens; a mulher

---

[19] Até a aprovação da lei de Igualdade de Oportunidade de Crédito em 1974, mulheres precisavam que um homem co-assinasse empréstimos de banco, hipotecas e cartões de crédito, uma prática que reforçou a necessidade das mulheres de casar para assegurar recursos financeiros. Leis que permitiam estupro marital não foram revogadas em todos os 50 estados até 1990.

[20] O sexto fator, heterossexismo/homofobia, traz uma série de complicações para a discussão. A tradição norte-americana do casamento heterossexual é anterior ao advento do conceito moderno de orientação sexual, tornando a relação entre a prática histórica do casamento e de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo mais difícil de mapear. Não é menos importante sermos claros quanto a isso, mas essa questão vai além do escopo deste artigo. Certamente o heterossexismo/homofobia contribuíram para os argumentos em defesa do casamento "tradicional" no final do século XX e no início do XXI.

[21] Para uma discussão dessa perspectiva, ver Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton University Press, 1979); Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford University Press, 1988); Sadler, "Love and Marriage," em *The Routledge Handbook of Love in Philosophy* (New York, NY: Routledge, 2019, pp. 141-156).

constituía uma classe explorada[22]. Segundo (4) essencialismo de gênero, homens e mulheres têm fundamentalmente naturezas diferentes (como determinado pela biologia, ou por Deus, ou por ambos), o que exige que eles ocupem diferentes esferas da vida: a mulher deve ficar em casa e criar a família, e o homem deve participar do mundo público, onde o uso da razão é necessário para conduzir os interesses dos homens e da sociedade. De acordo com (5) racismo, o casamento foi um mecanismo para preservar a supremacia branca através da proibição de brancos terem relações amorosas, famílias, ou filhos legítimos com pessoas não brancas. E, segundo (6) heterossexismo, o casamento civil tem servido para limitar e controlar a sexualidade, frequentemente como disfarce de preceitos religiosos contra a homossexualidade. Essas seis vertentes históricas são mutuamente reforçadas.

Provavelmente, a raiz do problema seja (4) essencialismo de gênero. Isso explicaria por que Anderson e George, em seu artigo de 2020[23], em que condenam o casamento entre pessoas do mesmo sexo, conseguiram evitar dizer qualquer coisa em particular contra a homossexualidade ou famílias lésbicas e gays. Ao invés disso, seu alvo é a própria ideia de que "identidade de gênero" pode ser separada da biologia. Eles escreveram,

> "Há uma lógica aqui. Se não podemos ver o propósito de nossa corporeidade sexual onde mais importa – no casamento –, questionaremos se ela importa em absoluto, por isso o impulso para ver o gênero como "fluido" e "existindo ao longo de um espectro" de opções não binárias."[24]

Girgis, Anderson e Georges, portanto, defendem não apenas a visão tradicional do casamento – entre um homem e uma mulher – mas uma posição ainda mais

---

[22] Muitos sindicatos trabalhistas negaram a entrada de mulheres. Emma Goldman se destaca tanto como defensora dos direitos dos trabalhadores quanto como uma feminista anti-casamento. Ver *Anarchism and Other Essays* (New York, NY: Dover Publications, 1969 [originalmente publicado em 1914]).

[23] Esse ensaio apareceu originalmente no *USA Today* em 1º de janeiro de 2020. Se configura no posfácio para o livro em coautoria com Sherif Girgis (2020).

[24] In Girgis, *et al*, op cit., p. 112

conservadora que eles chamam de casamento "conjugal"[25]. A visão conjugal sustenta que o casamento deve ser apenas entre um homem e uma mulher porque ele é "inerentemente ordenado à procriação"[26]. O casamento, na visão deles, não pode ser propriamente um relacionamento entre pessoas do mesmo sexo porque suas tentativas de união corporal através do sexo não podem ser completas, uma vez que eles não "se coordenam para um fim biológico comum", a produção de um filho[27]. De acordo com a perspectiva conjugal, o amor é uma razão insuficiente para o casamento. Nessa perspectiva, o apoio do Estado ao casamento não deve ser baseado na maneira como os relacionamentos amorosos são fundamentais para o crescimento pessoal, nem na necessidade de estabilizar o núcleo familiar ou fornecer cuidados a crianças (o que casamentos lésbicos e gays podem fazer tão bem quanto casamentos tradicionais). O que esses defensores da visão conjugal sustentam é que o Estado deve apoiar é a ligação entre sexo biológico, procriação e vida familiar. Como suas observações deixam claro, o ponto é sustentar os papéis binários de gênero de marido e mulher, os quais (eles afirmam) são naturalmente justificados pela diferença biológica entre homem e mulher[28].

Alguns defensores modernos da visão tradicional do casamento ficam satisfeitos em aceitar ideologias políticas sexistas, valores patriarcais, ganhos capitalistas para os homens, heterossexismo e essencialismo de gênero – às vezes abertamente, às vezes de

---

[25] Ostensivamente, a visão conjugal é defendida sem referência a teologia e sem a oposição à homossexualidade. Isso não apenas parece desonesto como se configura em uma abordagem do argumento que é a-histórica – recusando-se a reconhecer as realidades históricas (sexismo, misoginia e homofobia) que contribuem para a visão que eles apoiam.

[26] Girgis, *et al*, op cit., p. 6.

[27] Girgis, *et al*, op cit., pp. 25-26.

[28] Outra defesa da visão conjugal pode ser encontrada em John Finnis, "Marriage: A Basic and Exigent Good," *The Monist* 91, no. 3 & 4 (2008, pp. 388-406). (Para uma resposta a Finnis, ver Sadler, "Public or Private Good? The Contested Meaning of Marriage," *Social Philosophy Today*, vol. 26, 2011, pp. 23-38.) Embora Girgis *et al* se refiram àqueles que não aceitam a visão conjugal como "revisionistas", a própria visão dos autores resultaria em revisões significativas da prática do casamento atual nos Estados Unidos, incluindo a abolição do casamento entre pessoas do mesmo sexo, o fim da lei do divórcio sem culpabilidade, e talvez limitações a métodos contraceptivos e abortos, entre outras coisas.

forma velada[29]. Muitos defensores do casamento tradicional são simplesmente ignorantes sobre os fundamentos históricos que criaram essa visão de casamento e seu longo legado. Ao invés dessa visão, eles veem essa continuação como uma questão de escolha individual: mulheres escolhem focar na família e nas crianças, enquanto homens escolhem focar no trabalho, na carreira, na política e em questões de interesse público. Há uma maneira generalizada na forma como essas "escolhas" têm sido construídas pela lei, pela política social e por fatores econômicos. A "união" de um homem e de uma mulher que outrora tornava as mulheres sujeitas a seus maridos têm, historicamente, tornado as mulheres cidadãs de segunda classe. Destinadas à esfera doméstica por séculos, mulheres foram proibidas de participar da criação e desenvolvimento de instituições americanas fundamentais[30]. Gradualmente libertadas pela lei desse *status*

---

[29] O problema do racismo, número 5 na minha lista, não aparece com frequência no debate público sobre o casamento. Girgis, *et al*. *op cit.,* ecoam esse ponto de vista na insistência de que homens e mulheres "trazem capacidades diferentes" ao cuidado e sustento de crianças (p. 38). Hoje ainda existem algumas pessoas que defendem que homens devem ser os chefes de família, requerendo a deferência, quando não a obediência, feminina. Em 2020, Amy Coney Barrett, candidata do Presidente Trump à Suprema Corte, foi confirmada pelo Senado, ascendendo a um dos cargos governamentais de maior poder nos Estados Unidos. Ela integra a seita católica "People of Praise", que afirma explicitamente que mulheres devem ser subservientes aos homens; ela se vê como uma "aia" nessa organização, que reserva os cargos de maior liderança para homens. (Ver Brown, Emma, *et al*, "Amy Coney Barrett served as a 'handmaid' in Christian group People of Praise," *Washington Post*, 6 de outubro de 2020.) Finnis alega que a perda do "salário familiar", um salário dado ao homem pela pressuposição de que eles eram responsáveis pelo sustento financeiro de suas esposas e filhos, seria uma perda para a sociedade. Finnis não vê ou não se importa que o salário familiar significava que mulheres trabalhadoras recebiam menos e não eram compensadas o suficiente para sustentar seus próprios filhos, mesmo quando eram viúvas.

[30]Uma revisão seletiva do avanço das mulheres pode ser instrutiva: Mulheres nos E.U.A. receberam o direito ao voto em 1920. O direito de mulheres não casadas de ter acesso ao contraceptivo oral foi concedido apenas em 1972 com julgamento da Suprema Corte em *Baird v. Eisenstadt*, sete anos depois de mulheres casadas *(Griswold v. Connecticut,* 1965). O direito de mulheres servirem em júris não havia sido assegurado em todos os estados até os anos 1970. O aborto legal, banido no final do século XIX, não foi reinstaurado até 1973, com *Roe v. Wade*. O direito de mulheres não casadas de conduzir transações financeiras em seu próprio nome veio ainda mais tarde, em 1974. Em 2021, mulheres totalizam em torno de 27% do congresso dos E.U.A. Apenas 44 mulheres foram governadoras *em toda a história* dos Estados Unidos (em apenas 30 estados). Esses poucos fatos atestam o progresso vagaroso das mulheres e a

secundário no século XX, as mulheres ainda não tiveram sucesso em reconstruir as instituições americanas para servir a seus interesses legítimos. O trabalho não remunerado da mulher em casa, junto com o trabalho mal pago da mulher no mercado de trabalho e a escassez de políticas sociais destinadas a apoiar mulheres que trabalham[31], têm sido os principais mecanismos pelos quais os homens têm acumulado capital econômico, político e social. No melhor dos cenários, as mulheres levarão mais de cem a duzentos anos para alcançá-los[32]. Enquanto o casamento continuar a promover a atual divisão de trabalho baseada no sexo, os homens não se beneficiarão totalmente com o trabalho moralmente edificante da paternidade (e dos cuidados com os idosos) e as mulheres não se beneficiarão totalmente do trabalho social e politicamente edificante de criar cultura em todas as suas formas: arte, ciência, tecnologia, educação, esportes, negócios e governança. O que muitos defensores do casamento tradicional falham em ver é que a entrada da mulher no mercado de trabalho não diminuiu significativamente seus papéis como mães e donas de casa. O casamento colabora com normas de gênero que mantêm as mulheres trabalhando horas extras, tanto em trabalhos remunerados quanto em não remunerados, embora os homens não tenham dado o passo seguinte de investir no lar ou nos filhos. A divisão do trabalho ainda não foi reequilibrada; a mudança cultural está incompleta.

As bases históricas do casamento tradicional também são amplamente ignoradas até mesmo por defensores do casamento entre pessoas do mesmo sexo, que, em sua ânsia de permitir o acesso de parceiros gays e lésbicas a esta importante instituição social, estão dispostos a ignorar sua história sexista e racista[33]. Por exemplo, em sua decisão de 2015 de apoio ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, a Suprema Corte dos Estados Unidos ignorou consideravelmente a história preocupante do casamento. Em vez disso, o Tribunal concentrou-se no valor pessoal do casamento para os cônjuges e na

---

persistente sub-representação no governo. Uma notícia boa: em 2021, Kamala Harris se tornou a primeira mulher Vice-presidente dos E.U.A.

[31]Por exemplo, os E.U.A. não têm garantia de licença maternidade ou licença maternidade paga. Sem sistema de saúde universal, mulheres e crianças norte-americanas são especialmente vulneráveis.

[32] Em 2018, o Fórum Econômico Mundial estimou que levaria 108 anos para fechar a lacuna de gênero entre homens e mulheres e mais de 200 anos para chegar à paridade econômica de gênero. O "Global Gender Gap Report" analisa empoderamento político, medidas econômicas, educação, saúde e sobrevivência. Ver:
http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2018/key-findings/

[33] Calhoun, *op cit.,* é uma exceção.

centralidade do casamento para a sociedade civil. Entre outras coisas, a Corte exaltou o casamento como contribuição da autonomia individual, ignorando as leis de *Coverture* que aniquilaram a autonomia de mulheres casadas e negligenciando a atual realidade socioeconômica que ainda torna muitas mulheres dependentes de seus maridos. Ao ignorar o fato de que o casamento tradicional foi estabelecido em termos abertamente patriarcais e racistas, a Corte falha em considerar os meios pelos quais a tradição tem feito o racismo e o sexismo (não apenas o casamento) centrais para a sociedade civil[34].

O que apoiadores(as) do casamento entre pessoas do mesmo sexo corretamente percebem é que o status de casado(a) confere não apenas aceitabilidade social, mas acesso a direitos e benefícios importantes[35]. Entre os direitos legais e benefícios garantidos para pessoas casadas estão os direitos de propriedades herdadas de um cônjuge sem taxação, o direito à custódia de crianças criadas conjuntamente, o direito a visitação em hospitais e prisões, direitos de imigração, para citar alguns. Para muitos, o casamento fornece acesso a cuidados de saúde acessíveis através da apólice de seguro de saúde do cônjuge. Por motivos relativos a direitos legais e benefícios, estender o casamento a pessoas do mesmo sexo obviamente contribui para uma maior justiça social: mais pessoas têm suas necessidades básicas atendidas e não são discriminadas com base em um critério arbitrário – a orientação sexual. Portanto, a defesa do casamento conjugal ou casamento tradicional, ao excluir pessoas gays e lésbicas, nega injustamente a essas pessoas o acesso a importantes bens públicos[36]. (É claro que os tradicionalistas e os conjugalistas afirmam que, se esse é o preço, ele deve ser pago para sustentar o bem maior do casamento tradicional.).

Embora eu acredite que a exclusão de pessoas do mesmo sexo do casamento é injusta, sua inclusão parece pressionar o problema da extensão de um modo diferente: se gays e lésbicas são excluídos injustamente de direitos legais e benefícios importantes conferidos pelo casamento, então não são todas as pessoas solteiras tratadas injustamente? Em outras palavras, se casais do mesmo sexo devem ser incluídos para ter acesso a direitos e benefícios conferidos pelo casamento, por que os outros também não

---

[34] Desenvolvo esse argumento em Sadler, “Getting (Un-)Hitched. . .” (2019), *op cit*.

[35] O primeiro (aceitabilidade social) é em parte uma função do segundo (direitos legais); aqueles que se movimentam mais facilmente pelas instituições sociais por seu *status* civil são percebidos como legítimos, adequados e bem-vindos.

[36] Calhoun (2000, *op cit.*) argumenta que, mais fundamentalmente, a negação do casamento para gays e lésbicas perpetua uma ordem simbólica na qual estes são declarados "fora-da-lei" que são inadequados à verdadeira cidadania e à criação da cultura.

devem ser incluídos? O problema da extensão agora se mistura com o problema da justiça civil. Por que essa forma de relacionamento específica – uma união sexual diádica – deve ser mantida às custas do bem-estar de outros cidadãos? Uma resposta comum a essas questões é ver o casamento entre pessoas de mesmo sexo como o primeiro passo em uma ladeira escorregadia e problemática, pela qual o casamento pode vir a significar qualquer coisa: Poligamia! Casar-se com um cachorro! Eu penso que é certo imaginar que o casamento poderia, em teoria, vir a significar qualquer coisa. Mas isso só parece um caminho perigoso se tratarmos o casamento como a-histórico, como uma questão de definição, ao invés de uma prática social, a qual está sujeita à transformação social. O que é o casamento, o que ele significa, quem ele inclui, quem ele exclui e como ele é praticado são questões extremamente variáveis de acordo com o contexto social e histórico. As práticas sociais não evoluem de maneira completamente aleatória – nós não deslizamos, simplesmente, ladeira abaixo. Práticas sociais evoluem em resposta a fatores sociais complexos, e não há razão generalizada ou convincente para que as pessoas queiram casar-se com seus cachorros. A menos que a prática de ter um animal de estimação tenha mudado radicalmente, é difícil ver uma razão para as pessoas começarem a associar o casamento a seus animais de estimação. Porém, nós *podemos* ver por que as pessoas começaram a pensar no casamento heterossexual diádico apenas como *um* meio de levar uma vida eticamente valiosa, economicamente bem-sucedida, pessoalmente gratificante e socialmente responsável. À medida que os direitos das mulheres e as perspectivas econômicas têm mudado, também têm mudado os tipos de relacionamentos humanos, de arranjos familiares, e práticas de cuidados de crianças que as pessoas implementam para construir vidas boas. O Estado deve corresponder a esse desenvolvimento na mesma proporção no modo como aloca recursos e determina direitos legais. O estado civil não é mais suficiente – nunca foi, na verdade – para conhecer as necessidades dos (as) cidadãos (ãs).

A recusa do Estado em olhar além do casamento para apoiar os interesses legítimos que pessoas não casadas têm é cada vez mais problemática. Muitas pessoas não são casadas, seja por escolha ou devido à morte de um cônjuge, por divórcio, ou por outra infeliz circunstância. Muitas pessoas precisam do apoio social do tipo que o Estado confere agora apenas a pessoas casadas. Está na hora do casamento evoluir. Está na hora do Estado tomar medidas para separar o estado civil dos interesses legítimos dos cidadãos no bem-estar dos filhos, propriedade, herança, tributação, imigração e muito mais. De fato, essa transformação já começou, uma vez que muitas das questões tratadas pelo casamento são agora tratadas por meio de acordos de guarda de filhos, contratos

pré-nupciais, procuração, etc. O que os tradicionalistas lamentam como o declínio da civilização ocidental nós podemos, em vez disso, abraçar como a vanguarda da igualdade genuína e da liberdade política. Ao repensar a fundação do Estado em termos de direitos iguais para todos os cidadãos, independentemente de seu estado civil, nós podemos começar a abordar o problema da engenharia social; nós podemos começar a pensar mais claramente sobre quais tipos de relacionamento são realmente válidos e achar a melhor forma de encorajá-los.

II. Uma revisão igualitária: o compromisso como um Ideal ético de amizade

"Nós devemos ter unidades antes de ter uma união."
Margaret Fuller, Mulheres no Século XIX (1845)

Em resumo, a visão que eu defini enxerga o casamento americano como uma prática histórica, aberta a revisão, mas fundamentada em leis patriarcais, em ideologia política sexista, em essencialismo de gênero, heterossexismo, capitalismo e no fortalecimento da supremacia branca. Alguém pode aceitar essa orientação crítica em direção ao casamento e até mesmo dar o próximo passo para defender o "Estado sem casamento" na esperança de obter justiça para todos os cidadãos e promover o interesse de todos, não apenas daqueles que são casados... e ainda, alguém pode estar preso a dúvidas persistentes. No final das contas, eu não disse nada sobre o amor. Eu falei do casamento a partir do lado de fora, por assim dizer, e não de dentro, do ponto de vista das pessoas que são casadas ou que desejam se casar. Desestabilizar o casamento civil em nome da justiça é uma coisa, mas onde isso leva casamento? Existe algum significado ou senso comum para a prática do casamento que poderia ser preservado fora do envolvimento do governo? Qual é o valor do casamento quando visto de dentro, por assim dizer, da perspectiva das pessoas que optam por se casar agora? Podemos dar uma explicação do valor do casamento que não depende de sua base patriarcal, sexista, racista, heterossexista e que ainda reflete a prática do mundo real?

Defensores(as) da visão conjugal do casamento desejam não apenas preservar o apoio do Estado ao casamento, mas promover a sua visão conservadora de casamento e apenas para pessoas heterossexuais como um pólo fundamental da sociedade. Eles(as) acreditam que o casamento conjugal tem um valor que não pode ser compreendido por

qualquer visão "revisionista". De acordo com Girgis *et al*, visões revisionistas do casamento rejeitam o fim procriativo do casamento e os papéis de gênero de marido e esposa, insistindo, pelo contrário, que o que importa é o amor. Eles afirmam que a visão revisionista "é uma visão do casamento, em essência, com um vínculo emocional amoroso, que se distingue por sua intensidade – um vínculo que não precisa ir além dos parceiros, no qual a fidelidade está, em última análise, sujeita aos próprios desejos. No casamento, assim entendido, os parceiros buscam a realização emocional e permanecem enquanto a encontram." (p. 2)

Na sua visão, o casamento conjugal preserva um tipo de importância moral que falta aos revisionistas. Os revisionistas, eles argumentam, vinculam o casamento a uma emoção passageira, até mesmo inconstante, em vez de compromisso; a um desejo sexual ao invés de uma complementaridade biológica e fins procriativos; à realização pessoal ao invés de um bem público; a uma satisfação temporária ao invés de um compromisso a longo prazo; ao prazer ao invés de princípios. Na sua visão, os revisionistas estão promovendo um *ethos* que carece de seriedade moral, orientado hedonicamente e que nega as responsabilidades sociais. Eles sentem que se nós adotarmos uma prática de casamento revisionista (ou continuemos com ela), a sociedade americana irá adentrar em um estado moral de decadência. John Finnis sugere que sem uma "re-maritalização" adequada da sociedade, o que inclui limitar o sexo ao casamento e proibir a contracepção e o divórcio, nossa sociedade se tornará "extinta"[37].

Se nossa própria civilização é o que está em jogo, então claramente é melhor sermos o mais transparentes possíveis sobre o que é o casamento e como ele se relaciona tanto com o desenvolvimento individual quanto com o bem público. Na discussão pública que tem crescido em grande medida em resposta ao problema da extensão referente ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, revisionitas (defensores (a) do casamento entre pessoas do mesmo sexo) têm frequentemente se baseado em suposições sobre o valor do casamento que tendem a corroborar com as reclamações de seus oponentes: defensores do casamento entre pessoas do mesmo sexo argumentam que pessoas gays e lésbicas devem ter o direito a se casar a fim de receber os direitos e benefícios associados e de celebrarem seu amor. Do ponto de vista dos tradicionalistas ou conjugalistas, a primeira questão pode ser concedida através de meios legislativos alternativos, e a segunda questão confirma sua preocupação de que o casamento revisionista é fundamentado no amor, o que eles acreditam ser uma base fraca para uma instituição que supostamente mantém a sociedade unida.

---

[37] Finnis, "Marriage: A Basic and Exigent Good," p. 394.

Meu objetivo agora é introduzir brevemente uma visão do casamento moderno que não está conectado ao suporte do Estado, nem baseado em práticas religiosas ou da teologia, que não são fundamentalmente patriarcais ou sexistas e que não se limitam a objetivos hedônicos, transitórios, emocionais ou individuais, características que são ditos como caracterizando a posição revisionista. Eu quero introduzir uma concepção de casamento como um relacionamento ético baseado na igualdade, não em complementaridade de gêneros (ou sexos) ou essencialismo de gênero. Dado que argumentei na primeira parte do texto que o casamento é uma prática social, sustentarei que a visão que eu articulei é consistente com a experiência de casamento para muitas pessoas hoje – ela captura algo autêntico da prática do casamento. Muitas pessoas aspiram em criar um relacionamento de casamento que englobe características de um Ideal ético que eu descreverei. Desta forma, meu ponto pode ser visto como explicando como as pessoas veem a experiência de casamento como um bem, mesmo que seja apenas um bem entre outros que estão abertos aos cidadãos em uma sociedade politicamente liberal.

Para limitar a confusão, assim como para separar simbolicamente minha visão dos tradicionalistas, conjugalistas e revisionistas, eu vou me referir a partir de agora não a "casamento", mas a "compromisso" como o nome do Ideal ético que é o coração da prática moderna do casamento. Eu elaborei minha inspiração ao pensar em compromissos como o Ideal ético da teoria moral de Kant, incluindo suas considerações sobre virtude, mas acho que existem outras estruturas teóricas com as quais isso pode se encaixar[38].

Como um Ideal ético, o compromisso aborda, igualmente, as duas características centrais do pensamento ético: ele está presente tanto no bem-estar do indivíduo quanto ao devido respeito ao outro. O Ideal ético de compromisso pode ser compreendido como uma forma Ideal de amizade. Esse Ideal distingue o bem-estar de si mesmo e a consideração adequada pelo outro que são exibidos nas relações pessoais das mesmas preocupações que são exibidas nas relações impessoais (ou menos pessoais), como relações entre colegas de trabalho, vizinhos, ou concidadãos. Pensar no Ideal ético de compromisso como uma amizade também nos permite captar a natureza voluntária e pessoal do relacionamento. Nós escolhemos nossas amizades de acordo com nossos interesses, circunstâncias, projetos compartilhados e perspectivas comuns, para citar

---

[38] Para uma discussão detalhada dos recursos kantianos, ver "Marriage: A Matter of Right or of Virtue? Kant and the Contemporary Debate," (2013). Eu não sigo o pensamento de Kant sobre casamento e sexo.

algumas das muitas características que configuram a amizade. Pensar em compromisso como um Ideal ético de livre amizade também nos ajuda a pensar em compromisso como livre de envolvimento e regulamentação estatal, assim como amizades não são um interesse direto do Estado.

Por conveniência, eu irei me referir às pessoas que se comprometem umas com as outras como amigos ou parceiros Ideais. Na minha visão, amigos Ideais assumem um compromisso que é mútuo e recíproco. Não há assimetrias com respeito a fundamentos éticos de seus compromissos. Não há distinções por sexo ou gênero, nem papéis sociais a ocupar. Não há esposa ou marido. Amigos (as) Ideais, ao escolher um(a) ao (à) outro (a), optaram por investir profundamente em seu (sua) parceiro (a). Esse "investimento" é um tipo de dedicação ética concentrada: ele requer focalizar a atenção de uma forma que difere da atenção que se concede a outras pessoas, e essa atenção é concentrada ao fazer da relação com o parceiro um terreno especialmente denso de preocupação moral.

Ao escolher um parceiro, um (a) amigo (a) Ideal, cria-se a oportunidade de atender o que Kant chama de deveres amplos ou imperfeitos. Esses são deveres morais para os quais a lei moral não pode especificar a ação; há ampla liberdade, ou escolha, por parte do agente moral com respeito a quando e como esses deveres são cumpridos. Deveres restritivos, pelo contrário, estabelecem padrões morais mínimos, que nunca podem ser transgredidos apropriadamente; eles indicam o terreno moral que não podemos afundar. Deveres amplos nos mostram que não há limite moral; não há um limite máximo de quanto bem podemos fazer no mundo. Colocado de outra forma, deveres restritivos nos dizem para não violar a autonomia das pessoas – um requisito que se aplica a todos que encontramos. Deveres amplos nos dizem para promover ou cultivar a autonomia das pessoas, porém, cabe a nós determinar quais pessoas iremos ajudar e como o faremos. Deveres restritivos especificam o que devemos a todos; deveres amplos nos possibilitam decidir com quem nós estaremos eticamente envolvidos. Dito novamente, deveres restritivos demonstram nosso respeito por outros ao não violar sua autonomia, enquanto deveres amplos mostram nosso amor (moral) ao nos encorajar a ativamente promover a autonomia dos outros. Amigos Ideais, ao se comprometerem um com o outro, assim, comprometem-se a promover a autonomia um do outro e a cultivar a felicidade um do outro.

Quaisquer dois amigos podem participar na promoção da felicidade do outro e, assim, manifestar alguma virtude moral no cumprimento de seus deveres amplos. Na verdade, alguém pode cumprir deveres amplos sem focar em relacionamentos pessoais. Alguém pode assumir um trabalho de caridade em uma organização social, por exemplo,

e promover o bem-estar dos outros ao alfabetizar adultos, alimentar os pobres, se voluntariar em postos de saúde, ou ao construir casas para moradores de rua. Essa observação não é por acaso: em um "Estado sem casamento", haverá muitos meios para os cidadãos promoverem o bem e mostrar virtudes morais fora do relacionamento diádico, relação pessoal de casamento ou amizade ideal. E não há razão intrínseca para se pensar que essas outras formas de ação ética são de menor valor social ou de menor valor ou importância moral. Na verdade, em um mundo onde tantas pessoas enfrentam necessidades tão extremas, pode muito bem ser um benefício para a civilização se mais pessoas forem encorajadas a investir seu tempo e energia no apoio à vida de desconhecidos do que investir demais na vida de pessoas íntimas[39].

No meu ponto de vista, Amigos Ideais realizam um comprometimento mútuo livre dos incentivos dos direitos e benefícios sancionados pelo estado ou das pressões para se conformar aos papéis baseados no gênero. Amigos Ideais se comprometem, mútua e reciprocamente, a promover felicidade e autonomia um ao outro. Observe que este acordo significa que cada parceiro está posicionado para receber tanto quanto ele dá: A promove o florescimento de B que está, portanto, mais bem equipado para promover o florescimento de A e vice-versa. Ambos os parceiros estão simultaneamente empenhados em promover o bem-estar do outro, o que tem o efeito de assegurar, na medida do possível, a felicidade ou o bem-estar para si.

Uma Amizade Ideal é Ideal por diversas razões. Uma é que a promoção simultânea da autonomia de cada parceiro pode não ser facilmente alcançada no mundo real. Às vezes os fins dos parceiros podem entrar em conflito. Às vezes, as limitações ou falhas de um dos parceiros pode comprometer o recebimento do outro sobre o investimento que ele merece. Porém, esses tipos de problemas são, acredito, características inerradicáveis da vida humana, não indícios de alguma deficiência estrutural na noção de uma amizade ou compromisso Ideal.

---

[39] Em suma, pode haver sentido em limitar nosso investimento ético em uma única pessoa específica de forma a ter tempo e recursos para fazer mais pelos outros. Algumas pessoas erram ao investir excessivamente no seu casamento às custas de outras atividades moralmente valiosas que podem melhor promover não apenas a autonomia dos outros, mas de si próprios. Uma linha de argumentação feminista que vai nessa direção é a que observa que as mulheres muitas vezes veem amor e devoção a um homem como a principal preocupação de suas vidas, o que é especialmente problemático nos casos em que o sentimento não é recíproco. Para uma discussão relacionada a esse tópico, ver "Love as Emotion and Social Practice: A Feminist Perspective," *Analize: Journal of Gender and Feminist Studies,* Vol. 11 (25), dezembro de 2018.

Outro sentido em que tal compromisso é um Ideal de amizade diz respeito aos fins envolvidos. Em amizades comuns, nós promovemos autonomia, um ao outro, ao ajudar um ao outro a alcançar seus fins. Mas fazemos isso de maneiras bastante limitadas. A pode promover os interesses de B em aprender a tocar piano. B pode promover os interesses de A em ir à faculdade. C pode cuidar dos filhos de D. D pode ajudar C a superar o vício em drogas. Amizades comuns normalmente envolvem limitações em nosso envolvimento – atendemos apenas algumas tarefas de nossos amigos, por um período limitado de tempo – e a amizade pode ser mútua, mas não totalmente recíproca: A pode ser mais prestativo e atencioso com B do que B com A. No entanto, em um Ideal de amizade, a consideração ética pelo outro é maximizada. Em uma amizade Ideal, parceiros assumem a promoção dos fins um do outro sem limitações: em qualquer esfera da vida e permanentemente. Isto é, em parte, porque devido à seriedade moral dessa relação, é apropriado considerá-la como um compromisso. Quero enfatizar que a amizade Ideal, como uma reconceituação da prática do casamento, não sucumbe às críticas lançadas contra os "revisionistas" do casamento, ou seja, que é baseado em emoções inconstantes, mera preferência ou hedonismo. Como um relacionamento ético compreensivo, a amizade Ideal está totalmente alicerçada em considerações moralmente sérias, ao mesmo tempo que permite espaço para as características de amor, afeto, atração e interesses comuns, que norteiam a formação voluntária de amizades.

Embora possa ser útil para amigos Ideais reconhecer seu compromisso pública ou explicitamente, nenhum voto deve ser feito para estabelecer o compromisso, uma vez que é um relacionamento ético, não religioso ou sancionado pelo Estado. Como um Ideal que abrange *todos* os fins do parceiro, o compromisso fornece oportunidades limitadas para alguém cumprir amplos deveres na promoção da felicidade e autonomia do parceiro. E uma vez que nossos fins frequentemente envolvem planos e projetos a longo prazo, desenvolvendo capacidades, e mudando desejos, o compromisso deve ser, em princípio, permanente. Como o compromisso se concentra na pessoa como um todo e no desenvolvimento de sua humanidade, não se limita a nenhum aspecto particular de seu ser. Portanto, em uma amizade Ideal, os parceiros estarão presentes um para o outro de todas as maneiras possíveis: emocional, intelectual, física, sexual, social, material e familiar (e qualquer outra coisa).

Pelo fato de a amizade Ideal não estar ligada a uma prática religiosa, papéis de gênero, ou instituições estatais, não há presunções sobre como os parceiros escolherão cumprir seu compromisso um com o outro. Eles podem, ou não, escolher ter filhos biológicos ou criar filhos adotivos juntos. Eles podem ou não optar por ser sexualmente

exclusivos. Eles podem ou não compartilhar a mesma casa, dieta, religião ou horários de trabalho. O que será necessário é que, para qualquer fim (moralmente aceitável) que o parceiro tenha, seu amigo Ideal procure promover a capacidade do parceiro de atingir esse fim. Às vezes, isso pode significar ficar fora do caminho e deixar o parceiro fazer o melhor para atingir seu objetivo. Às vezes, isso pode significar trabalhar ativamente para ajudar o parceiro a atingir seu objetivo. Isso envolverá, como aconselham todos os terapeutas matrimoniais, muita comunicação aberta para que os amigos Ideais compreendam os fins genuínos e livremente escolhidos um do outro, suas capacidades e limitações. Tal como acontece com um casamento bem-sucedido, boa vontade e confiança são requisitos.

Um compromisso, assim entendido, é Ideal porque maximiza o investimento mútuo dos parceiros. Assim, ficará claro que isso distingue os amigos Ideais dos amigos comuns, tanto pela extensão do envolvimento mútuo quanto pela necessidade, em princípio, de atender às finalidades sexuais de cada parceiro. No entanto, é consistente com minha visão de compromisso que ambos os parceiros possam decidir que não desejam satisfazer suas necessidades sexuais um com o outro, ou apenas um com o outro. Enquanto essa decisão for alcançada por meio de uma atenção devidamente ética à promoção da autonomia do parceiro, não há por que pensar que seja um prejuízo ao relacionamento ou uma falha de compromisso.

Eu havia dito que o Ideal ético da amizade, entendido como compromisso, é permanente. Mas isso pode ser enganoso e requer alguns esclarecimentos. Se os parceiros decidirem mutuamente que não estão mais em uma posição de promover a autonomia um do outro, e que cada um estaria em melhor situação se libertado do compromisso, então eles podem manifestar ou constituir o compromisso encerrando-o. Acredito que esta é a única maneira humana de lidar com um relacionamento pessoal que requer seriedade moral, sem exigir o sacrifício de suas perspectivas para o florescimento individual. Em outras palavras, entendo que o casamento com a possibilidade de divórcio é a única solução humana para o fato de que o casamento impele as pessoas a uma interdependência extremamente complicada e duradoura. Sem o divórcio, muitos milhões de pessoas caíram na armadilha não apenas de casamentos sem amor, mas também de casamentos abusivos, depreciativos, destrutivos, ou sem vida devido à incapacidade de um ou ambos os parceiros de promover a felicidade e a autonomia do outro. Minha abordagem do compromisso como um Ideal ético é, portanto, paralela ao casamento com a possibilidade de divórcio. A diferença é que nenhuma papelada legal precisa ser envolvida e nenhuma falha precisa ser identificada. Além disso, na minha forma de ver o

compromisso como um Ideal de amizade, uma vez que a justificativa para o compromisso consiste na vontade de promover ao máximo a felicidade ou autonomia do parceiro, uma separação pode representar uma tentativa de cumprir o compromisso, uma vez que é um reconhecimento de que o melhor meio de alcançar a felicidade do parceiro é libertá-lo para que a encontre em relação a alguma outra coisa ou pessoa. Paradoxalmente, o fim do compromisso é, em certo sentido, simplesmente uma extensão ou constituição dele. Idealmente, tal separação pode ser considerada como ocasionando um novo tipo de atitude moral, quase universalmente ausente no divórcio: em vez de perceber a situação como um fracasso vergonhoso, pode ser a causa para um reconhecimento mútuo amoroso e respeitoso das exigências agridoces da vida. Longe de um individualismo egocêntrico, trivial e inconstante, essa atitude pode nos permitir ver a vida como um empreendimento alegre, com muitas maneiras possíveis de respeitar e promover o florescimento um do outro. Isso pode facilitar uma consideração pelos outros que é mais generosa. Hoje, muitas famílias mistas e não tradicionais já estão mostrando os benefícios cooperativos que podem surgir quando a boa vontade, o respeito mútuo e o amor têm maior liberdade de expressão e a oportunidade de se adaptar às novas circunstâncias. Mas não há nada na minha visão de compromisso como uma amizade Ideal que proíba as pessoas de formarem uniões sexualmente exclusivas e para toda a vida, criarem filhos juntos e se comportarem de maneiras que mais ou menos espelham o casamento contemporâneo.

A visão de compromisso que apresentei é construída a partir de componentes filosóficos da teoria ética, não de prática religiosa ou regulamentos estaduais. Minha visão captura as esperanças e sonhos comuns que muitas pessoas, mas não todas, têm de encontrar um parceiro com quem compartilhar a vida. Permite que o compromisso seja inspirado no amor e no desejo sexual, que pode chamar nossa atenção para um determinado outro, sem reduzir a relação a algo trivial, inconstante, instável, sujeito a caprichos ou carente de seriedade moral. Não se baseia em afirmações duvidosas de essencialismo de gênero. Não reforça funcionalmente uma divisão de trabalho baseada em gênero. Não reforça as estruturas sociais que prejudicam sistematicamente as mulheres e grupos raciais específicos. Não é heterossexista. É moralmente baseado em princípios, não se limita à intensidade emocional ou prazer hedônico. E encoraja os indivíduos a refletirem cuidadosamente sobre suas próprias capacidades tanto para exibir amor moral, como para recebê-lo, através de um compromisso mútuo e recíproco. Talvez tal relacionamento, focado na responsabilidade ética dos cônjuges, em vez de na adesão irrefletida às normas e tradições sociais com uma história problemática, funcione até

mesmo para minimizar ou resolver alguns dos problemas do casamento que os cônjuges agora vivenciam. Acredito que o Ideal ético da amizade como um compromisso abrangente extrai da história da prática do casamento o melhor que ela tem a oferecer, ao mesmo tempo que descarta o que tem de pior e o separa da sanção do Estado em nome da justiça para todos.

Referências

Banks, Ralph Richard. *Is Marriage for White People?* New York, NY: Plume/Penguin Books, 2012.

Britt, Sonya, and Huston, Sandra. "The Role of Money Arguments in Marriage," *J Fam Econ Iss* **33,** 464–476 (2012). https://doi.org/10.1007/s10834-012-9304-5

Brockwell, Gillian. "How 'Murphy Brown' Became a Target for Dan Quayle's Moralizing," *Washington Post*, September 27, 2018.

Brown, Emma, *et al*, "Amy Coney Barrett served as a 'handmaid' in Christian group People of Praise," *Washington Post*, October 6, 2020.

Calhoun, Cheshire. *Feminism, the Family, and the Politics of the Closet* (Oxford University Press, 2000, chapter 6, pp. 132-160).

Chambers, Clare. *Against Marriage: An Egalitarian Defence of the Marriage-Free State* (Oxford University Press, 2017).

Chozick, Amy. "Hillary Clinton and the Return of the (Unbaked) Cookies," *New York Times,* November 5, 2016

Cockburn, Paige. "SSM: These religious leaders are putting dogma aside ot support same-sex marriage," ABC News (September 6, 2017) https://www.abc.net.au/news/2017-09-07/religious-leaders-thinking-differently-about-same-sex-marriage/8878680

Coontz, Stephanie. *Marriage: A History* (New York, NY: Viking Press/Penguin Group, 2005).

De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. New York, NY: Vintage Books, 1989, p. 426. [original 1949]

Dillon, L.M. *et al*. "Sources of Marital Conflict in Five Cultures," *Evolutionary Psychology* 13, no.1 (2015).

Finnis, John. "Marriage: A Basic and Exigent Good." *The Monist*, vol. 91, no. 3&4 (2008), pp. 388-406.

Fuller, Margaret. *Woman in the Nineteenth Century* in *The Portable Margaret Fuller*, edited by Mary Kelley, New York, NY: Penguin Books, 1994 [original 1845].

Girgis, Sherif, Anderson, Ryan T. and George, Robert P. *What Is Marriage?* New York, NY: Encounter Books, 2020.

Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays* (New York, NY: Dover Publications, 1969 [originally 1914]).

McNulty, J.K., Maxwell, J.A., Meltzer, A.L. *et al*. "Sex-Differentiated Changes in Sexual Desire Predict Marital Dissatisfaction," *Archives of Sexual Behavior* 48, 2473-2489 (2019).

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. Cambridge, MA: MIT Press, 1970 [original 1869].

Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought* (Princeton University Press, 1979)

Parker-Pope, Tara. "Is Marriage Good for Your Health?" *The New York Times*, April 12, 2010.

Quayle, James Danforth. "Murphy Brown Speech: May 19, 1992)," Voices of Democracy: The U.S. Oratory Project (http://voicesofdemocracy.umd.edu/quayle-murphy-brown-speech-text/)

Pateman, Carole. *The Sexual Contract.* Stanford University Press, 1988.

Pew Research Center, "Attitudes on Same Sex Marriage" by the Pew Research Center (May 14, 2019).

Sadler, Brook J. "Getting (Un-)Hitched: Marriage and Civil Society," *Radical Philosophy Review,* vol. 22, no. 2, 2019.

Sadler, Brook J. "Love and Marriage," in *The Routledge Handbook of Love in Philosophy* (New York, NY: Routledge, 2019, pp. 141-156)

Sadler, Brook J. "Love as Emotion *and* Social Practice: A Feminist Perspective" *Analize: Journal of Gender and Feminist Studies,* Issue 11 (25), December 2018.

Sadler, Brook J. "Marriage: A Matter of Right or of Virtue? Kant and the Contemporary Debate," *Journal of Social Philosophy*, vol. XLIV, no. 3, (2013), pp. 213-232.

Sadler, Brook J. "Public or Private Good? The Contested Meaning of Marriage," *Social Philosophy Today*, vol. 26, 2011, pp. 23-38.

Tait, Allison Anna. "The Return of Coverture," *Michigan Law Review*, vol. 114, January 2016, pp. 99-109.

Van der Lippe, Tanja, Voorpostel, Marieke, and Hewitt, Belinda. “Disagreements among cohabiting and married couples in 22 European countries,” *Demographic Research,* 31 (December 2014), pp. 247-274.

World Economic Forum, “Global Gender Gap Report.” http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2018/key-findings/.

6. John Stuart Mill, o casamento patriarcal e seus efeitos nocivos para o caráter masculino

Edison Dri Consiglio Filho[1]

Resumo: A obra *The Subjection of Women* (1869) de John Stuart Mill é reconhecida por boa parte da tradição feminista como um grande marco da crítica às estruturas de dominação social masculina e seus efeitos nocivos à integridade e à autonomia femininas. Quero centrar-me aqui, porém, em um aspecto igualmente importante e radical de sua crítica, e que ressoa em uma crescente preocupação contemporânea: os efeitos deformadores do casamento patriarcal e das desigualdades de gênero em geral para o caráter masculino. É notável que esse escrito de Mill é voltado primeiramente para um influente público masculino da Inglaterra vitoriana do século XIX. Também por isso um de seus argumentos mais interessantes – e, por vezes, menos explícito – é o de que a dominação masculina é um entrave à realização do bem-estar e da liberdade não só das mulheres (como é o caso mais claro), mas dos homens. Meu objetivo é perpassar alguns aspectos dessa crítica da sociedade patriarcal como crítica à própria masculinidade por ela produzida: são eles (a) o efeito do egoísmo, (b) o efeito do ensimesmamento arrogante – e as suas necessárias implicações nocivas para a liberdade dos homens – e (c) o efeito limitante da afirmação artificial de papéis sociais e experiências permitidas com base no sexo biológico. Por fim, teço um breve comentário sobre o casamento ideal para Mill e o seu papel em uma sociedade justa e progressiva. Destacando essas três frentes de crítica, vislumbro poder traçar algumas linhas do que pode ser entendido como uma crítica milliana à masculinidade, e do modo como ela se conecta ao seu projeto ético-político de liberdade, felicidade e de justiça e, mais especificamente, ao papel da instituição do casamento nesse projeto.

Palavras-Chave: John Stuart Mill. Feminismo. Casamento. Masculinidade. Poder.

Introdução – Mill como crítico da masculinidade

A obra de John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, que se volta contra as desigualdades políticas, sociais, jurídicas e educativas entre homens e mulheres, é

---

[1]Graduado em Direito e Mestre em Filosofia pela UFRGS. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, com pesquisa financiada pelo CNPQ. Contato via edison.consiglio@gmail.com.

reconhecida por boa parte da tradição feminista como um grande marco, a ponto de o considerarem como "o primeiro grande feminista radical na tradição filosófica ocidental" (NUSSBAUM, 2016: 138) e sua obra como "uma das críticas mais devastadoras da dominação masculina na história da filosofia ocidental" (SHANLEY, 1991: 165). É reconhecida a originalidade e a radicalidade de suas críticas ao aspecto arbitrário e socialmente construído do *caráter feminino* e à violência do estupro conjugal (e da violência doméstica de modo geral), para citar uma parte do seu legado. Tais críticas o aproximariam de correntes do feminismo que apontam para a dominação masculina como um elemento pervasivo no mundo social do patriarcado (MORALES, 2007). Quero centrar-me aqui, porém, em um aspecto igualmente importante e radical de sua crítica, e que ressoa em uma crescente preocupação contemporânea: os efeitos deletérios do casamento patriarcal[2] e das desigualdades de gênero em geral para o caráter masculino.

É marca forte na filosofia prática de John Stuart Mill a ideia de que boas normas morais e boas normas de justiça não são obstáculos ou freios ao desejo, mas, pelo contrário, exigem o desenvolvimento de desejos e sentimentos vívidos, que constantemente dão vida à moralidade, renovando o seu sentido ao longo do tempo. A defesa de certas regras e ideais de justiça implica sempre, portanto, a defesa do florescimento humano de modo abrangente, de uma vida ética que é mais rica e diversificada. Em *The Subjection of Women*, Mill oferece argumentos, direcionados de certa forma para o senso intelectual dos liberais e progressistas de sua época, que mostram o quanto a desigualdade entre os gêneros está em franca contradição com os princípios de justiça da civilização moderna. De outro lado, oferece, com igual ou maior ênfase (como é de seu costume), argumentos direcionados às faculdades simpáticas e imaginativas de seus interlocutores (homens e mulheres), isto é, argumentos que almejam mostrar como a vida individual e social pode ser mais rica, diversificada e significativa com a realização da igualdade entre homens e mulheres.

É notável que esse escrito de Mill é voltado primeiramente para um influente público masculino da Inglaterra vitoriana do século XIX. Também por isso um de seus argumentos mais interessantes – ainda que, por vezes, mais implícito – é o de que a

---

[2] Uso aqui o termo *patriarcal* em um sentido frouxo, mas que aponta para as características jurídicas e culturais do casamento inglês do século XIX destacadas por Mill, que constituem uma relação de dominação do marido sobre a esposa. É oportuno mencionar ainda que, embora Mill não usasse o termo, ele tinha uma concepção implícita de patriarcado entendido como "sistema de privilégios e vantagens que colocam os homens em uma posição absoluta de superioridade sobre as mulheres", conforme bem interpreta Maria Morales (2007: 48).

dominação masculina é um entrave à realização do bem-estar e da liberdade não só das mulheres (como é o caso mais claro), mas dos homens. Mary Lindon Shanley entende que nenhum "filósofo anterior a Mill desenvolveu um tal sólido argumento acerca dos efeitos corruptores sobre os homens que derivam da sua separação em relação às mulheres e da sua superioridade social sobre elas" (1991: 172). É a tese dos efeitos corruptores do poder e da desigualdade enquanto tais para os detentores do poder. Meu objetivo é perpassar alguns aspectos dessa crítica da sociedade patriarcal como crítica à própria masculinidade por ela produzida: são eles (a) o efeito do egoísmo, (b) o efeito do ensimesmamento arrogante – e as suas necessárias implicações nocivas para a liberdade dos homens – e (c) o efeito limitante da afirmação artificial de papéis sociais e experiências permitidas com base no sexo biológico. Por fim, teço um breve comentário sobre o casamento ideal para Mill e o seu papel em uma sociedade progressiva.

Destacando essas três frentes de crítica, vislumbro traçar algumas linhas do que pode ser entendido como uma crítica milliana à masculinidade, e do modo como ela se conecta ao seu projeto ético-político de liberdade, felicidade e justiça e, mais especificamente, ao papel da instituição do casamento nesse projeto.

O problema do egoísmo e a família como escola sentimental

A filosofia de John Stuart Mill está inserida em uma tradição fortemente marcada por David Hume e pelas obras de uma série de autores que dão seguimento à sua psicologia associacionista, tais como David Hartley, James Mill e Alexander Bain, bem como foi bastante influenciada por autores da tradição romântica, como Coleridge, Wordsworth e Von Humboldt, e por autores de teoria social francesa, como Saint Simon, seus seguidores socialistas, e Auguste Comte. Todas essas linhas de influência, cada uma à sua maneira, contribuíram para que Mill entendesse que a moralidade e a justiça são forjadas nos indivíduos por meio da inculcação – especialmente na infância, mas também indefinidamente ao longo da vida, com a influência, educativa em sentido amplo, de diversos arranjos sociais – e do autocultivo individual de certos hábitos e sentimentos. A base subjetiva de uma sociedade estável, justa e progressiva é constituída não apenas por mentes bem desenvolvidas intelectualmente mas também por sentimentos sociais, isto é, por laços de identidade e de afeto entre os indivíduos.

A socialização pela presença onipresente da cooperação nas sociedades modernas leva a uma associação na mente de cada indivíduo dos interesses dos outros com os seus próprios interesses. Nesse processo, o indivíduo moderno "vem, como que

instintivamente, a ser consciente de si como um ser que *é claro* presta consideração aos outros (…) [o] bem dos outros se torna para ele uma coisa que natural e necessariamente precisa ser alcançada, como qualquer das condições físicas da nossa existência" (UT: 145)[3]. Nem tudo são flores, contudo, e Mill via outras tendências modernas que iam na contramão da expansão da simpatia, como a tendência de as energias individuais se focarem em atividades de ganhar dinheiro, em prejuízo de outras buscas mais nobres e solidárias, e a tendência mais geral de uma massificação e homogeneização dos comportamentos (Civilization, CW XVIII: 129-30). O casamento patriarcal, de outro lado, é visto por ele como uma instituição em plena contradição com os princípios modernos da igualdade perante a lei e da não determinação arbitrária das ocupações de cada pessoa. Trata-se do resquício mais significativo na modernidade da antiga 'lei do mais forte' e da ética medieval do cavalheirismo. Sendo uma instituição que dá poder "quase ilimitado ao homem sobre ao menos um ser humano" o casamento patriarcal funciona como "o berçário (...) do lado violento, carrancudo do caráter [dos homens]", como "uma escola da arrogância, prepotência, autocomplacência desmedida, e de um rematado egoísmo" (SOW: 442-43). Mais do que isso, todas as propensões egoístas que existem na humanidade "têm sua fonte e raiz na, e derivam sua principal nutrição da, presente constituição da relação entre homem e mulher" (ibid: 485).

O casamento patriarcal fomenta traços de caráter egoístas pois, ao constituir praticamente uma relação de tempo integral entre senhor e escrava (em vez de uma relação entre amigos ou mesmo contratantes), inspira uma relação entre sujeito e coisa, "a ser usada ao seu bel-prazer [do homem], e de quem não se espera que se pratique a consideração que é exigida em relação a qualquer outra pessoa" (SOW: 441). Uma relação que é formatada para se dar entre desiguais, em que uma parte tem livre disposição sobre a outra, podendo literalmente usar-lhe como a um objeto e submeter a sua vontade a ameaças e punições, tende a produzir relações que de fato são de dominação, em que o comando e a obediência são os eixos principais de funcionamento. Ainda que uma tal relação possa ser temperada, em alguns casos, por sentimentos de cuidado e de afeto, e que eventualmente exista um *soft power* de influência da esposa

---

[3] As citações das obras de John Stuart Mill serão abreviadas da seguinte forma: (i) "UT" para *Utilitarianism*, "OL" para *On Liberty* e "SOW" para *The Subjection of Women*, com paginação da edição Oxford World's Classics; (ii) "Logic, CW VIII" para *A System of Logic: Raciocinative and Inductive*, "Civilization, CW XVIII" para *Civilization*, "The Law of Assalt, CW XXV" para *The Law of Assalt*, e "Wife Murder, CW XXV" para *Wife Murder*, com número e paginação da edição dos Collected Works.

sobre o marido (ibid: 444), nada disso muda o fato de que os eixos do comando e da obediência seguem pairando como as forças estruturantes da instituição, "poder [que] evoca e procura os germes latentes do egoísmo nos cantos mais remotos da sua natureza [do homem]" (ibid: 442). O mero fato da disposição da esposa ao marido como objeto leva-o a "sentir um tipo de desrespeito e desprezo para com sua esposa que ele não sente (...) por nenhum outro ser humano (...) o que faz com que ela pareça a ele como um objeto apropriado a qualquer tipo de indignidade" (ibid: 452). Uma tal estrutura alimenta um ciclo vicioso que incuba disposições sentimentais – como o desprezo e o desrespeito – potencialmente desestabilizadores de relações sociais de justiça dentro e fora do ambiente doméstico. É de se destacar os inúmeros artigos escritos por Mill e sua companheira Harriet Taylor sobre a perenidade e a impunidade de casos de violência doméstica (incluindo estupros e assassinatos) na Inglaterra de sua época, perenidade e impunidade que são atribuídas em grande medida à naturalização e à institucionalização de uma relação conjugal entre sujeito e objeto, de proprietário e coisa (The Law of Assault, CW XXV; Wife Murder, CW XXV).

São evidentes as tenebrosas consequências do egoísmo e dos demais vícios de caráter masculinos descritos por Mill para a integridade física e para o autodesenvolvimento mental das mulheres, o que é um mal em si mesmo e um claro obstáculo para a realização de uma sociedade justa. O tipo de caráter forjado nos homens por uma tal instituição é um entrave ainda mais significativo ao progresso por bloquear ou, melhor, retrair, o desenvolvimento dos sentimentos sociais necessários para a justiça e o bem-estar humano coletivo, e por alimentar sentimentos socialmente destrutivos. Além disso, e é o que quero destacar aqui, homens egoístas tendem, individualmente, a uma vida medíocre e infeliz, muito aquém das melhores possibilidades humanas. Enquanto as excitações dos egoístas, que não se importam com ninguém além de si mesmos, são breves e perdem o valor com a proximidade da morte, aqueles que cultivam suas faculdades simpáticas e morais "deixam depois de si objetos de afeto pessoal, e, especialmente aqueles que cultivaram um sentimento fraterno com os interesses coletivos da humanidade, mantêm um interesse na vida tão vívido na véspera da morte quanto no vigor da juventude" (UT: 127). Os prazeres da simpatia estão entre aqueles que são mais valiosos na ética milliana, não apenas porque formam disposições de ação essenciais para um mundo social justo em que todos podem florescer, mas porque envolvem fenômenos mentais complexos, formados por elementos que expandem ou dissolvem, de certa forma, o próprio eu.

O homem egoísta, que não desenvolve sua capacidade de se agradar com a fortuna alheia, ou de se desagradar com o seu infortúnio, é alguém cujas possibilidades de gozo e de percepção do mundo são limitadas. A disposição egoísta está ligada ao aspecto presunçoso e convencido do caráter daqueles que vivem em posição de superioridade em relação a outras pessoas. Esse é o segundo ponto que quero destacar.

O problema do ensimesmamento masculino e a sua nocividade à liberdade

A existência de relações perpetuamente e estruturalmente desiguais no ambiente doméstico – em que os homens sempre encontram alguém que tendem a ver no máximo como pessoa de segunda classe, as quais não têm outra escolha senão a de subjugar-se a ele – entrega-lhes um lugar de ensimesmamento, de reafirmação acrítica do seu próprio eu. Homens humilhados e ou frustrados fora de seus lares sempre encontram um lugar, sua própria casa, onde a sua vontade é "uma tal grande coisa que é de fato a lei para outro ser racional" (ibid: 448) e, nesse ambiente, "se vingam sobre a infeliz esposa pela restrição involuntária a que eles estão obrigados a se submeter noutras situações [quando estão entre iguais]" (ibid: 487). Esse encadeamento de relações de dominação na qual se encontra na ponta uma "serva doméstica" que remedia as insatisfações masculinas produz homens resignados e acríticos frente à realidade social (esse aspecto é mais implícito do que explícito na abordagem de Mill) e autocomplacentes e arrogantes quanto ao próprio caráter. Aqueles que adquirem privilégios não pelo mérito, mas por um fato meramente fortuito (o nascimento), como os senhores frente aos seus vassalos e os maridos frente às suas esposas, são normalmente inspirados pelo "orgulho, e o pior tipo de orgulho, daquele que valoriza a si mesmo por vantagens acidentais" (ibid: 486). Ensimesmados, esses homens se fecham para infinitas possibilidades de gozo e aperfeiçoamento, de interação criadora e produtiva com outros homens e, especialmente, mulheres, tendendo a viver uma vida estática e medíocre.

O egoísmo e a arrogância cultivados por aqueles que estão em posição de dominação são parte de uma descrição milliana mais abrangente do caráter masculino médio nas circunstâncias de uma vida moderna realizada de modo capenga. Uma moralidade da autoridade e da submissão entre desiguais gestada no seio doméstico produz não apenas mulheres não-livres, mas homens não-livres. Mill entende que o

> amor ao poder e o amor à liberdade estão em eterno antagonismo. É onde existe menos liberdade que a paixão pelo poder é mais ardente e inescrupulosa. O desejo de poder sobre os outros só deixará de ser um agente depravador da humanidade quando todas as pessoas puderem, individualmente, passar sem ele; o que apenas acontecerá quando o respeito pela liberdade da vida pessoal de cada um for um princípio estabelecido (ibid: 502).

Curiosamente, ele escreve esse trecho num contexto do ensaio em que está se opondo ao argumento de que as mulheres naturalmente tendem a fazer julgamentos morais mais enviesados – baseados em sentimentos privados –, de que são inábeis para o mundo público da política (ibid: 482), de que só se importam com a estima social, com a luxúrias das aparências (ibid: 495), de que, em vez aspirarem à própria autonomia, buscam exercer controle sobre os outros (ibid: 502). Ora, se certas características do caráter feminino – como um suposto apreço pelo poder sobre os outros – são explicadas em parte pela ausência de liberdade feminina, então é também o caso de que os homens não são verdadeiramente livres, visto que o amor pelo poder é antagônico ao amor pela liberdade, e que os homens sustentam e usufruem, em geral sem resistência, de uma instituição que lhes entrega um significativo poder sobre as mulheres. Para entender esse ponto é preciso dizer um pouco mais sobre a compreensão de Mill do que significa a liberdade.

É possível encontrar na noção de liberdade de Mill traços do que hoje é denominado por alguns autores como liberdade republicana, ou liberdade como não-dominação (PETTIT, 1996). O texto de Mill dedicado ao tema da opressão às mulheres é talvez a fonte mais importante dessa associação. Quero destacar aqui, porém, o aspecto da liberdade milliana que não depende apenas de uma realidade sem dominação, mas de uma atmosfera social marcada pela diversidade de comportamentos, ideias, expressões e interações. Uma pessoa livre, para Mill, é aquela que consegue efetivamente ser parte – ainda que não absoluta, pois somos resultado também de causas externas de que não temos controle – da construção do seu próprio caráter e das suas ações, isto é, aquele que se desenvolve a partir de suas capacidades ativas do intelecto e da imaginação, a partir de energias e sentimentos "seus próprios (...) expressão da sua própria natureza, como foi desenvolvida e modificada pela sua própria cultura" (OL: 58-59).

Como o autor indica de várias formas no seu ensaio *On Liberty*, as pessoas só descobrem quais são os sentimentos genuínos, e como querem viver, em um ambiente propício, onde lhes sejam fornecidos o treino das suas capacidades de deliberação e imaginação e onde existam diversas fontes de inspiração e dissonância. Fundamentalmente, só sabemos quem somos e só podemos criar a nós mesmos quando temos acesso contínuo a *outros* (aos seus sentimentos, pensamentos, modos de ser), especialmente a outros que nos mostrem que é possível construir-se a si próprio de um modo particular, que é possível expandir-se em várias direções. Aquele que vive em uma cultura monolítica, homogênea, em que todos repetem mecânica e passivamente certos hábitos e modos de pensar, não tem como saber quem ele próprio é e dificilmente será livre no sentido milliano. É por isso que ele escreve que o maior dano causado pela perseguição da heresia não é causado aos heréticos, mas às mentes dos que creem no dogma dominante (OL: II, §20). A defesa da liberdade de expressão pela qual ele é tão famoso é justificada mais como um direito de todos os outros (de ter acesso à opinião expressada) do que daquele que se expressa. Não é trivialmente que Mill destaca como ingredientes essenciais do desenvolvimento da individualidade a liberdade (em sentido mais estrito, como ausência de impedimentos injustificados à ação, expressão e experimentação em geral) e a *variedade de situações* (OL: §18). O principal inimigo dessa atmosfera de liberdade em que há diversas fontes das quais cada um pode beber para construir-se a si próprio é justamente a assimilação ou uniformização de comportamentos e, como vimos, o amor pelo poder.

Mill dedica em *Subjection* muitas linhas a mostrar como o ambiente doméstico e social pouco estimulante, limitado e opressivo de sua época é nocivo ao autodesenvolvimento feminino, à conquista da liberdade no sentido de Mill. Em muitas outras linhas – e de modo um pouco menos explícito – ele não deixa de apontar como essa mesma atmosfera produz homens escravos do costume, da arrogância, do egoísmo, do ensimesmamento, e, portanto, homens não-livres. Os homens vitorianos, ainda que tivessem mais acesso à vida pública, a um mundo "entre iguais", com todo o estímulo mental que lhe é característico, já vimos que sempre encontram no mundo doméstico um lugar onde podem celebrar os seus próprios vícios e exercer o poder, que é inimigo da liberdade, sobre sua mulher e filhos.

O efeito limitante da socialização baseada no sexo biológico

Aquele que tem seu caráter determinado mais pelos outros, passivamente, do que, por si mesmo, ativamente, não é verdadeiramente livre – isto é, deixa de viver uma

vida que é fruto do desenvolvimento e do uso das suas capacidades humanas mais elevadas. Os arranjos sociais (incluindo aí o casamento) que determinam diferente e desigualmente a educação, os papéis e as oportunidades sociais a partir do fato arbitrário do sexo biológico fazem definhar a liberdade humana pois entregam, mesmo aos homens, possibilidades reduzidas de desenvolvimento de si, ao restringirem o tipo de estímulo mental a que terão acesso e as formas de expressão que lhe serão permitidas. À parte a preocupação de Mill de explicitar a nocividade da socialização feminina para a autonomia e possibilidades de desenvolvimento das mulheres, quero destacar os momentos em que ele aponta para a nocividade da socialização masculina para os homens. Assim como para Mill a "ideologia da 'feminilidade' é a ferramenta do senhor [do homem] e é, em última instância, o que precisa ser desmantelado" (MORALES, 2007: 49), existe uma *ideologia da masculinidade* que corre em paralelo e que, por outras vias, é uma cultura nociva para a liberdade – e, portanto, precisa também ser desmantelada.

Além do já apontado cultivo de sentimentos arrogantes e egoístas, a educação e socialização masculinas entregam aos homens um desenvolvimento mental limitado. Mill descreve como parte destacada do caráter médio feminino uma facilidade *prática*, "uma intuição rápida e correta no fato presente (...) [uma facilidade] de discernir e discriminar os casos particulares em que eles [os princípios gerais] são e não são aplicáveis", além de um interesse mais vívido nos sentimentos presentes das pessoas (SOW: 463). Esses traços "tornam extremamente improvável que ela acredite em qualquer especulação que perca de vista os indivíduos, e que lide com as coisas como se elas existissem para o benefício de alguma entidade imaginária, uma mera criação da mente humana" (ibid: 464). Mill destaca ainda uma agilidade de apreensão (ibid) e uma maior suscetibilidade à excitação das emoções (ibid: 465) no caráter feminino corrente. Todas essas características são descritas de modo elogioso por Mill, que se opõe a tratar esses "modos de ser e de fazer marcados como socialmente inferiores" (MORALES, 2007: 58) como se assim o fossem necessariamente. Em vez disso, ele os trata como complementos e correções a um modo de pensar demasiadamente abstrato (mais desenvolvido pelos homens), o qual frequentemente se afasta dos fatos, dos sentimentos e mesmo do propósito da especulação e do pensamento em geral. A soma das qualidades tradicionalmente femininas e masculinas pode, assim, produzir algo superior para a humanidade. A ideia de uma união produtiva entre caracteres e teorias supostamente rivais e opostas é algo que ressoa em muitos escritos de Mill. Assim ele crê poder unir as melhores qualidades do utilitarismo radical inglês e da reação romântica

alemã, dos períodos críticos e dos períodos orgânicos da história humana, dos intelectuais e dos poetas, e assim por diante.

Mill se opõe, contudo, à ideia de que tais aspectos sejam *naturalmente* femininos. Ele especula que esses sejam fruto tanto da educação quanto das ocupações habitualmente conferidas às mulheres. Descreve Mill que as mulheres precisam frequentemente administrar pequenos e múltiplos detalhes no trabalho doméstico (SOW: 469), que dificilmente têm tempo livre para pensar de modo mais vago e abstrato, precisando se preocupar com tarefas infinitas durante o dia (ibid: 478), e delas se espera que "coloque[m] o seu tempo e suas faculdades à disposição de todos" (ibid: 479). De outro lado, ele menciona que essas características são frequentemente encontradas em homens, "homens que são mais como mulheres" (ibid: 465).

Em um certo ponto do ensaio, Mill afirma que os homens não podem afirmar nada sobre a *real* natureza das mulheres (se é que há uma) e que raramente sabem sequer quem realmente são suas próprias esposas, uma vez que é difícil que alguém se expresse verdadeiramente quando se está "não apenas sob a autoridade do outro, mas tem sobre si inculcado como um dever deixar que tudo se subordine ao conforto e ao prazer dele, e de não deixá-lo sentir ou ver qualquer coisa vindo dela exceto o que é agradável a ele" (ibid: 431). Só as mulheres, por sua própria experiência e pelo uso das suas próprias faculdades, podem dizer o que são, embora "das suas capacidades; destas ninguém sabe, nem mesmo elas [ainda], porque a maioria dessas capacidades não foi colocada em uso" (ibid: 430).

Se é impossível falar de um *caráter feminino* propriamente dito, é igualmente impossível falar de um *caráter masculino* em sentido forte. Além de sugerir implicitamente que os homens deveriam almejar uma educação e ocupações que abrangessem também campos tradicionalmente confinados às mulheres, Mill seria obrigado a admitir que também os homens não sabem dizer do que são capazes, e, de modo mais geral, o que é *naturalmente* um homem (se é que existe algo desse tipo). A verdade é que Mill acredita que, removidos os obstáculos, "em algum futuro, e pode-se esperar, um período não distante (...) suas diferenças de caráter [entre homem e mulher] hão de ser removidas ou totalmente alteradas" (Logic, CW VIII: 868). Isso não significa que nesse futuro ideal não haverá diferenças de caráter na humanidade, mas que estas não serão determinadas por diferenças sexuais, em vez disso pelo livre desenvolvimento individual, estimulado por um mundo social cheio de *outros* que, em vez de exercerem dominação, servem como inspiradores e parceiros de cooperação. Nadia Urbinati mostra que o ideal da androginia perpassa fortemente o ideal de sujeito vislumbrado por Mill (URBINATI, 1991). Martha

Nussbaum, por sua vez, entende que o feminismo de Mill carrega consigo alguns traços do que veio a se tornar o feminismo *queer* desenvolvido por autoras de inspiração foucaultiana – dada a centralidade que ele atribui às relações de poder na definição de identidades de gênero (para usarmos um vocabulário mais contemporâneo) (NUSSBAUM, 2010).

Conclusão – o casamento ideal como uma relação de amizade

Sobre vida sob cooperação mútua, e para tratar mais detidamente do tema que inspira o evento que dá ensejo a este texto, encerro com algumas palavras sobre o papel do casamento nesse mundo de indivíduos livres, porém não isolados ou autossuficientes, imaginado por John Stuart Mill. É o lado mais positivo ou construtivo da crítica milliana da instituição do casamento – lado que é naturalmente um alvo mais vulnerável a duras críticas como a de Susan Mendus (1989). Em vez de uma relação entre déspota e serva ou escrava, que limita as possibilidades de desenvolvimento de ambos marido e esposa, o casamento ideal, entre iguais, pode servir de "fundação para a amizade sólida, de um caráter duradouro, mais tendente do que qualquer outra coisa a tornar, durante toda a vida, um prazer maior para cada um dar prazer ao outro do que recebê-lo" (SOW: 498). É apenas quando no mundo mais íntimo da família impera uma relação de amizade é que se pode falar em uma "a real escola das virtudes da liberdade (...) da simpatia na igualdade, da vida conjunta no amor, sem o poder de um lado e a obediência de outro" (ibid: 450).

Mary Shanley destaca que Mill rompeu significativamente com o passado, e com a abordagem de filósofos importantes, de Aristóteles a Hegel, ao adotar a linguagem da amizade na discussão do casamento (1991: 173). Essa amizade entre os casados é caracterizada por um contínuo aprendizado mútuo e uma crescente (ainda que não completa) assimilação de objetivos e gostos, os quais podem ser perseguidos em conjunto. Tal união "despertará as capacidades latentes em cada um para se interessar por aquilo que, a princípio, apenas interessava ao outro (...) [por um] real enriquecimento da natureza de ambos, traduzido no fato de cada um deles adquirir os gostos e capacidades do outro, em acréscimo aos que já inicialmente tinha" (SOW: 498). Compreender o casamento por meio da chave da amizade tem implicações bastante interessantes e progressistas, como a retirada da centralidade da função de procriação (o próprio Mill não teve filhos biológicos), e a compatibilidade com relações homossexuais e poligâmicas (MILLER, 2018: 482-83). É claro que esse tipo de casamento só pode ocorrer

de modo espraiado com a condição de que tanto mulheres quanto homens sejam educados, desde sempre, a desenvolverem amplamente, e sem distinção, suas múltiplas capacidades e tenham chances de realizá-las. A crítica de Mill ao casamento patriarcal não estava descolada de seu projeto filosófico radical de transformação ampla das estruturas sociais. De qualquer modo, essa *frente* da crítica é uma das mais importantes. Sem amizade no seio da família, não há liberdade para ninguém.

Referências

MILL, John Stuart (2008). 'The Subjection of Women', 'Utilitarianism', 'On Liberty'. In: *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____(1963-91). *Collected Works of John Stuart Mill*. Ed: J. M. Robson, 33 vols. Toronto: University Toronto Press, and London: Routhledge & Kegan Paul, 1963-91.

MILL, John Stuart e MILL, Harriet Taylor (1851). 'Wife Murder Morning Chronicle' & 'The Law of Assault'. In *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XXV – Newspaper Writings Part IV. Ed: J. M. Robson, 33 vols. Toronto: University Toronto Press, and London: Routhledge & Kegan Paul, 1963-91.

MENDUS, Susan (1989). 'The Marriage of True Minds: the Ideal of Marriage in the Philosophy of John Stuart Mill'. In Susan Mendus and Jane Rendall (eds.): *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary studies of gender in the nineteenth century*. London and New York: Routledge, 1989.

MILLER, Dale E. (2018). 'Mill on the Family'. In Cristopher Macleod and Dale E. Miller (eds.): *A Companion to Mill (Blackwell companions to philosophy), Hoboken: Wiley, 2018: pp. 472-487.*

MORALES, Maria (2007). 'Rational Freedom in John Stuart Mill's Feminism'. In Nadia Urbinati and Alex Zakaras (eds.). *J. S. Mill's Political Thought – A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

NUSSBAUM, Martha (2016). 'Mill's Feminism: Liberal, Radical and Queer'. In: G. Varouxakis and P. Kelly (eds.). *John Stuart Mill – Thought and Influence. The Saint of Rationalism*. London and New York: Routledge, 2010, 130-45.

PETTIT, Philip (1996). "Freedom as Antipower", *Ethics* 106(3), 576-601.

SHANLEY, Mary (1991). 'Marital Slavery and Friendship: John Stuart Mill's *The Subjection of Women*'. In M. Shanley and C. Pateman (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory.* Cambridge: Polity Press, 1991, 164-80.

URBINATI, Nadia (1991). ‘John Stuart Mill on Androgyny and Ideal Marriage’. In: *Political Theory, Vol. 19, nº 4 (Nov., 1991), pp. 626-648*.

7. Articulações e relações: questões sobre gênero, esfera pública e privada

Graziella Alcântara Mazzei [1]
Milena Martin Bravo[2]

RESUMO: O presente artigo propõe uma análise crítica sobre a instituição do casamento a partir da abordagem da teórica política Susan Okin sobre as teorias da justiça. A partir disso, o foco específico da autora sobre a estrutura da família e do casamento pretende não apenas revelar o fator gênero até então marginalizado por outras correntes teóricas influentes que debatem a temática do casamento, mas, além disso, explorar suas implicações sobre a dicotomia entre público e privado. Pretendemos argumentar que a referência ao gênero nesse contexto se apresenta como uma produtiva chave de acesso para um diagnóstico aprofundado sobre os obstáculos à inclusão da mulher na esfera pública e também como uma forma de compreensão da sua recorrente condição de vulnerabilidade na esfera doméstica. Por fim, questiona-se se a possibilidade da inclusão do gênero na análise crítica sobre a estrutura familiar e as esferas, pública e privada, é o suficiente para a construção de uma sociedade justa, como objetiva Okin.

Palavras chave: Casamento, Família, Gênero, Esfera pública, Esfera privada.

Introdução

Embora o tópico sobre as críticas filosóficas ao casamento pareça bastante específico e que um número considerável de autoras e autores já tenham se debruçado sobre ele, a estruturação e mesmo o significado da instituição chamada casamento nem sempre é considerada junto ao conjunto conceitual complexo do qual faz parte. Conjunto esse que é objeto de profundos debates e disputas entre teóricos políticos e teóricas feministas ao longo do tempo.

Susan Okin, teórica política e feminista liberal, é uma das principais representantes de uma vertente que busca dialogar com a estrutura conceitual mais ampla que envolve o casamento enquanto o analisa criticamente através de um viés

---

[1] Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
[2] Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

feminista. Em sua obra de 1987, *Justice, Gender and Family*, Okin se compromete a oferecer uma visão abrangente das teorias da justiça e a sua relação (ou a ausência dela) com as questões de gênero. Nesse sentido, para Okin, a análise sobre as injustiças de gênero não deve se limitar à consideração de apenas uma das esferas – pública ou privada – mas em como ambas são estruturadas conjuntamente na sociedade. Para a autora, o ciclo de desigualdades é perpetuado pela e na interconexão entre as duas esferas, o que resulta não apenas em consequências na esfera familiar como, por exemplo, o destino da maior parte do trabalho de cuidado às mulheres, como também a restrição das oportunidades no mercado de trabalho e o avanço a cargos mais prestigiados. Dessa forma, compreender o debate acerca do casamento através da leitura de Okin se conecta a capacidade de localizá-lo dentro de um quadro mais amplo que deve questionar não apenas o significado dessa instituição, mas também enquanto peça difundida da dicotomia entre público e privado.

Justice, Gender and Family junto a outras produções de Okin não apenas dialogam com tradições políticas que sedimentaram a divisão reconhecida entre ambas as esferas, mas, além disso, exploram criticamente as implicações delas na configuração de gênero. A referência ao gênero nesse contexto se apresenta como chave de acesso para um diagnóstico aprofundado sobre os obstáculos à inclusão da mulher na esfera pública e sua recorrente condição de vulnerabilidade na esfera doméstica.

Embora a família seja considerada nas teorias contemporâneas de justiça através de pelo menos três razões diferentes, ainda assim o fator "desigualdade de gênero" frequentemente não é encarado como ponto de análise. O foco sobre a família e o casamento não apenas pretende revelar o fator gênero até então marginalizado por tais correntes teóricas, mas, além disso, formular questões que emergirão após esse novo ponto de vista. Ao deixar de lado uma forma idealizada de família que não abarca a real desigualdade entre seus membros, um provável questionamento irá em direção à possibilidade de se pensar a instituição da família e do casamento como instituições verdadeiramente justas. Dessa forma, família e casamento como instituições sociais injustas serão analisadas criticamente por Okin através da sua estruturação desigual em relação ao gênero e à luz da vulnerabilidade gerada e perpetuada através da sua estrutura e práticas patriarcais.

Localizando na família e no casamento a engrenagem que institucionaliza desigualdades construídas socialmente entre os gêneros, esses são, para Okin, os arranjos sociais também responsáveis pelo que torna a mulher vulnerável à dependência (econômica ou não), exploração e abuso. O que será oferecido nos próximos parágrafos é

uma abordagem que abrange o esquema estrutural das desigualdades internas à família e ao casamento através de um viés crítico feminista que busca revelar a centralidade do gênero e os consequentes obstáculos à manutenção de uma sociedade justa e democrática. Além disso, buscará ser respondido, ao longo deste texto, se incluir gênero na análise crítica sobre a estrutura familiar e as esferas, pública e privada, é suficiente para construir uma sociedade justa, como objetiva Okin.

Desenvolvimento

Antes de iniciarmos a abordagem de Okin sobre a instituição familiar, é necessário termos em mente algo muito bem destacado pela autora: a dicotomia e ambiguidade entre os termos público e privado, utilizados para se referir à divisão das esferas. Segundo Okin:

> A primeira ambiguidade resulta do uso da terminologia para indicar ao menos duas distinções conceituais centrais, com variações em cada uma delas. "Público/privado" é usado tanto para referir-se à distinção entre Estado e sociedade (como em propriedade pública e privada), quanto para referir-se à distinção entre vida não-doméstica e vida doméstica. (OKIN, Susan, 2008, p. 305)
>
> Nessas dicotomias o Estado é público e a Família e a vida doméstica privada. (OKIN, Susan. 2008, p. 306).

Ao fazer essa distinção Okin pretende não somente nos mostrar que utilizamos na maioria das vezes a mesma palavra para nos referirmos a situações diferentes dentro das esferas, mas também, e principalmente, demonstrar que a família, como parte constituinte da esfera doméstica, tem seus assuntos e problemáticas fora do escopo do que é discutível na esfera pública.

A família, como enfatiza Okin, é um pilar que marca profundamente a constituição moral e cultural de valores do sujeito, a qual é, na maioria das vezes, tratada como um pressuposto nas teorias políticas. Contudo, ao pensar em um sujeito em busca de sua autonomia, liberdade individual etc., os teóricos políticos deixam de lado um fator crucial: a formação que antecede o indivíduo e que o torna sujeito. A crítica do sujeito e a reconstrução que se tenta realizar dele dentro da Filosofia e das Ciências Humanas é

muitas vezes abordada para demonstrar que teóricos o descrevem sem o situar em gênero, raça e classe – categorias não somente importantes, mas constituintes do indivíduo para qualquer teoria que se pretenda social ou política. Porém, é necessário que o sujeito também seja situado e compreendido através daquilo que todos têm em comum e que produza seu desenvolvimento inicial: sua formação a partir do núcleo familiar. É no núcleo familiar que o indivíduo inicia seu processo de subjetivação, ou seja, que passa a incorporar valores de raça, classe e gênero, bem como de justiça social.

Ao falar do núcleo familiar, no entanto, devemos levar em conta aquilo que o estruturou durante anos e que, mesmo hoje, continua a estruturar na maioria dos lares: o casamento. O casamento é definido por Okin algumas vezes como um contrato que envolve duas partes, pois, segundo ela, é intrínseco a ele uma divisão de trabalho doméstico que é "contratado" pelas partes envolvidas (OKIN, Susan. 1989, p. 173). Segundo Okin:

> Mesmo no interior da dicotomia público/doméstico, permanece uma ambiguidade, resultando diretamente das práticas e teorias patriarcais do passado, que tem sérias consequências práticas – especialmente para as mulheres. A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia desde seus princípios teóricos. (OKIN, Susan, 2008, p. 307).

Essa divisão é marcada por uma estrutura cultural, acadêmica e até mesmo jurídica baseada no sexo. Uma vez que essa divisão que estrutura o casamento e o lar, ou seja, o âmbito denominado privado ou doméstico da vida, é baseada no sexo e, posteriormente a mudanças sociais e teóricas, no chamado "gênero", os papéis que se atribuem socialmente a ambos dependem de certas construções situadas no espaço-tempo de cada época. Dessa forma, as atribuições de papéis sociais, tanto doméstico quanto público, são realizadas através da identidade de gênero. A mulher, entendida e transformada tanto culturalmente quanto academicamente em um modelo imaginário de um ser não-racional, o qual é naturalizado através de justificações biológicas, é direcionada tradicionalmente a se adequar sistematicamente ao papel de mãe e de dona de casa. Assim, não somente a divisão do trabalho acaba por ser influenciada e determinada, mas seus direitos perante a sociedade também. Para Okin:

> Os estudos feministas têm revelado, desde os princípios do liberalismo no século XVII, [que] tanto os direitos políticos

> quanto os direitos pertencentes à concepção moderna liberal de privacidade e do privado têm sido defendidos como direitos dos indivíduos; mas esses indivíduos foram supostos, e com frequência explicitamente definidos, como adultos, chefes de família masculinos. (p. 308).
>
> Por contraste, a maioria dos teóricos políticos contemporâneos continua a mesma tradição das "esferas separadas" ao ignorarem a família, e em particular a divisão do trabalho que nela se dá, as formas de dependência econômica a ela relacionadas e a estrutura de poder. (p. 308)

Desse modo, a dicotomia entre público e privado é internamente constituída por esses pressupostos ligados à construção do sujeito no núcleo familiar, no qual se entrelaçam e constroem nossa visão de sociedade e cultura. Okin é enfática em dizer que a família precisa ser considerada como uma instituição política e que deve se considerar a estrutura de gênero que há por trás da mesma. Afinal, qual o intuito em dizer que a família deve ser considerada como uma instituição política? Segundo Okin:

> No passado, teóricos políticos frequentemente usaram para distinguir claramente entre vida doméstica "privada" e a vida "pública" da política e do mercado (economia), reivindicando explicitamente que operam duas esferas de acordo com diferentes princípios. (OKIN, Susan. 1989, p. 8)

Segundo a autora, a consideração tradicional de que a família é uma esfera "apolítica" ou "não-política", está implícito no fato de que isso não é um assunto tratado na maioria das teorias políticas atuais. (OKIN, Susan. 1989, p. 9). Nesse sentido, como consequência, a inserção da família e do casamento na esfera doméstica e "privada" da vida faz com que discussões, críticas, consensos ou até mesmo a alegação de relações injustas não sejam possíveis, uma vez que aquilo que se refere a esse âmbito deve ser tratado de forma individual pelos sujeitos presentes e protegido pela privacidade. Contudo, devemos nos perguntar: seria realmente possível uma barreira fixa entre a esfera pública e a privada da vida a fim de determinar o que deve estar em cada uma delas?

A família, sendo um dos locais de formação do sujeito é também, ao mesmo tempo, onde se engendra a divisão de papéis que os seus membros exercem. Okin identifica a formação inicial como essencial à construção moral e de senso de justiça do indivíduo, uma vez que, desde seus anos iniciais, a criança tende a aprender todo o entorno simbólico que a envolve e, a partir disso, a atuar de acordo com os padrões sociais estabelecidos. Sendo os papéis familiares de grande importância e, tendo em vista que o marcador gênero interfere diretamente no estabelecimento dos comportamentos desses papéis, devemos destacar como Okin compreende a categoria de gênero. Segundo a autora, o gênero:

> Refere-se à institucionalização social das diferenças sexuais; é um conceito usado por aqueles que entendem não apenas a desigualdade sexual, mas muitas das diferenciações sexuais, como socialmente construídas. (OKIN, Susan. 2008, p. 2).

Ao marcar que as diferenças sociais são culturalmente construídas, Okin pretende enfatizar que a categoria de gênero não se refere a algo natural – presente na essência do corpo feminino ou masculino – mas, como em diferentes teorias que nasciam em sua época, que aquilo que se descreve como as qualidades de "homem" ou "mulher" são construções realizadas através da legitimação de certas narrativas e diversos aparatos teóricos de construção da verdade. Betty Friedan, psicóloga, jornalista e ativista estadunidense descreve brilhantemente sobre a construção social do papel da mulher que ocorreu a partir dos anos 40. Em seu livro *A Mística Feminina* (2020) a autora é capaz de articular de forma clara exemplos do que Okin chama de "institucionalização da diferenciação dos papéis sociais". Nesse sentido, Friedan apresenta diversas narrativas para legitimar o que pretende nos contar: que aquilo que é ser mulher foi e é moldado e imposto de diferentes formas. Vemos ao longo das páginas a constante construção em torno da imagem da mulher que é dona de casa, mãe e esposa, composta na passividade, sensibilidade e feminilidade, a qual foi construída não apenas culturalmente, mas em diferentes âmbitos sociais. Citando Friedan:

> Lavando a roupa dos homens, limpando os quartos deles, servindo-os à mesa, ouvindo-os falar, mas elas sempre em silêncio nas assembleias públicas, as "estudantes" da Oberlin estavam sendo preparadas para serem mães

> inteligentes e mulheres adequadamente subservientes. (p. 101)

Nessa e em outras passagens Friedan marca a delimitação que ocorre entre o papel social da mulher e o papel social homem. O papel da mulher, segundo a narrativa da Mística, era identificado e criado através de todos meios veiculáveis de informação, nos quais emerge a imagem de uma mulher "fofa e feminina; passiva; alegremente satisfeita em um mundo de quarto e cozinha, sexo, bebês e lar." (p. 38). Essa imagem criava para a mulher o papel da dona de casa, mãe e esposa. Ao criar uma imagem na qual a vida da mulher gira em torno da vida doméstica, a vida da mulher não gira em torno da vida pública. Dessa forma, Friedan nos mostra que até mesmo cursos em faculdades, como sociologia, psicologia, entre outros, estavam se adaptando e trazendo disciplinas como "Casamento e família". Qual o motivo de trazer essas disciplinas para dentro da faculdade? Citando um informante de Friedan:

> Essas jovens estão preocupadas com namoro e sexo, como se relacionar com meninos, se é adequado ter relações antes do casamento. Talvez uma garota esteja tentando decidir em que vai se formar; talvez esteja pensando em uma carreira e também em casamento. Montamos uma encenação para ajudá-la a se resolver [...], para que ela enxergue seus efeitos nos filhos. Ela vê que não precisa se sentir culpada por ser apenas uma dona de casa (p. 205)

Dessa forma, o mundo que envolvia a mulher estava preparando-a para exercer o papel que havia determinado a ela, o de dona de casa. Entretanto, o fato de o informante dizer que isso era uma forma de fazer com que ela se sentisse menos culpada se refere ao fato de que não foi de forma fácil e sem complicações a tentativa da mulher de se adequar a esse papel social. Como descrito por Friedan: "Lucy Stone manteve o próprio sobrenome, em um temor mais do que simbólico de que se tornar esposa significava morrer como pessoa" (p. 103).

A construção da imagem da mulher branca estadunidense, produzida entre os anos 40 e 60, é baseada na estruturação através de seu sexo e seu gênero. As qualidades femininas: a passividade, a sensibilidade, a cuidadora, a genitora, mãe, dona de casa, esposa, foram não apenas criadas, mas impostas. A partir dessa imagem, a mulher foi conduzida a ala doméstica, pois participar do desenvolvimento de sua cidade, estado ou país, ou seja, do âmbito público da vida, poderia masculinizá-la. Nas palavras

de um senador de Nova Jersey em 1866, citado por Friedan: “Dar às mulheres direitos iguais destruiria aquela “natureza mais suave e gentil, que não apenas as afasta, mas as desqualifica para a batalha da vida pública” (p. 99). Pode-se pensar que essa imagem estava sendo produzida muito mais culturalmente do que em outros âmbitos sociais, porém, quando nos deparamos com obras de diversas produções teóricas que justificam e constroem a imagem do Outro na mulher, vemos que o problema é muito mais profundo.

Podemos verificar que em ambas as autoras, tanto em Okin quanto em Friedan, há uma divisão de trabalho sendo construída através do gênero, bem como uma divisão de gênero sendo construída socialmente. Quais as consequências disso? Em um dos capítulos de *A Mística Feminina* intitulado “O self perdido”, Friedan traz pesquisas que buscam descrever a identidade do ser humano, àquilo que o distingue de outros animais. Segundo a autora:

> Nesse novo pensamento psicológico, que busca compreender o que torna humano o homem e define neurose em termos daquilo que destrói a capacidade do homem de realizar seu próprio ser, o tempo significativo é o futuro. (...) Ele deve levar sua existência suficientemente a sério para estabelecer seu próprio comprometimento com a vida e com o futuro; ele perde sua existência quando não consegue satisfazer o seu ser por completo. (FRIEDAN, 2020, p. 389)

Afinal, qual a importância dessa compreensão sobre o que nos torna humanos? Quando o ser não busca sua autorrealização, ou seja, quando é impedido de exercer sua autonomia e quando é impedido de realizar seu próprio ser, “ele perde sua existência” e também sua identidade como humano. É a essa conclusão que chegam esses teóricos. Porém, esses teóricos não notaram o fato de que a imagem mística da qual a mulher teve de se adequar destrói a realização de seu próprio ser, pois a restringe da autonomia de buscar sua própria autorrealização como ser humano. Citando Friedan:

> O fato de as mulheres não alcançarem todas as possibilidades de sua existência não foi estudado como patologia, porque é considerado uma adequação a feminina normal. (FRIEDAN, 2020, p. 391)
>
> Esposas donas de casa que vivem de acordo com a mística feminina não têm um propósito pessoal que se estenda para

> o futuro. Porém, sem tal propósito para evocar suas habilidades completas, elas não podem crescer até a autorrealização. Sem esse propósito, elas perdem a noção de quem são, pois é o propósito que dá um padrão humano aos dias de uma pessoa. (FRIEDAN, 2020, p. 393)

A importância, para nós, desses estudos, é percebermos que não somente a mulher era marcada como o Outro em suas qualidades, mas que muitas vezes nem mesmo se enquadrava no que se descrevia como "ser humano". A mulher não apenas perdeu o direito a sua identidade, mas perdeu o próprio direito de ser um ser humano e de se realizar como tal. Nesse sentido, podemos argumentar que uma das consequências da mística feminina que é criada e imposta às mulheres é uma condição de vulnerabilidade frente à sociedade.

Okin tratará justamente sobre como a construção cultural e social do papel da mulher acarreta numa condição de vulnerabilidade. Contudo, é importante enfatizar que, segundo Okin, a vulnerabilidade pode estar vinculada tanto a uma condição natural (por exemplo, relacionada a crianças ou idosos) quanto moral. Em relação ao casamento, a condição de vulnerabilidade da mulher é vinculada ao seu *status* moral na relação com seu parceiro. Okin segue Goodin e localiza a vulnerabilidade no casamento da seguinte maneira:

> Os respectivos potenciais diferentes para uma retirada satisfatória do relacionamento é um dos principais elementos que fazem do casamento, em suas manifestações contemporâneas típicas nos Estados Unidos, uma relação de vulnerabilidade moralmente inaceitável (137).

Outro tipo de análise sobre relações de dependência e vulnerabilidade são oferecidas por Hirschman. Segundo o autor trazido por Okin, a relação interna entre membros de uma instituição é marcada pela possibilidade de *voz* e *saída* dos mesmos dessa instituição. A difícil equação entre voz e saída para que seja possível um equilíbrio entre ambos é configurada de maneira diferente quando a instituição considerada é o casamento. Segundo Okin, a saída de um dos únicos dois membros dessa instituição resulta, necessariamente, na dissolução total dela. Dessa forma, a decisão de saída de *um* dos membros acarreta obrigatoriamente a saída compulsória do outro. Embora haja uma diferença na aplicação dos princípios de Hirschman quando consideramos o casamento, o

seguinte trecho é importante para entender a dinâmica interna entre os parceiros de uma instituição:

> Poder (que pode ou não permanecer latente) provavelmente resultará de dependências que são assumidas voluntariamente por partes cujos recursos e opções iniciais diferem e, em certas circunstâncias, a dependência assimétrica pode aumentar no decorrer do relacionamento (139).

Os aspectos emocionais do casamento envolvem vulnerabilidade mútua e dependência. Alguns aspectos determinantes da vulnerabilidade desigual se ligam, segundo Okin, ao *sexo* dos parceiros. Um dos exemplos utilizados por Okin é sobre a divisão de trabalho entre os parceiros: "a divisão do trabalho dentro do casamento (exceto em casos raros) torna as esposas muito mais prováveis do que os maridos de serem exploradas tanto no relacionamento conjugal como no mundo do trabalho fora de casa" (138). Nesse contexto, o principal argumento de Okin é enfatizar que a mulher é feita vulnerável pela estrutura do casamento. A estrutura tradicional de trabalho pago presume uma dona de casa responsável pelos trabalhos domésticos e pelo cuidado para que seja possível que o homem se dedique quase, se não integralmente, ao mercado de trabalho. Nesse sentido, "elas se tornam muito mais vulneráveis se se tornarem os principais responsáveis pelos filhos, e os picos de vulnerabilidade de seus casamentos se dissolvem e elas se tornam mães solteiras" (139). Ou seja, as mulheres não abandonam sua condição de vulnerabilidade quando seu casamento se dissolve (pela sua vontade ou não) pelo fato de que, tradicionalmente, seu destino será assumir a responsabilidade integral pelos seus filhos – enquanto elas são consideradas como cuidadoras primárias de crianças – e se dividem entre as tarefas domésticas (que já eram atribuídas a elas anteriormente) e o mercado de trabalho. Dessa forma, Okin argumenta que:

> As mulheres são feitas vulneráveis tanto economicamente quanto socialmente pela tradicional interconexão da responsabilidade feminina por cuidar das crianças e a subordinação feminina e dependência, do qual tanto a história quanto as práticas contemporâneas do casamento formam uma parte significante (139).

Assim, mesmo no que é visto como variação do casamento moderno existe uma percepção continuada das atribuições que devem ser desempenhadas por homens e

mulheres – o homem como provedor e a mulher responsável por trabalhos não pagos. Segundo Okin, não existe jeito de *aliviar* a desigualdade contínua da mulher sem definir mais claramente e também reformar o casamento. Nesse sentido, a forma pela qual o casamento heterossexual se estabeleceu durante anos na sociedade determina, mesmo atualmente, grande parte da ideia "sobre a tradicional de responsabilidade conjugal diferenciada por sexo, com seus papéis marido-provedor e esposa doméstica, continua a ser uma forte influência sobre o que homens e mulheres pensam e como se comportam" (141). A estrutura do casamento que é organizada pelo gênero não apenas direciona o status e o prestígio ao homem – dentro e fora do casamento – mas um grande senso de direito. Dessa forma, "como uma consequência, as esposas em divórcio, especialmente se elas têm sido donas de casa e mães através do casamento, são frequentemente susceptíveis de desvalorizar suas próprias contribuições para o casamento e descontar seu direito de compartilhar seus bens" (141).

Embora a questão da vulnerabilidade da mulher gerada pela estrutura do casamento seja um ponto central da análise proposta por Okin, a autora também a relaciona com um contexto social mais abrangente. Por exemplo, sobre os efeitos que o casamento ou *não* casamento incidem sobre o escopo de escolhas das mulheres desde sua juventude. Ou seja, diferentemente dos homens que na sua juventude devem se preocupar com a escolha da profissão que irá proporcionar mais prestígio ou que seja economicamente mais vantajosa, as mulheres devem escolher entre ou trilhar o caminho para uma profissão bem sucedida ou constituir uma família. Vale dizer, a vulnerabilidade não é a consequência última, mas sim a porta de entrada para relações de exploração do membro que é mais suscetível. Relações essas que são institucionalizadas e que moldam grande parte dos padrões de relacionamento ditos tradicionais.

Partindo desse ponto, uma possível alternativa para alargar e complexar o diagnóstico da vulnerabilidade já proposto por Okin é investigar as condições da autonomia individual e coletiva nesse mesmo contexto. Nesse sentido, o artigo "Solidariedade entre público e privado" do professor e pesquisador na área de Filosofia Política e Teoria Crítica, Felipe Silva, considera aspectos importantes relacionados à questão da autonomia e da dicotomia entre esferas pública e privada. Como descreve Silva em seu artigo, a autonomia como conceito na Filosofia Moderna era caracterizada como:

> A liberdade possuída pelo sujeito de seguir as normas que ele mesmo produz; como a liberdade que permite o sujeito ser seu próprio senhor, garantindo que a determinação de

> sua vontade e de sua conduta dependa apenas de si mesmo e não de forças externas de qualquer tipo. (SILVA, 2008, p. 1)

A autonomia assim entendida mostrou-se importante para o sujeito conduzir sua vida em ambas as esferas, tanto a pública quanto a privada, pois, tratando sobre a liberdade de ação do sujeito, define seu deslocamento social. E, uma vez que a democracia depende da liberdade dos cidadãos de fazerem escolhas e se expressarem, a autonomia passa a ser um dos grandes conceitos democráticos.

Esse conceito, porém, como descreve Silva através da teoria de Habermas, passa a ter dois momentos em seu interior, um público e um privado, os quais se referem às diferentes esferas da vida, mas que são "igualmente carentes de proteção." (SILVA, 2008, p. 1). Um dos problemas apontados por Habermas, no entanto, se refere sobre o fato de os dois momentos "não conseguir[e]m ser plenamente harmonizados, sendo eles submissos de forma alternada por e um e pelo outro." (SILVA, 2008, p. 2). Desse modo, há um conflito no interior de uma das noções mais importantes para a base democrática. Habermas, como sugere o autor, tenta solucionar esse problema e inicia sua análise definindo como distintas correntes do pensamento jurídico-filosófico compreendem a liberdade. Segundo Habermas, são dois modos de compreender a liberdade, por um lado o que se compreende como liberdade negativa, na qual:

> O liberalismo político se compromete a proteger uma esfera privada da vida social na qual o sujeito deve ter a permissão de fazer o que deseja sem a interferência do Estado ou de outras pessoas. Ele sustentaria a preservação de uma certa área mínima de liberdades pessoais protegidas juridicamente, as quais impedem uma adaptação completa do indivíduo à coletividade e sua total rendição ao peso dos costumes. (SILVA, 2008, p. 3)

> Vale dizer, a liberdade entendida como não-intervenção faria necessário o estabelecimento de uma fronteira legal entre o público e o privado, de um determinado leque de liberdades individuais negativas que pudessem figurar como uma "capa protetora" do sujeito de direito contra o controle público. (SILVA, 2008, p. 4)

E, por outro lado, a liberdade negativa, descrita pela tradição republicana como,

> A vontade coletiva do povo como a vontade soberana no interior de uma comunidade política. Para o republicanismo, a liberdade dos cidadãos não pode ser propriamente alcançada nos termos de uma condução independente de suas vidas individuais. Numa comunidade política, os sujeitos individuais encontram-se profundamente arraigados em relações de dependência mútua que exigem a cooperação e a solidariedade de todos. (SILVA, 2008, p. 5)

> Nesses termos, a liberdade deixa de ser enxergada como o controle ou a limitação de uma autoridade externa e passa a representar uma práxis coletiva de tomada de decisão na qual cidadãos reunidos engendram a própria autoridade. Com isso, o sujeito verdadeiramente autônomo é concebido aqui como uma entidade mais ampla que o sujeito individual, como um "macro-sujeito social" do qual o indivíduo é parte constitutiva (SILVA, 2008, p. 6)

O que gostaríamos de destacar nesse contexto é que independente das duas formulações, da liberdade positiva e da liberdade negativa, a situação da mulher no que se refere a sua autonomia, se encontra, em ambas, *ainda* vulnerável. Se na negativa a autonomia e a liberdade são geradas a partir dos próprios sujeitos, de suas decisões familiares, vale lembrar que a mulher, colocada em segundo plano nas decisões conjugais, não sendo quem "provém economicamente a família", não teria de fato uma autonomia e liberdade plenas. Por outro lado, na liberdade positiva, na qual depende da ação política coletiva, depende também do direito de corpos de mulheres transitarem pela esfera pública, bem como de seus discursos e vozes serem ouvidos e legitimados nela. Ou seja, independente de ambas as formulações, parece que ainda faltaria algo para garantir o espaço da mulher e sua autonomia tanto na esfera privada, quanto na esfera pública. É importante, não somente para talvez solucionar esse embate, como também para definir a liberdade inerente a autonomia, situar os sujeitos e não teorizar através de uma abstração ou de um modelo ideal.

Essa sobreposição entre as esferas pública e privada é algo que podemos encontrar como problema não somente para Habermas e na análise de Silva, mas também na própria análise da Okin. Okin, no entanto, enfatiza que essa confusão acontece porque na verdade não há uma real divisão entre as esferas, elas são totalmente conectadas e uma depende da outra para a sua construção. No entanto, Okin

não desdobra disso que não é necessário haver alguma limitação entre as esferas. Pelo contrário, argumenta ela,

> Uma vez que parece provável que as mulheres precisam de privacidade por muitas das mesmas razões pelas quais os homens precisam, a questão final que eu pretendo abordar aqui é se, e em que medida, elas têm a possibilidade de encontrar essa privacidade na esfera doméstica, em uma sociedade estruturada pelo gênero. Três razões freqüentemente dadas em defesa do valor da privacidade são que ela é necessária para o desenvolvimento de relações pessoais íntimas, que é uma esfera essencial na qual nós podemos temporariamente deixar de lado nossos "papéis" públicos e que ela nos dá liberdade para desenvolver nossas capacidades mentais e criativas. (p. 324)

Nesse sentido, Okin, apesar de reconhecer que é necessário reformulações na esfera doméstica, segundo ela, todos, igualmente, precisamos da esfera dita "privada da vida" para desenvolvermos livremente nossas capacidades mentais e criativas. Ou seja, Okin levanta a importante questão da privacidade como grande estruturadora da liberdade do sujeito, o qual necessita se afastar de contextos sociais e de papéis impostos a fim de refletir e desenvolver suas capacidades críticas e artísticas.

Conclusão

A condição de vulnerabilidade, a falta de autonomia, a perda da identidade e de realização pessoal, são algumas das consequências inerentes à construção social realizada através da divisão por gênero e a dicotomia entre as esferas pública e privada. Okin em sua obra de 1987 oferece uma abordagem abrangente sobre como ambas as esferas estão estruturadas conjuntamente e, além disso, sobre como as mesmas estão relacionadas à perpetuação de padrões de injustiças. Padrões esses que se estendem desde o desenvolvimento moral dos sujeitos no núcleo da família. Porém, é necessário questionar se a inclusão do elemento gênero na análise crítica sobre a estrutura da família e sobre a dicotomia das esferas é o suficiente para a construção do imaginário de uma sociedade justa, assim como propõe Okin.

Uma tentativa de questionar a necessidade de inserção de outros elementos de análise da realidade social bem como outra perspectiva crítica a respeito do contexto de injustiça vinculada a subordinação da mulher podem ser encontradas através do projeto de interseccionalidade. Sobre isso, Patrícia Hill Collins, em "Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória" marca a necessidade de que *O movimento feminista* deve avançar não apenas nas questões relacionadas ao gênero, mas também ao se abrir para o sistema complexo de opressões que o acompanha. Nesse sentido, Collins chama a atenção para necessidade de que o avanço atual do movimento feminista se dê em direção a um projeto interseccional que considere "a tarefa de compreender as desigualdades sociais complexas como intrinsecamente ligadas a uma agenda de justiça social". Ou seja, a consideração dos sistemas de intersecção de poder como gênero, sexualidade, raça e classe não apenas expande o tipo de diagnóstico de opressão da mulher de que o feminismo é capaz, mas, além disso, oferece formas mais situadas social e culturalmente de abordar as diferentes experiências de subordinação da mulher revelando pontos de vista da sua condição.

O projeto de interseccionalidade descrito por Collins se conecta às preocupações de justiça social de Okin uma vez que gênero também é uma categoria de análise importante na compreensão das opressões e da vulnerabilidade sofridas. Porém, o projeto interseccional, nascido de movimentos sociais que clamavam por justiça, nos mostram que a categoria de gênero não é suficiente para a emancipação da mulher, muito menos para a construção de uma sociedade justa para todos. Ao emergir do berço de movimentos sociais, a categoria de interseccionalidade tem como intrínseca a sua constituição a prática, ou seja, não se trata, como vemos hoje em dia, de uma categoria teórica que se desenvolve prioritariamente na academia, mas, sobretudo, de uma categoria que é um projeto de conhecimento e práxis política. Nesse sentido, trazer a interseccionalidade para esse debate pretende mostrar que o modo como compreendemos e produzimos saberes e constructos teóricos acerca da nossa sociedade e cultura deve passar por uma análise social ampla.

Além disso, é importante enfatizar a extrema relevância do feminismo enquanto movimento social nas décadas de 70, 80, 90 em diante, onde Collins retrata o crescimento do número de mulheres afro-americanas e latinas, por exemplo, articulando suas demandas publicamente em prol de uma consideração mais aprofundada sobre os tipos de opressões sofridas por mulheres através das interconexões do poder. Outro ponto importante é, segundo Collins, a crescente inserção dessas mulheres no meio acadêmico como professoras ou estudantes. O acesso ao meio acadêmico possibilitou que mulheres

negras e latinas ativistas, como, por exemplo, Alice Walker, Angela Davis e Barbara Smith, Lelia Gonzalez, Sueli Carneiro, contribuíssem para os estudos de raça, gênero e sexualidade através da sua experiência política vívida do movimento feminista negro, interferindo nas relações de poder construídas até então e produzindo novos e relevantes conhecimentos acerca da nossa sociedade.

Embora o projeto interseccional de consideração de sistemas de poder interconectados represente uma perspectiva crítica mais ampla da condição da mulher levando em consideração elementos para além do seu gênero – contextuais e culturais – o mesmo não pode ser desvinculado de ideais de justiça social. Dessa forma, concluímos que para uma teoria que pretenda de fato oferecer uma análise acerca das esferas, pública e privada, visando a justiça social e meios para a emancipação social da mulher na sociedade, é necessário que não se deixe de lado outras relações de poder que fazem a interconexão entre as esferas e permeiam a malha social, não podendo basear a análise crítica somente em um marcador.

Referências

COLLINS, Patrícia Hill. "**Lost in Translation**: Black Feminism, Intersectionality and Emancipatory Politics." May 2017 Paragraph Journal. (Revista Parágrafo), Special issue on "Communication and Inequalities," in Portuguese. Online: http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/issue/current.

FRIEDAN, Betty. **A Mística Feminina**. Rosa dos Tempos, 1ª edição. 2020.

OKIN, Susan Moller. **Gênero, Público e Privado**. Trad. Flávia Birolli. Florianópolis: Estudos Feministas, 2008.

OKIN, Susan Moller. **Justice, Gender, and the Family**. New work: Basic Books, 1989.

SILVA, Felipe Gonçalves**. A Solidariedade entre Público e Privado**. Direito e Democracia: Um Guia de Leitura. Editora Malheiros, 2008.

SILVA, Felipe Gonçalves. **Liberdades em Disputa**: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jurgen Habermas. São Paulo: Saraiva, 2016.

8. Mulheres negras e casamento numa sociedade racista, machista e sexista

***Halina Leal*[1]**

Resumo: No decorrer da história, dentre outros, são identificados sistemas de opressão que recaem sobre as mulheres e sobre as pessoas negras. Na análise desses sistemas, depreende-se não somente uma naturalização das condições desiguais entre os grupos diversos da sociedade, mas a necessidade de superação das desigualdades, com reconhecimento de existência legítima dos grupos oprimidos. Quando nos referimos às mulheres negras, as opressões de raça e de gênero se interseccionam e suas vivências dessa intersecção se configuram em situações e necessidades peculiares. Tais peculiaridades relacionam-se à experiência de ser mulher, vivida a partir da raça, e de ser negra, vivida a partir do gênero. Essa experiência faz com que as mulheres negras se constituam subjetivamente a partir de processos de invisibilização e apagamento. O que incide nas relações sociais estabelecidas por elas, incluindo as relações contratuais e afetivas, como o casamento. Nesses termos, o presente artigo tem como objetivo refletir acerca dos desafios das mulheres negras no que se refere ao casamento, numa sociedade estruturalmente racista, machista e sexista.

Palavras-chave: mulheres negras; racismo; sexismo; interseccionalidade

Questões de gênero, questões de raça

Nas reflexões a respeito das questões de gênero, um dos pontos cruciais de análise diz respeito à ideia de natureza como definidora de categorias distintivas do masculino e do feminino. O sociólogo Pierre Bourdieu, no seu texto *A Dominação Masculina*, aponta que a “a divisão entre os sexos parece estar "na ordem das coisas" (...) para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas, em todo o mundo social e, em estado incorporado nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de

[1]Doutora em Filosofia, Professora do Quadro da Universidade Regional de Blumenau, FURB, Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, FURB. E-mail: halina.leal@gmail.com

esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (...)"[2] Segundo ele, essa naturalização dos corpos (em masculino e feminino) estabelece a divisão de atividades e funções que resultam em relações não simétricas entre os "sexos naturalizados". Nessa não simetria, o patriarcado se impõe por meio de modos de pensamento e de linguagem que se constituem como legítimos, objetivos e universais, a partir dos quais situações de opressão sobre o denominado "gênero feminino" se manifestam de diferentes formas.

No que se refere às relações etnicorraciais, a perspectiva de construção social também surge, empreendida por pensadores que, tendo como base o exame do racismo e do colonialismo, refletem sobre a construção de condições de diferenciação e de dominação racial. Frantz Fanon é um deles, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ele afirma que o racismo e o colonialismo devem ser compreendidos como modos socialmente construídos de apreender o mundo e viver nele. Para Fanon, não haveria necessidade de as pessoas pensarem sobre si mesmas em termos de raça se estas não se constituíssem subjetivamente a partir de uma linguagem que expressa significados de culturas e contextos sociais específicos que também são naturalizados. No que diz respeito ao racismo, a linguagem do colonizador é tida como a "verdadeira", carregando consigo o "verdadeiro significado" de como é a realidade e submetendo aqueles considerados "diferentes", os colonizados, neste caso os negros, a essa maneira de significação do mundo. Dito de outro modo, o negro passa a existir do outro para o outro, uma vez que é a partir da linguagem que ele passa a assumir uma cultura, que lhe é imposta, e a "suportar o peso de uma civilização"[3]. Pode-se inferir, assim, que o negro passa a ser negro, com todos os significados que o termo carrega numa perspectiva racista, a partir do momento em que o "colonizador/branco" o define como tal.

Mulheres negras

Neste debate, quais seriam, então, as condições das mulheres negras cujos processos de opressão cruzam, interseccionam, questões de gênero e etnicorraciais?

Quando as opressões se interseccionam sobre as mulheres negras, as vivências da opressão se configuram em situações e necessidades específicas deste grupo de mulheres. O machismo e o sexismo não incidem da mesma forma sobre as mulheres negras e as mulheres brancas e nem o racismo sobre as mulheres negras e os homens

---

[2] BOURDIEU, *A Dominação Masculina*, p.17.
[3] FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p.33.

negros. O que não significa dizer que a opressão de gênero não seja violenta sobre as mulheres brancas e nem o racismo sobre os homens negros. Basta olhar para os índices de violência!

O que se salienta aqui é a peculiaridade de condições das mulheres negras, peculiaridade tal que só pode ser apreendida a partir da compreensão do lugar da mulher negra no cruzamento interseccional das opressões de gênero e de raça. A noção de interseccionalidade permite apreender o fato de que, no caso das mulheres negras, não é possível compreender gênero e opressão racial de forma separada, pois a separação aumenta a invisibilidade das diferentes necessidades das mulheres negras comparadas aos homens negros e às mulheres brancas. A interseccionalidade explicita a inseparabilidade estrutural entre patriarcado, sexismo, racismo e suas articulações que colocam as mulheres negras mais expostas a condições de vulnerabilidade social.

Conceitualmente, o termo interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw (1959), jurista estadunidense, defensora dos direitos civis e professora de teoria crítica de raça, num contexto de crítica às leis antidiscriminação dos Estados Unidos.

Crenshaw, ao questionar o que há de errado com a visão tradicional das discriminações, afirma que um dos problemas é que as visões de discriminação racial e de gênero partem do princípio de que se fala de categorias diferentes de pessoas. A visão tradicional indica que a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres. Ela também aponta para outras categorias de discriminação (em função de deficiências, de idade, etc.) e ressalta que a interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos. Segundo ela, ao sobrepormos o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, as mulheres de pele mais escura são as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos.[4] Para Crenshaw, a visão tradicional de discriminação opera no sentido de excluir as sobreposições.

---

[4] As referências de Crenshaw são com relação à situação das mulheres estadunidenses, mas pesquisas realizadas no Brasil indicam que a situação é similar. As mulheres negras, por exemplo, correspondem a 61% das vítimas de feminicídio no Brasil, de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2019.

Ela propõe, então, que pensemos em tipos de discriminação e em como isto opera com relação às mulheres negras. O **primeiro tipo é a discriminação contra grupos específicos** que, em última análise, se refere a mulheres que são interseccionais. A estas são associados estereótipos como, por exemplo, às mulheres da Bósnia e de Ruanda, onde a associação de etnicidade/raça como determinante de padrões sexuais gera situações de "violência justificada". Neste caso, a raça/etnia tende a conduzir a inferências e suposições a respeito de um grupo. O **segundo tipo de discriminação**, é a discriminação mista ou composta. Esta seria a combinação da discriminação racial e da discriminação de gênero. Neste caso, as mulheres negras são diretamente afetadas pela confluência das discriminações. E **o terceiro tipo é a subordinação estrutural**, quando não há qualquer discriminação ativa. O que ocorre é que o peso combinado das estruturas de raça e das estruturas de gênero marginaliza as mulheres que estão na base e, geralmente, quem está na base é o grupo das mulheres negras. Tecnicamente, Crenshaw não atribui a denominação de discriminação a este tipo, ela denomina de subordinação, porque este não é voltado para grupos específicos. Não há um discriminador ativo[5], é a estrutura social que determina.

Crenshaw ressalta, ainda, que a interseccionalidade não é uma teoria totalizante da identidade. O foco é destacar a necessidade de explicar os múltiplos aspectos da identidade, ao considerar como a realidade social é construída.

Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação*, ressalta, assim como Crenshaw, que não é possível compreender gênero e opressão racial de forma separada, quando nos referimos às mulheres negras. Kilomba afirma: "Mulheres negras têm sido incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o sujeito é o homem negro; um discurso genderizado no qual o sujeito é a mulher branca; e um discurso de classe no qual "raça" não tem lugar." (KILOMBA, 2019, p.97-98)

Neste contexto, em que racismo, machismo e sexismo caracterizam estruturalmente a sociedade e que, questões de gênero e de raça tendem a ser tratadas separadamente, a mulher negra se constitui subjetivamente e constrói relações sociais a partir de um contexto de invisibilização e apagamento.

---

[5] CRENSHAW, "A Interseccionalidade na discriminação de raça e gênero", 2002.

Subjetividade e laços sociais da mulheres negras

Nas vivências diárias, a invisibilização e o apagamento das mulheres negras são identificados principalmente pelos lugares sociais ocupados por estas mulheres. Das periféricas às que ascendem a determinadas classes sociais, a construção da subjetividade está vinculada à ausência do que torna homens (brancos e negros) e mulheres brancas sujeitos de si. As ideias, conceitos e significações que os homens e as mulheres brancas (e as próprias mulheres negras) projetam sobre si fazem com que estas construam suas subjetividades a partir da objetificação. Os corpos das mulheres negras são definidos, muitas vezes, como corpos-objeto, corpos-força. Em outras palavras, as mulheres negras, pela intersecção de opressões, têm mais dificuldades em se tornarem sujeitas de si, na medida em que suas subjetividades são objetificadas por outras/os.

O apagamento e o silenciamento ocorrem na negação da própria negritude dessas mulheres, seja na tonalidade da pele, seja em termos estéticos em geral, quanto mais "negras", menos aceitáveis, mais isoladas, mais invisíveis, como "sujeitos sociais". Masculinidade e branquitude, enquanto normas, apagam a feminilidade e a negritude das mulheres negras. As relações são assim estabelecidas não a partir de suas próprias subjetividades, mas a partir de afirmações de "outras/os" as autorizando a serem sujeitos, de preferência, "menos negras". Oscila-se, portanto, da objetificação ao não ser, num movimento de dupla negação do caráter de sujeitos de tais mulheres. Grada Kilomba, citando Lola Young, nos diz:

> (...) uma mulher *negra* inevitavelmente "serve como a outra de "outras/os" sem status suficiente para ter um outro de si mesma" (1996, p.100). As mulheres *brancas* têm um status oscilante, como o eu e como a "*Outra*" dos homens *brancos* porque elas são *brancas* e não homens. Os homens *negros* servem como oponentes para os homens *brancos*, bem como competidores em potencial por mulheres *brancas*, porque são homens, mas não são *brancos*. As mulheres *negras*, no entanto, não são *brancas* nem homens e servem, assim como a *"Outra*" da alteridade. (KILOMBA, 2019, p.191)

Sueli Carneiro, em *Escritos de uma Vida,* afirma que a síntese de opressões que incide sobre as mulheres negras resulta num isolamento perverso que faz com que estas experimentem uma condição de asfixia social. E isto ocorre porque quando as questões

de gênero avançam, o racismo barra as mulheres negras, se o racismo é combatido são os homens negros que se beneficiam. As mulheres brancas, embora sofram as consequências da opressão de gênero, numa sociedade racista não sofrem a opressão de raça. Os homens negros, embora sofram as consequências do racismo, por serem homens numa sociedade patriarcal não sofrem a opressão de gênero. Neste sentido, tanto homens negros quanto mulheres brancas encontram mais condições de se constituírem enquanto sujeitos e se relacionarem a partir daí.

À mulher negra cabe lidar com as condições sociais impostas e com sua própria subjetividade negada. Nestes termos, qual seria a imagem de si? Qual é o sentimento que a mulher negra nutre a respeito dela mesma e como isso incide em relacionamentos específicos, como o casamento?

Em função das projeções e violências sofridas, há dificuldades de as mulheres negras amarem a si mesmas e isto pode ter consequência direta no estabelecimento de relações afetivas que possam caracterizar um casamento.

bell hooks, em *Vivendo de Amor,* afirma:

> Onde está o amor, quando uma mulher negra se olha e diz: "Vejo uma pessoa feia, escura demais, gorda demais, medrosa demais – que não merece ser amada, porque nem eu gosto do que vejo" Ou talvez: "Vejo uma pessoa tão ferida, que é pura dor, e não quero nem olhar para ela porque não sei o que fazer com essa dor". Aí o amor está ausente. (HOOKS, 2010, p. 13)

E o amor torna-se ausente, por causa de todas as construções sociais que refletem na construção da subjetividade negra feminina. Estas construções são tão fortes, que não podem ser ignoradas, pois são estas que, muitas vezes, tiram das mulheres negras a possibilidade de constituírem casamentos e, quando constituem, não raro, serem reproduzidos olhares e julgamentos da sociedade racista, machista e sexista neste tipo de relacionamento.

Casamento

Olhando, de forma mais concreta para esta realidade, no Brasil, de acordo com o censo de 2010, 52,89% das mulheres negras estavam solteiras, 24,88% casadas e 2,60% divorciadas. Mais do que números, são cotidianos vivenciados a partir do sentimento de

solidão, não necessariamente relacionada a estar sozinha. A solidão pode se manifestar e se manifesta frequentemente, no casamento. É a solidão da mulher negra!

Ana Cláudia Lemos Pacheco, no livro *Mulher Negra: Afetividade e Solidão* (2013), afirma que as mulheres negras: "nascem e crescem com o racismo e o sexismo como sistemas cruzados de opressão. Muitas nunca vivenciaram relacionamentos fixos, duradouros e saudáveis. A mulher negra, além de sozinha, é a maior vítima da violência doméstica".

Sendo assim, é possível afirmar que o casamento, e aqui reflito a partir do modelo heterossexual, é uma realidade vivenciada de forma peculiar pelas mulheres negras, pois estas são vistas e tratadas, como já afirmado anteriormente, de forma peculiar.

Cabe salientar a diferenciação no tratamento dado às mulheres negras com relação às mulheres brancas em relacionamentos que resultem ou não em casamentos.

Segundo Tamyres Laysla Messias e Malú Flávia Porto Amorim, no artigo *Relações Afetivas Heterossexuais e Mulheres Negras: Objeto Sexual e Solidão*:

> O tratamento que a sociedade, cujas raízes são sexistas, dá à mulher branca ainda é privilegiada com relação à mulher negra, visto que dessa retiraram a representação do caráter sentimental que lhe permitia ser visualizada de forma mais humana. (Sojourner Truth, no seu célebre discurso, *E eu não sou uma mulher?*, em 1851) já dizia isto) A mulher negra é vista como objeto, como algo que tudo pode tolerar, enquanto a mulher branca retrata a inocência, a candura, a fragilidade, representando um papel de mãe, esposa e dona de casa. O padrão da mulher perfeita para casar foi disposto para a mulher branca, sendo relegada à mulher negra apenas o papel de satisfazer a sexualidade masculina. Nessa esteira, a mulher negra é duplamente injustiçada, tendo em vista que os padrões a condenaram a uma vida solitária, sofrendo sucessivos abandonos afetivos, ao tempo em que a julgam equivocadamente como promíscua, alguém sem a capacidade ou interesse de se relacionar de forma afetiva, amorosa ou duradoura. Os relacionamentos das mulheres negras são diminuídos à esfera sexual, pouco importando se elas têm o desejo em formar uma família feliz, criar laços afetivos e vincular seus sonhos e

> realizações à convivência com alguém. Deve-se questionar, inclusive, os dispositivos sociais que fazem com que os próprios homens negros não sejam excluídos da preferência por mulheres não negras." (MESSIAS e AMORIM, 2019, p.31)

Resistência e desafios

Deve-se sempre questionar e lutar contra os dispositivos sociais que conduzem a esta dinâmica. Às mulheres negras cabe tentar inverter a lógica e realizar o movimento da/os outra/os para si, tomando consciência da origem de sentimentos de não pertencimento ao social dominado pela masculinidade e pela branquitude. Uma tomada de consciência que permita a autoafirmação e reconhecimento de suas mais variadas habilidades. O que bell hooks aponta como "reconhecer que nossa vida interior é importante." p.12

Finalizo, assim, com as palavras de bell hooks, no artigo *Vivendo de Amor*:

> A mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior. Se passarmos a explorar nossa vida interior, encontraremos um mundo de emoções e sentimentos. E se nos permitirmos sentir, afirmaremos nosso direito de amar interiormente. A partir do momento em que conheço meus sentimentos, posso também conhecer e definir aquelas necessidades que só serão preenchidas em contato com outras pessoas. (HOOKS, 2010, p.13)

> Ao mesmo tempo que conhecemos nossas necessidades materiais, também precisamos atender às nossas necessidades emocionais. (...) quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível

> enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro." (HOOKS, 2010, p.16)

E para aquelas/es que acham que, em pleno 2021, nossa sociedade já está lidando bem com estas questões. Eu menciono o refrão de uma música que há alguns dias estava no centro de uma polêmica. Uma música de um homem negro MC Mr Bim. A música, cujo título é "Foca na Preta", diz o seguinte: "Já que a branquinha não quer dar, eu vou focar nas pretas. (...) Foca na preta, foca na preta, foca na preta..."

Qual é ainda o olhar sobre as mulheres negras e o lugar reservado a estas? Qualquer generalização é problemática, mas, tendo em vista dados, experiências e narrativas recorrentes de muitas mulheres negras, é possível afirmar que o refrão da música somente externaliza pensamentos, intenções e ações enraizados em nossa sociedade.

Eu diria, então, que numa sociedade alicerçada em bases machistas, sexistas e racistas casamento enquanto espaço de troca, afetividade e reconhecimento do valor da/o outra/o, é um desafio às mulheres negras.... é um grande desafio!

Referências:

BOURDIEU, P. *A Dominação Masculina.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARNEIRO, S. *Escritos de uma vida.* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

CRENSHAW, K. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. *Cruzamento: Raça e gênero.* Brasília, p. 7-16, 2004.

FANON, F.. *Pele Negra, Máscaras Brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

HOOKS, b. *Vivendo de Amor.* Disponível em: https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/. 2010

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.* tradução Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MESSIAS, T. L., AMORIM, M. F. P. Relações Afetivas e Mulheres Negras: Objeto Sexual ou Solidão. *Revista Spirales*, *2*(4), p. 12–35.

PACHECO, A. C. L. *Mulher Negra: Afetividade e Solidão.* Salvador: EDUFBA, 2013.

9. Afetos em outros mundos: a ficção científica e a produção de novos imaginários afetivos

Jade Bueno Arbo[1]

Resumo: Considerando a potencialidade imaginativa da ficção científica, este trabalho examina a forma como o romance *A mão esquerda da escuridão*, de Ursula K. Le Guin, explora e expande os limites dos nossos afetos, propondo novos imaginários afetivos para além das fronteiras bem-estabelecidas da inteligibilidade de gênero. Para isso, examinaremos, em um primeiro momento, tanto a biologia quanto a organização social dos habitantes de Gethen, planeta que é cenário dessa narrativa, e veremos o percurso tortuoso do afeto entre o sujeito terráqueo e o sujeito alienígena. Em seguida, indagaremos de que forma utopia – os mundos que queremos – e distopia – os mundos que tememos – coexistem em narrativas de ficção científica, e de que forma o diálogo entre utopia e distopia em *A mão esquerda da escuridão* é capaz de nos revelar seu argumento pelo imperativo da expansão de nossos imaginários afetivos.

Palavras-chave: Ficção Científica, Ursula K. Le Guin, Utopia, Distopia, Afeto.

***

> *Farei meu relatório como se contasse uma história, pois quando criança aprendi, em meu planeta natal, que a Verdade é uma questão de imaginação.* – Genly Ai, A Mão Esquerda da Escuridão

Drucilla Cornell (2018), em um de seus ensaios para o livro *Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*, nos diz que "filosoficamente falando, não há razão pela qual não possamos repensar nossa forma de vida, mas é obviamente muito difícil fazê-lo" (2018, p. 123). Para ilustrar o seu ponto, a filósofa recorre ao romance de ficção científica *A mão esquerda da escuridão* [1969], de Ursula K. Le Guin, colocando-o como um esforço para expandir os limites da imaginação de seus leitores. De fato, o trabalho de Le Guin em particular, bem como o gênero de Ficção Científica no geral, se mostra como terreno fértil

[1] Doutoranda em Literatura, Cultura e Tradução pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Bacharela em Letras e mestra em Filosofia pela mesma universidade. E-mail: jade.arbo@ufpel.edu.br

para se pensar para além do que conhecemos, e expandir nossos limites do que consideramos possível.

No âmbito desta discussão, buscarei pensar um aspecto específico dessa abertura de possibilidade que *A Mão Esquerda da Escuridão* nos traz: a expansão dos limites de nossos afetos através da expansão daquilo que consideramos uma vida, ou seja, daquilo que é considerado digno de cuidado e amor. Para tanto, seguiremos as pegadas de nosso narrador na neve e farei meu relatório como se contasse uma história, que é a história de um planeta gelado e o afeto entre duas pessoas, para então pensarmos a construção desse afeto e a construção dessas pessoas como pessoas.

Genly Ai é um emissário originário da Terra que é enviado pela união de planetas e civilizações chamada Ekumen ao planeta Gethen, também chamado de Inverno. Sua missão nesse planeta gelado e inóspito é convencer seus habitantes a juntarem-se ao Ekumen. Para auxiliá-lo, ele conta com diversos relatórios e observações de enviados que o precederam ao planeta, os quais surgem como capítulos em meio às narrativas em primeira pessoa de Genly e de Estraven, natural de Gethen, e informam, também, o leitor não apenas sobre a cultura e hábitos dos gethenianos, mas sobre a forma como esses hábitos são percebidos pelos povos do Ekumen.

Uma dessas observações de campo, o capítulo intitulado *A questão do sexo*, revela um detalhe importante sobre os habitantes de Inverno e que será tema dos, por assim dizer, "problemas de gênero" entre o terráqueo Genly e o getheniano Estraven. Vejamos:

> O ciclo sexual dura, em média, 26 a 28 dias (eles tendem a falar em 26 dias, aproximando-o do ciclo lunar. Durante os 21 ou 22 dias, o indivíduo é somer, sexualmente inativo, latente. Por volta do 18º dia, mudanças hormonais são desencadeadas pelo controle pituitário e, no 22º ou 23º dia, o indivíduo entra no kemmer, o cio. Nesta primeira fase do kemmer, ele permanece completamente andrógino. O gênero ou a potência não são atingidos em isolamento. Um getheniano na primeira fase do kemmer, se deixado sozinho ou na companhia de outros que não estão no kemmer, permanece incapaz de coito. (...)
>
> [A] segunda fase do kemmer, o processo mútuo para definir a sexualidade e potência, aparentemente ocorre dentro de um período de duas a doze horas. (...) Indivíduos normais não têm nenhuma predisposição para um dos papéis

> sexuais no kemmer; não sabem se serão macho ou fêmea, não têm escolha na questão. (...)
> Nenhum hábito fisiológico se estabelece, e a mãe de várias crianças pode ser o pai de várias outras. (LE GUIN, 2019, p. 101)

O relatório nos revela que os gethenianos não possuem um sexo biológico definido. Eles assumem um sexo – macho ou fêmea – apenas periódica e temporariamente, e o sexo que assumirão durante seu período fértil não é previsível a eles: é apenas conhecido no momento de contato com outra pessoa que também esteja no seu período fértil. Fora desse período, os gethenianos não são sexualmente ativos ou capazes de atos sexuais. Assim, as pessoas não são nem homens, nem mulheres e, na maior parte do tempo, nem machos e nem fêmeas, podendo ser tanto pais quanto mães em diferentes momentos de suas vidas. O relatório prossegue:

> O kemmer nem sempre envolve casais. Formar casais parece ser o costume mais comum, mas nas casas de kemmer de vilas ou cidades podem surgir grupos, e as relações sexuais ocorrem promiscuamente entre machos e fêmeas do grupo. O extremo oposto dessa prática é o juramento kemmering, que significa, para todos os efeitos e propósitos, casamento monogâmico. Não tem status legal, mas, sob o ponto de vista ético e social, trata-se de uma instituição antiga e vigorosa. (...)
> A descendência, naturalmente, é reconhecida, em todo o planeta Gethen, a partir da mãe, o "genitor carnal". (...)
> Existem aspectos da ambissexualidade que apenas vislumbramos ou supusemos, e que talvez jamais compreendamos inteiramente. O fenômeno do kemmer fascina a todos nós, Investigadores. (LE GUIN, 2019, p. 102)

Essa sociedade, portanto, existe e se organiza em função do Kemmer. Existe uma instituição entendida pela relatora como monogâmica, aos moldes do que conhecemos, mas que diferentemente do que é o caso do casamento no nosso mundo, não tem status legal. Essa leitura de fora, externa, antropológica dessa sociedade mostra a clara tensão entre o mundo que a investigadora conhece e o mundo que está relatando, o qual

extrapola os limites da sua imaginação. Ao tentar fazer sentido daquela organização de vida alienígena, ela se mostra ainda presa na própria linguagem: “mãe”, “casamento”, “casais” nos moldes heterossexuais.

No trecho seguinte, vemos essa investigadora tentando contrastar a organização social e imaginativa da terra, como seria com essa reconfiguração sexual.

> A sociedade de Gethen, em seu funcionamento diário e em sua continuidade, é assexuada.
>
> Considere: qualquer pessoa pode trabalhar em qualquer coisa. Parece muito simples, mas os efeitos psicológicos são incalculáveis. O fato de toda a população, entre dezessete e trinta e cinco anos de idade, estar sujeita a ficar (como Nim definiu) “amarrada à gravidez” sugere que ninguém aqui fica tão completamente “amarrado” como provavelmente ficam as mulheres em outros lugares – psicológica ou fisicamente. Fardo e privilégio são compartilhados de modo bem igualitário; todos têm o mesmo risco a correr ou a mesma escolha a fazer. portanto, ninguém aqui é tão completamente livre quanto um macho livre, em qualquer outro lugar.
>
> Considere: uma criança não tem nenhum relacionamento psicossexual com sua mãe ou seu pai. O mito de Édipo inexiste em Inverno.
>
> Considere: não existe sexo sem consentimento, não existe estupro. (...) A sedução certamente é possível, mas deve ser tremendamente oportuna.
>
> Considere: não existe nenhuma divisão da humanidade em metade forte e metade fraca, protetora/protegida, dominante/submissa, dona/escrava, ativa/passiva. Na verdade, pode-se verificar que toda a tendência ao dualismo permeia o pensamento humano é muito reduzida, ou alterada, aqui em Inverno. (LE GUIN, 2019, p. 103)

Vemos que, na percepção dessa observadora, coisas que são tão necessárias ou presentes no nosso entendimento do humano, à nossa organização da vida, são completamente subvertidas pela diferença radicalmente alienígena desse planeta.

A primeira impressão de Genly sobre Estraven, o primeiro-ministro do reino onde Genly se encontra, é carregada de uma reação àquilo que extrapola os limites da nossa imaginação social e política.

> Embora eu estivesse há quase dois anos em Inverno, estava ainda longe de conseguir ver as pessoas do planeta através de seus próprios olhos. Tentei, mas meus esforços tomaram a forma, desajeitada, de ver o quetheniano primeiro como homem, depois como mulher, forçando-o a uma dessas categorias tão irrelevantes à sua natureza, e tão essenciais à minha. Assim, enquanto bebericava minha cerveja amarga e fumegante, pensei que à mesa o desempenho de Estraven fora feminino, cheio de charme, tato e falta de substância, capcioso e astuto. Seria na verdade essa feminilidade suave e dócil que me fazia desgostar e desconfiar dele? Pois era impossível pensar nele como uma mulher, aquela presença escura, irônica, poderosa ali ao meu lado, na escuridão iluminada pelo fogo. Contudo, sempre pensava nele como homem, tinha a sensação de falsidade, de impostura: seria por causa dele ou de minha própria atitude em relação a ele? Sua voz era suave e ligeiramente ressonante, mas não forte; certamente não a voz de um homem, mas certamente tampouco a voz de uma mulher... (LE GUIN, 2019, p. 28-29)

Nesse trecho vemos o desconforto envolvido na relação entre Genly e Estraven. Genly não sabe como ver esse sujeito, como entendê-lo. Ao operar sua compreensão de sujeitos no mundo dentro de um binário masculino/feminino, o enviado partilha de nossas mesmas limitações de compreender um ser que exista fora desses termos.

Retornemos ao capítulo *A questão do sexo* e vejamos a recomendação que faz aos próximos enviados sobre como lidar com esse abismo de entendimento:

> (...) quando encontrar um getheniano, não se pode e não se deve fazer o que um bissexual naturalmente faz, que é enquadrá-lo no papel de Homem ou de Mulher, enquanto adota, para com ele, o papel correspondente, dependendo de suas expectativas com respeito às interações padronizadas ou possíveis entre pessoas do mesmo sexo

> ou do sexo oposto. Todo o nosso padrão de interação sociossexual inexiste aqui. Eles não conseguem entrar no jogo. Não veem uns aos outros como homens ou mulheres. É quase impossível a nossa imaginação aceitar isso. *Qual a primeira coisa que perguntamos sobre um recém-nascido?* (LE GUIN, 2019, p. 103, grifo meu)

Essa pergunta colocada pela observadora que escreve o relatório é particularmente interessante, e por isso farei uma breve digressão teórica antes de retornar à história que estou contando.

Judith Butler, em *Problemas de gênero*, e ainda em grande parte dos seus trabalhos dos anos 1990, explora a forma como a humanização de um sujeito acontece, na nossa configuração de poder, a partir de uma atribuição de um dos gêneros binários a essa pessoa. Em suas palavras, "as 'pessoas' só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero" (BUTLER, 2016, p. 42).

Esse gênero binário, que humaniza a pessoa aos olhos de sua sociedade, não existe como uma consequência de se ser biologicamente macho ou fêmea. Não resultaria, assim, da condição de pessoa que sua identidade fosse "coerente" e "contínua", mas sim coerência e continuidade da identidade seriam "normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas" (BUTLER, 2016, p. 43), ou seja, o gênero binário se *sustenta* através de uma ilusão de coerência, que, por sua vez, sustenta a condição de pessoa desse indivíduo.

A inteligibilidade do gênero é mantida, assim, pela coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Isso significa que não bastaria que alguém fosse uma fêmea da sua espécie para que fosse vista e reconhecida como uma mulher, mas sua existência deve estar em conformidade com o seu sexo (o dado atribuído à sua biologia), com o seu gênero (sua apresentação, os códigos e atos dos quais se utiliza e com os quais se manifesta no mundo), com a sua prática sexual e o com o seu desejo (os quais, na organização de poder em que vivemos, deve ser direcionada ao sexo oposto).

Existe entre Genly e Estraven, especificamente por parte de Genly, uma barreira de inteligibilidade que gera desconforto e até medo, uma dimensão de horror quase cósmico pela não compreensão absoluta daquele ser.

Dando alguns passos adiante na neve e avançando alguns capítulos, vemos Genly e Estraven em uma situação na qual são obrigados a sobreviver e a conviver um com o outro. Os detalhes do que levou esses personagens até uma montanha gelada

serão deixados para que o leitor deste trabalho, quando se tornar (espero) leitor desse livro, descubra. O que nos interessa, nesse momento, é que saibamos que Estraven compartilha com Genly o seu nome, “Therem Harth”, e Genly pergunta a Estraven quem são as pessoas, na cultura dele, que se chamam pelo primeiro nome. A resposta de Estraven é que são amigos e irmãos de Lar.

Essa é a reação de Genly:

> Amigo. O que é um amigo, num mundo onde qualquer amigo pode ser um amante quando muda a fase da lua? Não eu, trancado em minha virilidade: não era amigo de Therem Harth, ou de qualquer outro de sua raça. Nem homens, nem mulheres, nenhum dos dois e ambos, cíclicos, lunares, metamorfoseando-se sob o toque das mãos, crianças defeituosas colocadas no berço da humanidade, não eram carne de minha carne, não eram meus amigos; não haveria amor entre nós.” (p. 213)

Vemos que existe uma barreira afetiva que Genly coloca entre si e esse outro alienígena, e é essa barreira que nós vemos ser, aos poucos, desconstruída até certo ponto.

Quando se encaminham para o final da jornada de ambos, um momento se destaca:

> Vi então novamente, e de uma vez por todas, o que sempre tivera medo de ver e vinha fingindo não ver nele: que ele era uma mulher, assim como era um homem. Qualquer necessidade de explicar as origens desse medo desapareceu junto com o próprio medo; o que me restou, finalmente, foi a aceitação dele tal como era. Até então eu o rejeitara, recusara-lhe sua própria realidade. (...) Não queria oferecer minha confiança, minha amizade a um homem que era mulher, uma mulher que era homem. (...) foi dessa tensão sexual entre nós, admitida agora e compreendida, mas não aplacada, que surgiu entre nós a certeza, grande e súbita, da amizade: uma amizade tão necessária a ambos no exílio e já tão confirmada nos dias e noites da nossa rigorosa jornada, que é melhor que se chame esta amizade, agora e depois, de amor. (LE GUIN, 2019, p. 244-245)

Em termos de gênero e de inteligibilidade do gênero, é possível ver que nossa caminhada é esta: de um estranhamento, de um medo deste outro ininteligível, e, por fim, da aceitação deste outro em seus próprios termos, da aceitação da arbitrariedade do que consideramos reger os nossos afetos.

Tendo contado, então, essa história, e chegado nesse desfecho, passo agora para a segunda parte dessa exposição, que é sobre como podemos ler essa história, o que podemos depreender dela em termos de imaginários afetivos e, assim sendo, em termos de seu conteúdo político. Para tanto, recorro ao que a própria Ursula Le Guin nos fala na introdução de *A mão esquerda da escuridão* e que nos mostra um caminho para pensar as formas como a ficção científica discute os temas dos quais se apropria para a construção de seus mundos outros.

> Sim, de fato as pessoas lá são andróginas, no entanto isso não significa que eu esteja prevendo que todos seremos andróginos dentro de um milênio mais ou menos, ou anunciando que acredito, sim, que deveríamos, ora bolas, ser andróginos. Estou apenas observando, de maneira peculiar, tortuosa e experimental própria da ficção científica, que, se você olhar para nós em certos momentos, dependendo de como está o tempo lá fora, já somos andróginos. Não faço previsões, nem passo receitas. Descrevo. Descrevo certos aspectos da realidade psicológica à maneira do romancista, que é inventando mentiras elaboradas e circunstanciais. (LE GUIN, 2019, p. 11-12)

Assim, faz-se necessário perceber qual é essa maneira peculiar, tortuosa e experimental que Le Guin coloca como própria da Ficção Científica para então entendermos o papel dessas descrições de aspectos da realidade através do que ela chama de “mentiras”. De que forma essa dimensão descritiva atua e com qual propósito?

Já de início, é preciso nos atentarmos que um texto literário não é o mesmo que um texto filosófico, o que não quer dizer que não levante questões e lide com problemas filosóficos. O texto literário no geral e a literatura de ficção científica em específico participam do debate sobre como devemos viver – e como devemos viver *juntos* – à sua maneira, a partir de suas especificidades.

O teórico Paul L. Thomas (2013) argumenta que, apesar de ser um gênero desafiador, com suas complicações classificatórias específicas, um elemento comum da ficção científica é a sua tendência em alertar. Em suas palavras, "Parece ser lugar de obras de ficção científica (...) chamar leitores e espectadores para aquele outro mundo que está perto o suficiente do mundo real para que a audiência possa ver a realidade, não distorcida como está naquela obra, mas de forma mais clara." (p. 14)[2]. Assim, o ímpeto descritivo da ficção científica serve à sua função de alerta.

Ao mesmo tempo que a ficção científica tem compromisso com a descrição do presente, ela também é comprometida, através da crítica e do alerta, com a mudança. Como coloca Nick Hubble (2013), "a ficção realista empenha-se em descrever o mundo; a ficção científica empenha-se em mudá-lo" (p. xii). Dessa forma, a relação da ficção científica com a realidade existe em função e a serviço de sua transformação. Essa preocupação com o futuro, bem como a tensão entre presente real e futuro imaginado que é característica da ficção científica, torna esse gênero bastante profícuo como um terreno dessa prática de repensar nosso presente com o propósito de, de alguma forma, transformá-lo.

Tal interesse por questões sociais e culturais é característico de uma tradição utópica dentro da ficção científica (THEALL, 1975), em que mesmo quando modelos utópicos claros não são apresentados por essas descrições de mundos outros – como é o caso da *Utopia* de Thomas More, por exemplo – essas descrições existem como uma análise crítica do presente. Como Gregory Claeys a descreve:

> O conceito de utopia, ao longo dos tempos, é uma variação de um presente ideal, de um passado ideal e de um futuro ideal, e da relação entre os três. Todos eles podem ser míticos ou imaginários, ou ter algum fundamento real na história. (...) Esteja nosso ideal no passado, no presente ou no futuro, o conceito de utopia muitas vezes tem alguma influência sobre como concebemos esse ideal. (CLAEYS, 2003, p. 8)

Assim, podemos ver que a utopia, para além de um gênero literário, pode ser pensada como uma tendência de melhoramento do futuro, que se manifesta de diferentes formas

[2] Todas as citações cujo texto original é em inglês foram traduzidas por mim para os propósitos deste capítulo.

nas mais diversas áreas da produção humana. No âmbito específico da ficção científica, essa preocupação com o futuro não se manifesta apenas de forma positivamente normativa, no sentido de determinar um horizonte ideal para o qual devemos caminhar e os passos que nos levarão à utopia proposta. Obras de ficção científica são capazes, também, de configurar os mundos que *não* queremos, funcionando, como vimos, como sinais de alerta. Aos mundos que não queremos, nós podemos dar o nome de distopias.

Como Moylan a descreve, a distopia narrativa é fruto, em grande parte, dos medos do século XX: "essa máquina narrativa negativa tem produzido mapas cognitivos desafiadores da situação histórica através de sociedades imaginadas que são ainda piores do que aquelas que estão do outro lado da porta dos autores e leitores". (MOYLAN, 2000, p. xi).

Diferentemente da utopia, que já é tanto reconhecida como gênero literário quanto estabelecida como abordagem filosófica, a palavra "distopia" tende a evocar especificamente o gênero literário, mesmo que possamos, como observa Gregory Claeys (2017), verificar usos não literários e empíricos do termo para designar "futuros amedrontadores onde o caos e a ruína prevalecem" (p. 5). Se dermos um passo à frente e concedermos um tratamento à distopia semelhante ao da utopia, vendo-a não como gênero literário, mas como abordagem específica do futuro, seremos capazes de melhor observar a tendência distópica também presente na ficção científica. Abre-se, assim, a possibilidade de examinar a relação entre utopia e distopia enquanto abordagens que pensam o futuro de forma normativa, no caso da primeira, e desconstrutora, no caso da última.

Utopia e distopia, nessa abordagem, não se configuram em um binômio mutuamente excludente: Claeys (2013) descreve o ideal utópico como sendo um espectro entre o que chama de uma "prática humana" e de "abuso", ao invés de um valor ideal absoluto. Ao mesmo tempo, define também o distópico como um espectro de ansiedade "com relativa paz, amizade e ausência de medo de um lado, e a ansiedade, paranoia e alienação do outro" (2017, p. 8). O binômio utopia/distopia pode ser entendido, portanto, não em termos de dicotomia, mas de grau.

Isso nos permite olhar para *A mão esquerda da escuridão* não em termos absolutos de uma utopia pós-gênero ou do completo horror da não-binaridade. É possível ver utopia e distopia como um diálogo agonístico no interior da obra, em que os mundos que queremos e os mundos que tememos se desafiam constantemente em uma mesma narrativa.

Quando Genly coloca que sempre que pensava em Estraven "como homem, tinha a sensação de falsidade, de impostura" (p. 29), ou chama os gethenianos de "crianças defeituosas colocadas no berço da humanidade" (p. 213), vemos aqui uma dimensão distópica, uma dimensão de horror, o horror da não inteligibilidade do corpo não binário. No entanto esse horror, o mundo que não queremos, não se coloca na ficção científica como prescritivo, normativo, no sentido de argumentar para que evitemos corpos não binários em virtude dessa não inteligibilidade. O horror, aqui, é descritivo, é um espelho: quantos de nós vemos nosso afeto condicionado por essa inteligibilidade?

Essa dimensão distópica é interpelada por uma dimensão utópica da obra: a ampliação dos limites do que se considera humano, a possibilidade de se ultrapassar a necessidade de um corpo generificado de forma binária e, portanto, inteligível; a possibilidade de superar o ditame da generificação binária como pressuposto para a condição de pessoa de alguém: "o que me restou, finalmente, foi a aceitação dele tal como era" (p. 244).

A mão esquerda da escuridão nos leva por uma experimentação imaginativa, com o objetivo de, como coloca Genly ao iniciar seu relato, nos mostrar que "a Verdade é uma questão de imaginação". A verdade do gênero, a verdade dos afetos, dependeria da nossa capacidade de imaginar para além das condições de necessidade e possibilidade que parecem restringi-los. Ela o faz ao levantar intuições no diálogo entre sonho e pesadelo, explicitando as formas com as quais nossas relações são pautadas em estereótipos de gênero ao invés de prover um julgamento moral normativo positivo – o que se deve fazer – sobre a situação descrita: "Não faço previsões, nem passo receitas. Descrevo."

Mas é possível apontar uma avaliação negativa, por parte da narrativa, de Genly e sua adesão acrítica – e também sua dependência – da matriz de inteligibilidade do gênero. Existiria, em *A mão esquerda da escuridão*, um único imperativo: o de imaginar, e imaginar mais vidas, e imaginar vidas e afetos diferentes; seu imperativo é o de expansão. Le Guin, ao nos confrontar com os esforços frustrados de Genly Ai em ver os gethenianos através de seus próprios olhos, apenas para vê-los primeiro como homens e então como mulheres, "forçando-o a uma dessas categorias tão irrelevantes à sua natureza, e tão essenciais à minha", nos mostra, como em um espelho, nossas próprias incapacidades de pensar os sujeitos fora desses termos.

Como coloca Neil Gaiman em seu prefácio ao livro de Le Guin:

> Li *A mão esquerda da escuridão* aos 11 ou 12 anos, e isso mudou o modo como eu olhava o mundo. Até então eu tinha

> certeza de que havia garotas e garotos, homens e mulheres, e eles satisfaziam os papéis que lhes foram atribuídos, porque era simplesmente o modo como as coisas são: as diferenças entre os sexos eram reais e imutáveis. Depois de ler este livro, papéis sexuais, suposições de gênero, o modo como nos relacionamos uns com os outros como homem ou mulher - todas essas coisas pareceram subitamente arbitrárias.

Ao nos contar uma história e fazer com que nos importemos com as pessoas nela, Le Guin, através das potencialidades imaginativas da Ficção Científica, nos mostra outra forma de imaginar, de pensar e de amar. Eis a potência da Ficção Científica realmente transformadora: nos mostrar que a Verdade é, na verdade, uma questão de imaginação.

Referências:

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CLAEYS, Gregory. **Utopia: a história de uma ideia**. São Paulo: Edições SESC SP, 2013.

CLAEYS, Gregory. **Dystopia: a natural history: a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions**. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

CORNELL, Drucilla. O que é feminismo ético? In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas:** um intercâmbio filosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

LE GUIN, Ursula K. **A mão esquerda da escuridão**. São Paulo: Aleph, 2019.

MOYLAN, Tom. **Scraps of the untainted sky: science fiction, utopia, dystopia.** Boulder: Westview Press, 2000.

THEALL, Donald F. The Art of Social-Science Fiction: The Ambiguous Utopian Dialectics of Ursula K. Le Guin. **Science Fiction Studies**, v. 2, n. 3, p. 256–264, 1975.

THOMAS, P. L. (Ed.) Science Fiction and Speculative Fiction: Challenging Genres. Sense Publishers, 2013.

10. Crítica interdisciplinar da estrutura conjugal

Jeferson Forneck[1]
Júlia Sant' Anna[2]

Resumo: O presente artigo visa construir um debate a partir de um olhar filosófico político sobre a instituição do casamento, visando como objetivo, em um primeiro momento, caracterizar a mulher dentro de uma sociedade contemporânea, que ao longo de sua construção social traz consigo um forte patriarcado opressor, ao qual, a partir disto é possível evidenciar uma desigualdade de gênero, para posteriormente abordar o desenvolvimento do trabalho, a partir da análise da condição feminina, com o intuito de intensificar a necessidade de igualdade de gênero, conseguindo então relacionar com o papel da mulher em um relacionamento, onde há um domínio preponderantemente masculino em suas relações amorosas e conjugais. Para tal análise, será utilizado o discurso de Simone de Beauvoir (1908 – 1986), ao qual, em sua obra "Segundo o Sexo: *A Experiência Vivida*" encontramos uma reflexão sobre a diferença comportamental e educativa desde o nascimento da criança mulher perante a criação de uma criança masculina, corroborando com a noção da relação pré-estabelecida de sujeição e submissão da mulher com o homem, como o próprio John Stuart Mill já desenvolve em "*A Sujeição das Mulheres*". Utilizando-se de recursos bibliográficos, filosóficos em sua maioria, o trabalho tem contribuição social, realizando uma reflexão sobre os atos de violência contra a mulher na atualidade. Até 2006, não se encontravam recursos civis e jurídicos suficientes para a proteção da mulher em casos de agressão (aqui interpretada como múltiplas, como: física, verbal, psicológica, etc) do homem para a mulher casada. Atualmente é possível encontrar recursos públicos em especial femininos (Instituto Maria da Penha e a delegacia da mulher), ao qual defendem a mulher em situações de relações abusivas e/ou conflituosas. Elas disponibilizam tanto medidas legais de proteção, quanto acompanhamento e recurso psicológico às vítimas mulheres (cis e trans); evidenciando a dimensão do medo nas relações de um poder dominante patriarcal sobre a estrutura familiar. O hábito contribui na impaciência e violência conjugal. Articula-se no presente trabalho um esboço e crítica da dominação masculina em relação ao feminino. Para alcançar os respectivos resultados, será utilizada uma metodologia de análise bibliográfica, conceitual e civil. Adota-se a perspectiva feminista, juntamente com escritos sobre a literatura feminista contemporânea. Serão utilizados

---

[1] Mestrando em filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. E-mail para contato: <jefersonfornck@gmail.com>.
[2] Mestranda em filosofia, pela Universidade do Vale do Rio do Sinos. Bolsista CAPES. E-mail para contato: <julisantannahorn@gmail.com>.

para tal trabalho os autores contemporâneos com pesquisa voltada aos temas feministas, de condição humana e social. Utiliza-se como base uma teoria política e filosófica. Entre eles destacam-se a filósofa feminista, Judith Butler (1956 - até o atual momento) construindo uma visão da mulher contemporânea e um "não binarismo". Além disso, é analisado o pensador Michel Foucault (1926 - 1984) com uma perspectiva de poder e sexualidade. O escritor Georges Bataille (1897 - 1962) é analisado com a dimensão da dominação do sexo masculino em relação ao sexo feminino e Naomi Wolf (1962 - até atual momento), por analisar a mulher em seus diversos âmbitos, no contexto social e histórico, na qual sofre com uma sexualização de sua vida; além da historiadora e antropóloga Lilia Schwarcz (1957 – até o momento atual), a autora trata do tema do patriarcado e desigualdade de gênero. Diante de todos os teóricos analisados, busca-se intensificar a necessidade de estudos interdisciplinares relacionados ao gênero e constituição patriarcal, a partir do patrimônio matrimonial.
Palavras chave: Feminismo; Matrimônio; Patriarcado; Sexualidade; Poder.

1. Considerações iniciais

Diante da atual realidade do século XXI é possível ainda identificar um cenário que põe a mulher como sujeito de sofrimento a distintos ataques justificados única e exclusivamente por seu gênero, como os intensos casos de violência doméstica. A mulher é obrigada diariamente a lutar por direitos próprios que promovam sua igualdade civil e de gênero. Resultando em absurdos casos de feminicídio por todo o mundo, já interpretados como realidade hodierna, apresentada diante de nossos olhos.

Durante esta presente pesquisa articula-se a dimensão da desigualdade de gênero, com a intenção de intensificar a necessidade da presença de tal diálogo. Arguir sobre tal tema é abrir o espaço de fala sobre uma temática tão necessária, diante do cenário conflitivo que a instituição do casamento pode proporcionar. Diante de tais preocupações, esta pesquisa pretende articular os temas da desigualdade de gênero e patriarcado social.

Com relação à estrutura conjugal, articula-se no presente trabalho a relação interdisciplinar presente hodiernamente nos estudos sobre o casamento. Aborda-se não somente uma perspectiva filosófica em relação ao tema, mas busca-se um diálogo com a história. A partir de tal diálogo é possível descrever que o fenômeno do machismo e a ideia do sexo feminino sendo o sexo frágil não são ideias de curto espaço de tempo.

Por fim, busca-se alcançar a hipótese de que é possível desenvolver um discurso sobre igualdade de gênero dentro da estrutura conjugal. O objetivo não é de

negar as dificuldades presentes nas relações, mas propor uma dimensão de igualdade. Diante dessa preocupação surge a inquietação em escrever sobre o assunto. Dessa forma é possível ocupar o lugar de fala e desenvolver um diálogo interdisciplinar em relação à estrutura conjugal.

2. O Patriarcado

No decorrer dos séculos ocorre um fenômeno nas relações humanas. Esse fenômeno está conectado à dimensão de posse e mandonismo. A posse de uma pessoa sobre a outra é desenvolvida como se fosse a posse da propriedade privada. Diante de tal cenário é necessário haver um diálogo sobre o tema e tudo o que a dimensão de posse articula consigo. Para isso, a historiadora Lilia Schwarcz é aproximada do presente trabalho, com sua obra *Sobre o autoritarismo brasileiro*.

"Toda sociedade elabora seus próprios marcadores de diferença. Ou seja, transforma diferenças físicas em estereótipos sociais, em geral de inferioridade, e assim produz preconceito, discriminação e violência." (SCHWARCZ, 2019, p. 174) Dessa forma, a desigualdade de gênero se desenvolve. A desigualdade é desenvolvida por um marcador de violência expresso em uma determinada cultura. Tais marcadores buscam dar ênfase ao lado mais forte e deixam de lado a parte, aparentemente mais fraca.

A misoginia se manifesta de diversas formas na sociedade. Não é somente a violência física que caracteriza uma violência contra a mulher. No momento de escolhas de cargos é possível haver uma violência contra o gênero feminino. A dimensão da escolha nas relações de poder é um fator a ser analisado na história. O grande questionamento é sobre a violência causada no momento de escolha de cargos de poder. A falta da presença feminina em determinados espaços também manifesta o machismo presente no mesmo espaço.

> Sexo e gênero eram antes tomados como sinônimos. Já faz tempo, porém, que entendemos tais conceitos como basicamente distintos; essa distinção, aliás, tem a capacidade de condicionar a vida de muitos brasileiros. O conceito de "sexo" é regularmente utilizado para definir categorias inatas, dadas a partir da perspectiva da biologia: o feminino e o masculino. Já o "gênero" diz respeito aos papéis e às construções sociais que homens e mulheres

> optam por performar durante a vida. Em suma, sexo é uma categoria mais fixa, o resultado visível de diferenças anatômicas, enquanto gênero "traduz o sexo"; é uma distinção socialmente construída e que ultrapassa a evidência biológica operada a partir de categorias binárias. (SCHWARCZ, 2019, p. 183-184)

Diante dessa perspectiva é possível analisar as diferenças em relação ao sexo e ao gênero. A partir do desenvolvimento de uma nação são perceptíveis as diferenças de classes, ofícios e as diferenças estruturais em relação ao gênero. O problema está na objetificação excessiva daquilo que é dado como "normal" em uma sociedade. A partir dessa objetificação é que surgem as desigualdades, tanto sociais, culturais quanto de gênero.

A problemática acerca da sexualidade e gênero também é fortemente debatida na escritora e filósofa Judith Butler, em sua obra "Problemas de Gênero", onde ela traz consigo uma nova teoria sobre o corpo e o gênero com a qual nos identificamos. Para a autora, nosso gênero nada mais é do que um estado performativo, uma vez que é interpretado como um estado de performance do que achamos ser coerente com tal preconceito social de tal substantivo.

Butler explica a relação de corpo e performance de gênero na seguinte passagem "Nesse sentido, o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero" (BUTLER, p. 56, 2019). Desta forma, a identidade de gênero nada mais é do que uma performatividade criada através de um contato e experiência social.

É através da performatividade de gênero e uma forte repressão social ditatorial, que a heterossexualidade e seu desejo heterossexual são reafirmados compulsoriamente, ou seja, o padrão do desejo heterossexual se desenvolve através de ditaduras sociais e não da natureza do ser. É a partir desse desejo heteronormativo que encontramos e estabelecemos padrões de poder social, como a estrutura patriarcal machista, podendo ser encontrada nos mais diversos âmbitos sociais, como o próprio casamento.

A partir dessa análise de estrutura social, que se torna possível entender todas as esferas existentes no ato do matrimônio sagrado, ou melhor, casamento. Através do estudo do patriarcado e da construção do ser humano que conseguimos melhor analisar toda a força que o casamento e a sua instituição traz consigo.

Na seção seguinte analisa-se a dimensão erótica em relação ao casamento e as estruturas que permeiam a união conjugal. O tema da desigualdade permanece latente na dimensão da pesquisa. A partir desse momento passa-se a dimensão da estrutura como um todo às microestruturas presentes na união conjugal. Juntamente a essa dimensão analisa-se a dimensão da desigualdade de gênero presente.

3. O erotismo na estrutura conjugal

A perspectiva do erótico é analisada conforme a perspectiva de Georges Bataille. Tal dimensão é importante para esclarecer alguns aspectos em relação ao desejo. Juntamente ao desejo masculino, pode ocorrer uma grande objetificação. Tal objetificação torna possível uma violência na relação do homem com a mulher. A violência, não somente de cunho sexual, mas verbal e psicológico.

> O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Nisso nos enganamos porque ele procura constantemente fora um objeto de desejo. Mas este objeto responde à *interioridade* do desejo. A escolha de um objeto depende sempre dos gostos pessoais do indivíduo: mesmo se ela recai sobre a mulher que a maioria teria escolhido, o que entra em jogo é freqüentemente um aspecto indizível, não uma qualidade objetiva dessa mulher, que talvez não tivesse, se ela não nos tocasse o ser interior, nada que nos forçasse a escolhê-la. Em resumo, mesmo estando de acordo com a maioria, a escolha humana difere da do animal: ela apela para essa mobilidade interior, infinitamente complexa, que é típica do homem. O animal tem ele próprio uma vida subjetiva, mas essa vida, parece, lhe é dada, como acontece com os objetos sem vida, de uma vez por todas. O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente no ponto em que ele põe a vida interior em questão. *O erotismo é na consciência do homem aquilo que põe nele o ser em questão*. (BATAILLE, 1987, p. 20)

A perspectiva do erótico estabelece uma noção de interioridade do desejo. É o espaço no qual a pessoa se põe em questão. A questão a ser analisada é a de ultrapassar os limites

em uma relação. Ao ultrapassar os limites é possível haver abusos. A relação abusiva é uma relação que passa dos limites, com o intuito de sobressair somente um da relação. A perspectiva erótica tem muita importância para a análise no presente artigo, pois traz a dimensão do desejo presente nas relações e até que ponto esse desejo se torna algo saudável ou abusivo dentro da estrutura conjugal.

Esse abuso erótico presente no corpo da mulher para com a sociedade machista, é também debatido pela filósofa Naomi Wolf, uma vez que a autora enfatiza o *mito da beleza* como um carácter de diferenciação social, ao qual, tem como base uma diferenciação social de gênero (a mulher se diferencia no julgamento do homem), uma vez que a autora assume como início do mito da beleza na mulher, mas este também posteriormente se desenvolve nos homens gays, enquanto somente em sua última mutação nos homens héteros. A mutação do mito da beleza, aqui debatido não se esvai nas vestimentas, mas também nos "atos de cuidado"[3] com o próprio corpo, como atos de depilação, utilização de maquiagem e adequações sociais corpóreas (vide magreza).

Ademais, a sexualização/erotização do corpo, pode ser utilizada como fator de poder em uma sociedade que utiliza como diferencial universal, esta reflexão pode ser melhor desenvolvida na seguinte passagem

> A qualidade chamada 'beleza' existe de forma objetiva e universal. As mulheres devem querer encarná-la, e os homens devem querer possuir as mulheres que a encarnem. Encarnar a beleza é uma obrigação para as mulheres, não para os homens, situação esta necessária e natural por ser biológica, sexual e evolutiva. Os homens fortes lutam pelas mulheres belas, e as mulheres mais belas têm maior sucesso na reprodução. A beleza da mulher precisa corresponder à sua fertilidade; e, como esse sistema se baseia na seleção sexual, ele é inevitável e imutável. (WOLF, p. 29, 2019).

A partir dessa moeda de troca desenvolvida no mito da beleza, é que a instituição matrimonial sofre uma mudança, onde o principal fator de preocupação torna-se o poder sobre a beleza, uma vez que está fortemente relacionado com o poder cultural da mulher.

---

[3] Utilizo aqui aspas, uma vez que estes atos não são necessariamente cuidados singulares, pois seu entendimento é múltiplo e plural.

Este pensamento, pode ser esclarecido, quando fazemos uma pequena análise do poder cultural da mulher no mercado de trabalho, sendo assim, ao momento em que a mulher começa a possuir um maior poder cultural sobre si e seu corpo, a instituição do casamento, que percorre um entendimento ainda de sobreposição do homem sobre a mulher, a economia recorre a beleza a fim de reter o poder da mulher sobre si, como se para conseguir um poder total de si, a mulher além de precisar recorrer ao casamento para finalmente possuir uma liberdade de si, precisa também recorrer e se preocupar constantemente sobre o julgamento de seu corpo e beleza.

É através da instituição matrimonial, que ao mesmo tempo dava um maior poder à mulher socialmente e que tinha como poder indireto a repreensão feminina, que na época de 1960 a mulher irá *sofrer* uma baixa no desejo matrimonial, substituída pelo desejo de formaturas e trabalho; que o mito da beleza, trazido por Naomi Wolf ganha poder, como forma de restituir o poder masculino então perdido. Uma vez que interpretamos o casamento como uma forma de diminuição feminina social, além de nas mais diversas instituições religiosas poderem desenvolver através desta consumação uma discriminação de gênero, já que carrega consigo um machismo estrutural e que possui como intenção indireta, como já dita anteriormente, de uma dominação masculina sob a vida feminina, capaz de ser interpretada como *inimigo invisível*[4].

Indo além, é através desse confronto entre o sistema de matrimônio religioso com a reconquista de poderes patriarcais, juntamente com a fortificação do mito da beleza, que a indústria pornográfica aumenta sua economia, uma vez que esta reforça padrões machistas impostos pela sociedade e corrobora com a perda do poder feminino (uma vez que intensifica o machismo). É através da indústria pornográfica que a sexualidade feminina e a erotização do corpo da mulher se intensificam, promovendo o desejo masculino com tendências de dominação ao feminino.

É através da premissa da sexualidade, que Michel Foucault começa a refletir sobre a problemática da sexualidade e poder em 1978; tentando, por assim dizer, reconstruir a história da sexualidade, a fim de entender como esta é capaz de possuir um forte poder na sociedade. Não é novidade que a sexualidade possui diversas implicações no indivíduo quando reprimida, como já estudada por Freud e demais psicanalistas,

---

[4] O entendimento de tal termo, pode ser atribuído ao costume de uma libertação após a morte da mulher que se casara, pensamento estabelecido na antiga constituição matrimonial, reflexão abordada por Wolf em "O casamento era a consumação; e, depois dele, um status na comunidade por meio do marido e dos filhos. O objetivo de estar preparada, por mais repressor que fosse, seria pelo menos atingido nesta vida e por este corpo" (WOLF, p. 190, 2019).

porém, a relação da sexualidade com a sociedade, uma vez que sofre implicâncias religiosas, uma vez que esta instituição moral impõe regras na sexualidade, como a monogamia, reprodução, prazer (o mal deste) e o matrimônio religioso (casamento). A principal questão, aqui feita por Foucault é a respeito de como a instituição religiosa (principalmente a católica), impõe tais repreensões morais, das quais socialmente já eram aceitas por outro tipo de pensamento moral? Para responder tal questão, o filósofo recorre à individualidade imposta pelo poder pastoral cristão, imposto pós império romano, interpretando-o como não individual a si, mas com intuito de gerar um bem social, ou seja, através do impedimento/individualidade singular, provoca um bem geral.

Este pensamento foucaultiano pode ser relacionado com a teoria de Naomi Wolf e Georges Bataille, uma vez que reforça a ideia de uma imposição superior de repreensão sexual, podendo ser também interpretada em um contexto geral como repreensão sexual do gênero feminino, a partir de um maior poder masculino sob tais ações femininas. A sexualidade, erotização e beleza são fatores fortemente ligados com o poder da mulher no social, além da liberdade feminina que é esquecida socialmente, fazendo com que o matrimônio sagrado e o comércio da beleza sejam mecanismos que dão um mínimo poder de liberdade para mulher, mesmo que esta liberdade seja sabotada a todo instante (através da insegurança, dominação masculina, sexualização etc.).

Considerações finais

Após fazer esta breve análise sobre as duas principais problemáticas relacionadas com a estrutura do casamento, é possível de se inferir que o matrimonio sagrado, não pode ser interpretado somente como uma benção a mulher, como a própria filósofa Simone de Beuvouir em algumas passagens de sua obra “Segundo o Sexo” atribui por esse tradicionalismo oferecer uma liberdade -mínima- para a mulher dentro de uma sociedade patriarcal. Mas que o casamento também traz consigo diversos problemas como a sujeição da mulher perante a dominação do homem, já tratada em Naomi Wolf, e a erotização feminina fortemente desenvolvida em Georges Bataille e Michel Foucault.

É claro, que para se analisar o casamento, antes é necessário adentrar no estudo social patriarcal, discutido pela autora Lilia Schwarcz, assim como a estrutura heteronormativa estabelecida por essa sociedade patriarcal, incrementada por Judith Butler; ademais podemos utilizar aqui interpretação do casamento de Stuart Mill para relacionar os dois pensamentos expostos, uma vez que o autor interpreta o matrimonio como um contrato entre o pai da esposa e o marido, e não a esposa, ou seja, essa (a

esposa) é sujeitada a tal ação (casamento), podendo até mesmo ser interpretada como uma propriedade do esposo. Sendo assim, mesmo que possamos vislumbrar uma imagem negativa acerca do matrimônio, ainda assim, este é entendido como algo aceitável socialmente por ter como legado diversas morais de bem comum, que hoje no século XXI podem ser interpretadas como preconceituosas.

Por fim, o debate sobre o matrimônio sagrado é de extrema importância, uma vez que como já visto, aborda pilares sociais necessário de serem debatidos; pilares estes, que ao serem analisados mais detalhadamente explicam muito das violências e preconceitos hoje ainda encontrados e até melhores desenvolvidos (como o entendimento do feminicídio nos Direitos Humanos). É através da análise do poder do casamento que podemos melhor vislumbrar aspectos ainda necessários de mudança social e civil, para que possamos evoluir socialmente; uma vez que aceitamos o poder imposto acima explicado da dominância masculina sob a mulher (*inimigo invisível)*.

Referências

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. *Segundo o Sexo*: A Experiência Vivida. Tradução de Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. *Segundo o Sexo*: Fatos e Mitos. Tradução de Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BRASIL. Lei Maria da Penha e legislação correlata. – Brasília : Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2011.

BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 42 ed. Editora Vozes; 42º edição, 2014.

_____. *História da Sexualidade*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora Graal.

MILL, Stuart. *A Sujeição das Mulheres*. 1 ed. Editora Lafonte, 2020.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. Declaração Universal dos Direitos Humanos. 1948. Disponível em: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 28 de novembro de 2020

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WOLF, Naomi. *O Mito da Beleza*: como imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução de Wáldea Barcellos. 5 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

11. O *drama da ruptura de si* presente no tornar-se esposa em Simone de Beauvoir

Josiana Barbosa Andrade[1]

Resumo: Procurar-se-á mostrar, ao longo deste trabalho, o drama da ruptura de si presente no processo de tornar-se esposa, apresentado por Simone de Beauvoir na segunda parte do segundo volume de O segundo sexo [1949]. Ainda que a ruptura de si seja um elemento indispensável para compreendermos a situação da mulher casada – na obra beauvoiriana – pouco se tem escrito sobre ela. A partir dela, contudo, será possível desvelar uma das características da situação do casamento no horizonte da mulher, em sentido beauvoiriano: a sua falta de meios concretos para tornar-se uma existência, dentre cujas condições se encontra a possibilidade de "se construir" o seu próprio tempo singularizado. Para isso, o tema proposto será analisado à luz do método fenomenológico e da perspectiva da moral existencialista beauvoiriana, utilizada pela própria filósofa, ao elaborar a obra citada.

Palavras-chave: Ruptura de si; Situação; Casamento; Mulher; Simone de Beauvoir.

---

[1] Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), sob orientação do professor Dr. Luís Rubira. Sua pesquisa é financiada pela CAPES. E-mail: josyyandrade17@gmail.com.

"Uma pessoa em excessiva harmonia com a sociedade pode nunca vir a conhecer o amor". Simone de Beauvoir[2].

Considerações iniciais

"O *destino* que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento" (DS, II, p. 219 / SS, II, 547, *grifo nosso*)[3]. "A mulher está *destinada* à imoralidade porque a moral consiste para ela encarnar uma entidade inumana" (DS, II, p. 310 / SS, II, 630, *grifo nosso*). A partir de tais passagens da segunda parte do segundo volume de *O segundo sexo* [1949], é-nos possível dizer que, para Simone de Beauvoir, a destinação da mulher ao casamento é também uma destinação à imoralidade, tendo em conta a concepção tradicional e patriarcal de casamento e a sua proposta moral existencialista. Considerando isso, buscaremos mostrar – por meio da hipótese de que a concepção mistificada de mulher é uma tentativa de negação à mulher da possibilidade da assunção autêntica da condição humana – que a mulher casada, em sentido tradicional do termo, vivencia o drama da ruptura de si. Esse drama expressa a contradição viva entre a concepção mistificada de mulher e a mulher enquanto ser humano no mundo vivido. Para isso, realizaremos uma leitura estrutural da obra beauvoiriana, interpretando-a conforme a sua própria gramática. Partiremos da defesa de que *O segundo sexo* só pode ser compreendido, *em termos estruturais*, associado aos ensaios anteriores de Simone de Beauvoir.

É verdade que *O segundo sexo* é um livro famoso, mas isso não implica dizer que ele seja lido e compreendido conforme a sua própria estrutura. Exatamente por ser um livro "conhecido", ele permanece, frequentemente, desconhecido, pois o "bem-conhecido em geral", como escreveu Hegel (2017, § 31, p. 40), "justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está". Apesar de ele ser um ensaio fenomenológico em perspectiva da moral existencialista beauvoiriana, a interpretação mais reproduzida acerca dele, no Brasil, é a de origem

---

[2] DE BEAUVOIR, Simone. "O que o amor é – e o que não é". In: DE BEAUVOIR, Simone. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios*, 2018, p. 123.

[3] Utilizaremos as seguintes abreviaturas das obras de Simone de Beauvoir, na seguinte estrutura (obra, francês / tradução, quando houver): (PMA) *Por uma moral da ambiguidade*; (DS/SS) *O segundo sexo*; (QPL) "Que peut la littérature?"; (VNH) "Viejos e nuevos héroes".

anglófona, cuja defesa é a de que Simone de Beauvoir teria explicado o desenvolvimento sociopsicológico e o processo histórico de como a mulher tornou-se o que é. A tese da mulher como devir, nessa leitura, é reduzida, como mostrou Sara Heinämaa (2003, p. 87), à ideia de que as mulheres são seres históricos. Mas acontece que Simone de Beauvoir foi mais radical: "ela não pensa as mulheres e os homens como dois tipos de entidades históricas, mas como duas maneiras diferentes de se relacionar com entidades" (HEINÄMAA, 2003, p. 87, *tradução nossa*). A descrição fenomenológica elaborada em *O segundo sexo* foi confundida, segundo a estudiosa citada[4], por diferentes estudiosas anglófonas, incluindo Judith Butler, com a descrição da teoria empírica (HEINÄMAA, 1997, p. 25). O problema apresentado por Simone de Beauvoir em seu ensaio não é somente – como normalmente é-se assumido – *o que é uma mulher?*, mas também *como uma mulher experiencia o mundo?*, que são interdependentes.

Ao elaborar a descrição fenomenológica em perspectiva de sua moral existencialista da realidade "mulher", Simone de Beauvoir realizou dois movimentos. Ela descreveu, em um primeiro momento, as condições estruturais e generalizáveis que constituem a situação da mulher no mundo vivido, que se fundaram por meio de ideias mistificadas acerca da mulher e do homem; e, em um segundo, a maneira de como as mulheres no mundo vivido se relacionavam com essas condições, que foram historicamente criadas. A resposta à questão "o que é uma mulher?" revelou a ideia mistificada de mulher engendrada pelos homens – a *Mulher* – que se figura na esposa, na mãe, na filha, na amante e etc, ou seja, a mulher enquanto um *Outro*; ao passo que as descrições das experiências vividas no mundo das mulheres revelaram as ambiguidades e as contradições que constituem a vida de uma mulher em relação com a realidade mistificada. A mulher em sua concreticidade surge, assim, como uma contradição viva e contínua da ideia mistificada de mulher. Essa dialética entre a mulher do mundo vivido e a mulher mistificada, praticamente, desaparece nas interpretações que negligenciam o método fenomenológico utilizado pela filósofa, advindo, daí, uma confusão entre a

---

[4] Em seu artigo "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference" [1997], Sara Heinämaa alega que *O segundo sexo* "é um estudo fenomenológico – não uma definição ideológica ou uma explicação sociológica – do fenômeno complexo e multifacetado denominado 'a diferença sexual'", argumentando que a obra da filósofa foi mal interpretada pela maioria das leitoras anglo-americanas, incluindo Judith Butler. Em sua abordagem, a filósofa finlandesa visa mostrar, especificamente, que "a interpretação errônea de Butler é guiada pela ideia de gênero, aplicada pela filósofa estadunidense ao texto de Simone de Beauvoir, seguindo a tradição do feminismo anglo-americano" (HEINÄMAA, 1997, p. 22, tradução nossa).

realidade vivida mulher e a ideia mistificada do ser mulher. Simone de Beauvoir, longe de definir o que a mulher é, mostra-nos como as mulheres experienciam um mundo que é constituído por significados dados, mas que são passíveis de serem transcendidos, porque são criações humanas. A definição da mulher como *Outro* é a definição mistificada de mulher; a mulher enquanto ser humano é um contínuo devir, um tornando-se, uma abertura ao mundo e aos outros. E nesse contexto, ela realizou a descrição da *situação* da mulher casada e da instituição do casamento.

Essa situação, porém, não é sinônimo de circunstância. Toda situação pressupõe uma circunstância, mas nem toda circunstância implica, automaticamente, uma situação. A situação, para Simone de Beauvoir, não se resume à circunstância que determinado indivíduo se encontra; ela envolve *também* a maneira de como esse indivíduo se relaciona com a circunstância. A situação é, em outras palavras, um entrelaçamento de tudo aquilo que constitui a individualidade do indivíduo (QPL, p. 2012, p. 335) – como a sua classe, sua raça, gênero, sua religião, sua formação e etc. – que existe no mundo como, simultaneamente, facticidade e liberdade. Duas pessoas, no fundo existencialista-beauvoiriano, em uma mesma circunstância podem estar em situações diferentes. Dito isso, faz-se necessário enfatizar que não foi sem um cuidado conceitual que ela nomeou de "situação" a segunda parte do segundo volume de *O segundo sexo*. Por meio dessa noção, ela estabeleceu uma relação entre a singularidade e a generalidade humana, mostrando que em cada situação humana – que é sempre singular – há elementos genéricos, que não contradizem a singularidade da experiência vivida do indivíduo; por exemplo, o drama da ruptura de si – que se revelou genérico – foi sentido, *singularmente*, por cada mulher casada que o vivenciou. Ao descrever a situação da mulher casada, dessa maneira, a filósofa está a pressupor e a utilizar a sua própria noção de situação, sem a qual a compreensão de seu texto, do ponto de vista estrutural, torna-se irrealizável. Para ela, ainda, "não podemos definir um indivíduo sem definir sua relação com o mundo, porque somente no meio do mundo ela é realizada. No entanto, o mundo *não é uma massa indistinta*; é habitado por consciências individuais" (VNH, p. 170, *grifos nossos*). A mulher casada expressa, pois, uma situação no mundo, mas essa situação pressupõe uma consciência viva – a mulher no mundo vivido.

Concordamos, à vista disso, com as críticas de Sara Heinämaa a algumas estudiosas anglófonas[5], sobretudo, do contexto estadunidense, que, visando justificar

[5] Sobre o assunto, ver: "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference" [1997] e *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* [2003].

outras teorias e filosofias, acabaram por negligenciar e eclipsar o sentido original da obra beauvoiriana; por outro lado, reconhecemos os limites da proposta da filósofa finlandesa no que diz respeito à "perspectiva da moral existencialista", citada por Simone de Beauvoir na introdução de *O segundo sexo*, haja vista que esse tópico, em sua análise, há menos uma leitura no horizonte da moral beauvoiriana do que no de Husserl e Merleau-Ponty[6]. Se Simone de Beauvoir realizou uma descrição fenomenológica em perspectiva de sua moral existencialista, faz-se necessário precisar o que ela compreendia por essa moral, pelo fato de que as suas significações, realizadas ao longo de suas descrições das experiências vividas das mulheres, só adquiram um sentido com ela, incluindo a situação da mulher casada, nosso tema. Desse modo, dividiremos o nosso estudo em duas partes: em um primeiro momento, mostraremos brevemente a proposta moral beauvoiriana[7], que

---

[6] O principal objetivo de Sara Heinämaa (2003, p. XV), em sua tese *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, é explicar como as descrições de sexualidade de Simone de Beauvoir se relacionam com os diferentes relatos da fenomenologia de Husserl oferecidos por *O ser e o nada* [1943] e a *Fenomenologia da percepção* [1945]. Seu argumento é o de que "a visão de Simone de Beauvoir é mais parecida com a de Merleau-Ponty do que com a de Sartre". Para isso, ela mostra "que podemos encontrar formulações, argumentos e metáforas semelhantes nas descrições do corpo de Merleau-Ponty e Beauvoir, que faltam no trabalho de Sartre". Logo, ao abordar a questão da perspectiva da moral beauvoiriana, a filósofa finlandesa segue no seu horizonte proposto, já que sua meta foi evidenciar o caráter fenomenológico da obra beauvoiriana, que, na época, era pouco explorado. E, para isso, adotou um método que condicionou, em parte, a obra de Simone de Beauvoir às de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, resultando em uma leitura não equivocada, mas superficial da filosofia moral da filósofa francesa.

[7] Debra Bergoffen, em seus textos "Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference" [2003] e "Marriage, Autonomy, and the Feminine Protest" [2006], elabora uma interpretação sobre o tema do casamento estabelecendo também uma associação entre a descrição beauvoriana de *O segundo sexo* e a proposta moral dos primeiros ensaios beauvoirianos. No entanto, por optarmos a realizar uma leitura estrutural da obra de Simone de Beauvoir, faremos uma leitura diferente, ainda que não totalmente contrária, à da filósofa estadunidense, na medida em que ela, como já havia identificado Sara Heinämaa em sua análise acerca das interpretações estadunidenses da filósofa francesa, leu o ensaio beauvoiriano não somente a partir da diferença entre sexo e gênero – estrangeira a ele – mas também confundiu, em certo sentido, a descrição da realidade mulher do mundo vivido com a ideia mistificada do ser mulher. O que a conduziu a propor uma interpretação dualística entre a mulher casada, como aquela que "valoriza o laço", e o homem, como aquele que exige reciprocidade, sugerindo que a mulher abandonaria, no contexto da estrutura patriarcal, a vontade de reconhecimento, na descrição beauvoriana.

nos permitirá compreender a identificação da filósofa do destino da mulher ao casamento como um destino à imoralidade; e em um segundo, à luz disso, em que consiste o drama da ruptura de si presente na situação da mulher casada.

A proposta moral beauvoiriana

Na introdução de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir escreve que a perspectiva adotada no livro é a da moral existencialista (DS, I, 1949, p. 16 / SS, I, 2009, p. 30), condicionando, em certo sentido, a compreensão desse ensaio aos seus ensaios anteriores, nos quais ela propôs uma moral existencialista. Essa moral pressupõe a condição humana de ser uma falta de ser. Em sua concepção, o ser humano é, originalmente, uma ausência de ser, mas é-lhe permitido se tornar uma existência: ele é, estruturalmente, uma ambiguidade; o que significa dizer que ele é, simultaneamente, facticidade e liberdade, objeto e sujeito, imanência e transcendência. Em sua proposta moral, a filósofa visa a assunção dessa condição humana de ser uma falta de ser. Para isso, indicou um método, por meio do qual o existente realizaria uma conversão dessa sua falta de ser em existência. Nessa conversão, ele reconhece sua falta de ser, nega essa falta como falta, afirmando-se como existência positiva (PMA, 1947, p. 18 / 2005, p. 18). De maneira semelhante às conversões dos antigos, o existente realiza um retorno a si, mas não a fim de permanecer em si, e sim para sair de si, para transcender a si mesmo; nesse retorno a si, ele não somente suspende a sua "vontade de ser", mas também reconhece a sua verdadeira condição humana – a de ser uma falta de ser, a de não ter uma essência *a priori*.

Essa conversão existencialista, contudo, não é abstrata, uma vez que o sujeito, para Simone de Beauvoir, é sempre situado no mundo; ela acontece dentro da concreticidade da vida, a partir do momento em que o ser humano começa a aperceber-se de sua própria liberdade, que, normalmente, conforme ela, ocorre na adolescência. Nesse período, o indivíduo descobre o poder da escolha, em que pode surgir um conflito entre a sua vontade de permanecer um ser, à maneira da criança, e a sua vontade de desvelar o ser, que se caracteriza por um *querer-se livre*. O ser humano, daí, na filosofia beauvoiriana, não é, ontologicamente, uma vontade de ser, mas apenas uma ausência de ser. Essa vontade de ser, como bem observou Debra Bergoffen (1997, p. 84), está vinculada com a nostalgia da infância, haja vista que "a condição da criança", conforme Simone de Beauvoir (PMA, 1947, p. 53 / 2005, p. 36), "é metafisicamente privilegiada". Ela se encontra situada "num universo que não contribuiu para construir; [...] aos seus olhos,

as invenções humanas: as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como o céu e as árvores" (PMA, 1947, p. 51 / 2005, p. 35). A criança, nesse sentido, apesar de não ser séria, porque experiencia a sua liberdade sem a angústia de aperceber-se livre, vive no mundo da seriedade, dado que "o próprio do espírito da seriedade é considerar os valores como coisas prontas" (PMA, 1947, p. 51 / 2005, p. 35). Reconhecendo esse conflito entre a vontade de desvelar o ser e a vontade de ser, Simone de Beauvoir estabelece uma distinção entre a atitude autêntica e atitudes inautênticas, entre a vontade de querer-se existência e a vontade de querer-se ser. A primeira é realizada mediante a conversão existencialista, pela assunção da condição humana a fim de querer-se existência, enquanto a segunda reflete a vontade de ser, em que o existente busca transcender-se querendo fazer-se um ser, negando a sua condição humana de ser negatividade. A existência[8], para ela, como podemos perceber, não é *dada*, mas continuamente conquistada; não se *é* uma existência: *faz-se existência*. Esta define-se, em sua concepção, por uma maneira de ser da falta de ser (PMA, 1947, p. 17 / p. 2005, p. 17), que é realizada com a assunção positiva da condição humana pelo existente que *se quer livre*, que *estabelece os próprios fins para a sua liberdade*.

Assim, é através da vontade de querer-se livre que o ser humano "efetua a passagem da natureza à moralidade" (PMA, 1947, p. 35 / p. 2005, p. 26), de sua falta de ser à existência. E o querer, para Simone de Beauvoir, significa engajar-se em perseverar em sua vontade (PMA, 1947, p. 38 / p. 2005, p. 28). Ele, além disso, só se expressa em uma *ação* com fins definidos, caso contrário, permanecerá abstrato. Sem esse "perseverar em sua vontade", a vida moral não seria possível, haja vista que,

> uma existência não poderia se fundar se desabasse instante por instante no nada; é por isso que nenhuma questão moral se põe para a criança enquanto ela ainda for incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é apenas quando os momentos da vida começam a se organizar como comportamento que ela pode decidir e escolher (PMA, 1947, p. 37-38 / p. 2005, p. 28).

[8] O termo "existência", ao longo da obra beauvoiriana, é utilizado tanto para referir-se ao fato evidente do existir humano (existência enquanto vida humana lançada no mundo) quanto a uma escolha moral (existência enquanto um modo de ser da vida humana, isto é, da falta de ser).

A escolha moral, dessa forma, não acontece de maneira arbitrária. Ela pressupõe um passado e visa um futuro. E a vontade se desenvolve ao longo do tempo, por meio do qual o fim escolhido é visado e a própria liberdade humana confirma a si mesma; "e isso supõe", em conformidade com a filósofa (PMA, 1947, p. 37 / p. 2005, p. 28), "que ela se realiza como uma unidade através do fracionamento do tempo". A existência moral se constitui como uma existência que "constrói" o seu próprio tempo (RFP, p. 10), realizando-se, *como uma singularidade*, por meio de seus projetos, nos quais seus fins são definidos. Por isso, ao existente moral, faz-se necessário que ele retome o seu passado e o justifique na unidade do projeto em que está engajado (PMA, 1947, p. 38 / p. 2005, p. 28).

O método para uma existência moral, proposto por Simone de Beauvoir, objetiva a justificação e a singularização da vida humana mediante projetos, em que o existente realiza uma contínua conversão de sua falta de ser em existência, uma constante síntese temporal de si, definindo os seus fins e suas metas. Na realização desse método, há uma contínua dialética entre a facticidade e a liberdade, a imanência e a transcendência do ser humano, de modo que a transcendência e a liberdade se expressam na própria situação imanente dele. Ao projetar-se, o ser humano efetua uma integração de sua transcendência com os seus fins singulares, não somente une o seu passado, seu presente e seu futuro. No momento em que houver uma separação entre a sua transcendência e os seus fins, uma dissociação entre o seu passado, seu presente e seu futuro, a sua liberdade e transcendência recairão continuamente no vazio e permanecerão abstratas. Em sua imanência, a transcendência se revelará como "vã", sem apresentar nenhum conteúdo singular que estivesse vinculado com a realização concreta e moral de si. É exatamente esse apartamento entre o movimento contínuo de transcendência presente na vida humana e os seus fins que caracteriza, dentro do fundo existencialista-beauvoiriano, a situação de opressão, pois "uma vida", segundo a filósofa, "só se justifica se seu esforço para se perpetuar estiver integrado em sua superação" (PMA, 1947, p. 120 / 2005, p. 71). Na situação de opressão, portanto, o existente é impedido de assumir a sua condição de falta de ser, por não ter condições concretas, conduzindo-o a uma contínua negação e suspensão dessa condição, e impossibilitando-o, por sua vez, a justificação e conversão de si.

O drama da ruptura de si

A partir da proposta moral beauvoiriana, torna-se possível compreendermos a sua identificação do destino da mulher ao casamento, como um destino à imoralidade. Vimos que a vida moral se constitui pela assunção positiva da condição humana de ser uma falta de ser, por meio da qual o existente realiza um movimento de singularização de si, ao engajar-se no mundo através de seus projetos. Esse movimento, porém, tornou-se irrealizável para a mulher casada, dentro da concepção tradicional e patriarcal de casamento. Este, para a filósofa, desde a sua origem parte de uma perversão acerca da relação humana[9], cujo reflexo foi a ideia de amor-conjugal, que se funda numa concepção mistificada de casal como uma unidade, em que se é defendida a entrega total da mulher. "No seio do casal os cônjuges tornam-se o *Mesmo* um para o outro" (DS, II, 1949, p. 254 / SS, II, 2009, p. 579), distanciando-se, frequentemente, do erotismo que "é um movimento para o Outro" (DS, II, 1949, p. 254 / SS, II, 2009, p. 579). Entre eles, nenhuma troca mais é possível, já que a troca pressupõe a separação; e esta é um risco no mito. O amor-conjugal expressa, exatamente, o que não é, segundo ela, o amor, que é, por definição, livre. O princípio do casamento, nesse contexto, "é", para Simone de Beauvoir, "obsceno porque transforma em direitos e deveres uma troca que deve se basear num impulso espontâneo. Ele dá aos corpos, forçando-os a se apreenderem em sua generalidade, um caráter instrumental, portanto degradante" (DS, II, 1949, p. / SS, II, 2009, p. 578). A sua abordagem acerca dele é a da desmistificação[10].

A instituição do casamento, em sentido tradicional e patriarcal do termo, por conseguinte, não se baseia somente no mito do casal como uma unidade, mas também nas concepções mistificadas da mulher, como uma imanência, e do homem, como uma transcendência. Todavia, como vimos, o ser humano, em concepção beauvoiriana, é,

---

[9] A respeito desse tema da instituição do casamento como uma perversão do laço humano, Debra Bergoffen desenvolve, com maior profundidade, em "Marriage, Autonomy, and the Feminine Protest" [2006].

[10] Debra Bergoffen (2012, p. 367), em sua interpretação sobre a questão do casamento na obra beauvoiriana, afirma que a abordagem da filósofa é a da "desconstrução em um sentido existencial". Acontece que Simone de Beauvoir, em nenhum momento de sua obra, afirma que está a realizar esse movimento de desconstrução, cujo termo é estrangeiro à sua obra; ao invés disso, escreve em diferentes obras que a sua abordagem é a da desmistificação, que se constitui como um *movimento dialético*, não como um movimento negativo: "Dissipar as mistificações, dizer a verdade, eis um dos meus objetivos que mais obstinadamente persegui através de meus livros. Essa teimosia tem raízes em minha infância", escrevera ela, em *Balanço final* [1972]. Por escolhermos o método estrutural, optamos por utilizar a própria linguagem da filósofa.

estruturalmente, uma ambiguidade, sendo, simultaneamente, imanência e transcendência, que constituem um movimento dialético da existência, e não princípios dualísticos. Então, nessa definição mistificada de casal formado pela mulher como imanência e pelo homem como uma transcendência, há uma tentativa de negação da condição humana de ser ambiguidade; por meio dela, o homem é tido como um sujeito absoluto e a mulher como um objeto absoluto, resultando na impossibilidade de uma reciprocidade simétrica entre o casal. Ao tornar-se esposa, a mulher é conduzida "à perpetuação da espécie e à manutenção do lar, isto é, à imanência" (DS, II, 1949, p. 224 / SS, II, 2009, p. 552), ao passo que o homem, ao tornar-se esposo, "é quem supera o interesse da família em prol da sociedade e lhe abre um futuro cooperando para a edificação do futuro coletivo" (DS, II, 1949, p. 224 / SS, II, 2009, p. 552). Casando-se, a mulher rompe, mais ou menos, com o passado, é anexada ao universo do esposo". (DS, II, 1949, p. 224 / SS, II, 2009, p. 551). Do ponto de vista da instituição, o "encargo que a sociedade impõe a ela é considerado como um serviço prestado ao esposo: em consequência, ele deve à esposa presentes ou uma herança e compromete-se a sustentá-la; é por seu intermédio que a sociedade se desobriga em relação à mulher que lhe entrega" (DS, II, 1949, p. 221 / SS, II, 2009, p. 549).

Não por acaso, a promessa do casamento foi a felicidade, ao invés do amor (DS, II, 1949, p. 256 / SS, II, 2009, p. 581). E essa felicidade prometida à mulher, enquanto um ideal burguês, traduz-se em "um tranquilo equilíbrio no seio da imanência e da repetição" (DS, II, 1949, p. 256 / SS, II, 2009, p. 581), em que se visa não "à conquista do futuro e do mundo, mas sim a manutenção tranquila do passado, do *status quo*" (DS, II, 1949, p. 256 / SS, II, 2009, p. 581). A imanência, para a qual a mulher casada foi, originalmente, destinada, expressa-se, portanto, não somente nos serviços do lar, mas também na manutenção do *status quo* da sociedade como um todo. Confinada à imanência, é-lhe excluída a possibilidade de transcender-se rumo ao mundo e aos outros, de assumir positivamente a condição humana de ser uma falta de ser. Apesar dos benefícios que o casamento pode trazer-lhe do ponto de vista social e econômico, ele exige-lhe muitos sacrifícios, dentre os quais se encontra a ruptura de si. Essa ruptura se revela na impossibilidade de ela construir o seu próprio tempo, na medida em que os seus dias "não conduzem a parte alguma e recomeçam indefinidamente" (DS, II, 1949, p. 256 / SS, II, 2009, p. 581); e a "sua vida desliza docemente para a morte sem procurar razões que a expliquem" (DS, II, 1949, p. 256 / SS, II, 2009, p. 581). A mulher casada, sem ter condições concretas para unificar seu passado, seu presente e seu futuro por meio de um projeto singular, é destinada a repetir-se no tempo e, consequentemente, é conduzida à

imoralidade. A imoralidade, aqui, não reflete, primeiramente, o caráter da mulher, mas a sua situação, uma vez que o caráter de uma pessoa, segundo a filosofia beauvoiriana, não pode ser definido em termos essenciais, mas tão somente a partir de sua situação no mundo; a mulher se torna imoral – no sentido de que não lhe é permitido *fazer-se uma existência* – porque a instituição do casamento, ao dar-lhe uma estabilidade material por meio do homem, exige-lhe um abandono de si mesma enquanto transcendência. O seu trabalho doméstico, apesar de ser uma atividade, não permite-lhe uma afirmação singular de si própria e nem lhe confere uma autonomia; ele é, essencialmente, negativo. E apreendendo-se somente de maneira negativa, a atitude da esposa, da dona de casa, como descreveu a filósofa, torna-se maniqueísta, haja vista que "a característica do maniqueísmo não é somente reconhecer dois princípios, um bom e um mau: é afirmar que o bem se alcança com a abolição do mal e não através de um movimento positivo" (DS, II, 1949, p. 266 / SS, II, 2009, p. 590). Ela vive para limpar a sujeira, para combater o "mal". E com um tempo, começa a ver na vida uma promessa de decomposição, fazendo-a perder toda a alegria de viver e virar-se contra a própria vida; fica em alerta quando um ser vivo respira em seu domínio: ele pode sujar, desarrumar, desorganizar. *Sua transcendência se gasta de maneira vã*, pois ainda que suas atividades sejam úteis à vida, elas não lhe engendram um sentido: suas metas não passam de meios, cujos fins refletem somente projetos *anônimos* (DS, II, 1949, p. 272 / SS, II, 2009, p. 596).

Por meio da instituição do casamento, podemos perceber que se foi negado à mulher a possibilidade da singularização de si através de um engajamento no mundo com os outros. Ao tornar-se esposa, foi-lhe exigida a incorporação da mulher mistificada – *a mulher como outro absoluto*; foi-lhe negada a possibilidade da realização da conversão existencialista de tornar-se uma existência. Ao incorporar a mulher mistificada, ela metamorfoseia-se em um ser: na *esposa* que é uma das figurações da ideia mistificada de mulher. A esposa, como vimos, é definida pela sua falta de condição de fazer-se uma existência; ao tornar-se uma esposa, a mulher é chamada para tornar-se um ser, vivenciando uma contradição com a sua própria condição humana de ser uma falta de ser. E ao ser um ser – a *Mulher* – a necessidade de criar um sentido para a sua vida revela-se sem sentido, já que *um ser sempre é*. Por isso, o destino da mulher ao casamento, na perspectiva da filosofia beauvoiriana, é também um destino à imoralidade: ela é destinada a fazer-se ser, ao invés de uma existência; a negar a condição humana de ser falta de ser, ao invés de assumi-la, por não ter condições concretas para realizar o movimento da conversão de si a fim de transcender a si mesmo. Ao contrário, ela é levada a viver o contínuo drama da ruptura de si, sem realizar-se como um projeto no qual uma *constante*

síntese temporal de si seria elaborada; sua transcendência não é integrada em seus fins, que são anônimos e heterônomos. A encarnação da mulher mistificada, que é uma entidade inumana, por definição, surge, desse modo, como a negação da condição humana da mulher no mundo vivido; ao defini-la como um ser inumano, ela é impedida de definir-se por meio de projetos singulares ao longo do tempo, do espaço e da história. Na sua vida, nem o tempo nem o espaço escapam rumo a um futuro aberto, mas giram, em círculos de repetição, o presente.

O drama da ruptura de si, a partir disso, define-se pela ausência de criação de sentido singular e concreto – de sentido moral – para ações cotidianas da vida mulher casada, pelo impedimento de ela realizar a conversão de si por meio de obras concretas no mundo, de efetuar a passagem da natureza para a moralidade. Ele reflete a contradição viva entre a vida da mulher no mundo vivido e a exigência de que a mulher incorpore a ideia mistificada de ser mulher, que exprime também a contradição entre a negatividade da existência e a positividade do ser. Enquanto esposa, em sentido tradicional e patriarcal do termo, pretende-se que a mulher se realize somente como uma generalidade, como uma vida anônima rumo à morte; que viva uma vida de espera. Seu passado não é retomado e nem justificado no presente que deveria visar um futuro; ela vive um eterno presente, de quando em quando com novidades possíveis; vive uma vida sem uma continuidade temporal singularizada. Acontece que ainda que se tenha tentado reduzir a mulher casada a uma ideia mistificada e, por sua vez, inumana de ser mulher, a sua condição de ser ambiguidade, de ser a um só tempo facticidade e liberdade, não pode ser eliminada, mas tão somente continuamente suspendida e negada[11]. E se lhe foi negada a possibilidade de assumir positivamente a sua condição humana, é porque é-lhe possível essa assunção de si. E é exatamente por essa razão que ela vivencia a ruptura de si como um drama; porque, mesmo sendo condenada a fazer-se um ser, a fazer-se uma pura positividade, ela continua a sentir a condição humana de ser uma negatividade, fazendo-a perceber, em alguns casos, a arbitrariedade e gratuidade de sua vida. Por isso, frequentemente, a esposa busca-se no que *tem*, por não poder *fazer-se*. Com isso, podemos compreender que, ao dizer que a mulher estava destinada a imoralidade, Simone de Beauvoir estava dizendo que, com o casamento, haveria um impedimento de

[11] Na terceira parte de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir mostra que, apesar de haver a tentativa de redução da mulher à sua facticidade, ela permanece a sentir a sua liberdade e, por conseguinte, a necessidade da justificação de si no mundo, ainda que não tenha condições concretas para *fazer* isso. Abordo brevemente sobre essa questão em "A dialética da dedicação e o amor idólatra: uma questão moral em Simone de Beauvoir" [2020].

ela construir uma vida singular, de tornar-se uma existência, porque tal instituição, como vimos, prometeu-lhe a felicidade, que significa um "permanecer em si", mas exigiu-lhe, por outro lado, uma renúncia absoluta de si. E nesse contexto, "o drama do casamento", para a filósofa, "não está no fato de que não assegura à mulher a felicidade que promete – não há seguro de felicidade – e sim no fato de que a mutila; obriga a mulher à repetição à rotina" (DS, II, 1949, p. 319 / SS, II, 2009, p. 638).

A condição original para que o casal possa se realizar como uma unidade, como uma união entre a transcendência e a imanência, é o aniquilamento da mulher; a sua renúncia à existência moral, à construção do mundo. Ao tornar-se esposa, a sua relação com a sociedade é intermediada pelo homem; por esse motivo, não raramente, a mulher celibatária foi o símbolo da mulher emancipada. Dessa discussão, contudo, não se segue que Simone de Beauvoir tenha proposto uma condenação ao casamento; sua abordagem, repetimos, foi a da *desmistificação*, em que trouxe à tona aspectos da realidade humana – dentre os quais se encontra a ruptura de si da mulher – que haviam sido escondidos por uma mistificação, por uma mentira tornada necessária e universal – a de que a mulher e o homem seriam uma complementação, que formariam somente *uma* vida. E ao realizar essa desmistificação, ao invés de negar a instituição do casamento, a filósofa propõe uma outra forma possível dele, baseada na verdadeira condição humana segundo a concepção existencialista, cujo princípio básico seria o da "união de duas existências autônomas" (DS, II, 1949, p. 320 / SS, II, 2009, p. 640), que se formaria por meio de laços humanos concretos, em que cada um se realizaria como, simultaneamente, imanência e transcendência, isto é, como uma ambiguidade. Ambos efetuariam a passagem da natureza à moralidade, convertendo sua condição humana de ser uma falta de ser em existência. Essa união não resultaria em uma unidade, mas tão-somente em um vínculo, em um laço fundado em liberdades, em projetos.

Considerações finais

Ainda que a instituição do casamento venha sofrendo modificações ao longo dos anos, ela foi elaborada por homens e conserva ainda, em diversos aspectos, a forma que eles lhe engendraram. Muitas vezes, as mudanças abstratas no direito acontecem sem a criação de condições concretas para que elas se tornem uma realidade efetiva. No mundo

atual, a ideia mistificada tanto do amor-conjugal quanto da mulher como imanência e do homem como transcendência ainda se fazem presente no imaginário popular. Reflexo disso é, por exemplo, a jornada múltipla e contínua de trabalho da mulher que precisa conciliar os serviços domésticos do lar com as atividades transcendentes de sua profissão, a ideia tradicional de ser esposa – a que sofre uma ruptura de si – com a de mulher emancipada – a que busca realizar uma conversão de si. Pode-se dizer, que o "tornar-se esposa" permanece ainda, frequentemente, associado ao aniquilamento da mulher, na medida em que a ela tornou-se *possível* transcender-se rumo ao mundo e aos outros por meio de projetos singulares, sem libertá-la do "dever" de ser um ser-para-o-homem, um ser-para-o-lar. O problema, como podemos perceber, não esteve no fato de a mulher realizar atividades humanas imanentes e genéricas – as quais o homem também pode e precisa fazer – mas no *impedimento* de ela não poder realizar-se como um ser humano integral, como, simultaneamente, imanência e transcendência, como uma existência. Ser casada e ser emancipada figura ainda, para muitas mulheres, uma contradição em termos, não porque sejam maneiras de ser inconciliáveis, mas porque houve uma mudança na condição da mulher dentro de uma estrutura que permanece, em muitos aspectos, patriarcal. Por isso, não foi por acaso que, ao realizar a sua proposta de libertação feminina em *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir afirmou que ela só seria possível em mundo socialista, ainda que, nos anos de 1970, tenha reconhecido a necessidade de uma autonomia dos movimentos feministas, sem abandonar – é preciso enfatizar – a sua base materialista.

É-nos possível dizer, a partir disso, que o drama da mulher atual, que precisa realizar essa conciliação, é também um drama moral, cujas raízes nos remetem à ideia mistificada por meio da qual o casamento foi edificado. Ainda hoje, o casamento influencia de maneiras diferentes a vida de mulheres e homens. Assim, através da desmistificação e da descrição fenomenológica da situação da mulher casada em perspectiva da moral existencialista elaborada por Simone de Beauvoir, foi-nos permitido evidenciar, ao longo de nosso estudo, uma das implicações morais da instituição do casamento: o drama da ruptura de si vivenciado, geralmente, pela mulher, no decorrer da história. Essa implicação de dimensão moral, que é interdependente de outras dimensões constitutivas do casamento, tais como a erótica, a social, a psicológica e a política, possibilita-nos compreender alguns aspectos das situações das mulheres, nos tempos atuais, uma vez que a situação do presente não é indissociada do passado. No entanto, faz-se necessário reconhecer que, embora a ideia mistificada – a da mulher e do homem como partícipes de uma unidade que constitui o casal – no qual se assentou, tradicionalmente, a instituição

do casamento seja universal no mundo ocidental, a descrição e análise beauvoiriana da situação da mulher casada no mundo vivido possui determinados limites[12], em razão de que ela é genérica, considerando o princípio de verossimilhança, mas não universal, tendo em conta as experiências diferentes vivenciadas por outras mulheres não-burguesas, tais como as camponesas e as operárias que, embora vivenciando também o drama da ruptura de si, possuíam uma relação direta com a sociedade mediante o trabalho precário, seja nas fábricas seja nos campos.

Referências

ANDRADE, Josiana. "A dialética da dedicação e o amor idólatra: uma questão moral em Simone de Beauvoir". *XXII Encontro de Pós-Graduação da UFPel*, Pelotas, 2020.

BERGOFFEN, Debra. *The philosophy of Simone de Beauvoir*: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities. Albany: State University of New York Press, 1997.

_____. "Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference". CARD, Claudia (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. "Marriage, Autonomy, and the Feminine Protest". In: SIMONS, Margaret (Ed.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir*: Critical Essays. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

DE BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947]. Paris: Gallimard, 1972.

[12] Esses limites foram reconhecidos pela própria filósofa. Na segunda parte do primeiro volume de *O segundo sexo*, ela mostrara que "é nas classes dos possuidores de riqueza que a dependência da mulher é sempre mais concreta" (DS, I, 1949, p. 89 / SS, I, 2009, p. 147), ao passo que nas classes dos menos afortunados os laços recíprocos tornam-se mais passíveis de serem realizados, na medida em que nelas "a mulher encontra", frequentemente, "um papel econômico e social" (DS, I, 1949, p. 89 / SS, I, 2009, p. 147). Aqui, o drama da ruptura de si vivenciado também pela mulher operária, por exemplo, envolveria a sua *redução à imanência* tanto em seu serviço no lar quanto em seu serviço precarizado na fábrica, pois, como vimos, a imanência está associada à manutenção do *status quo*, não somente à impossibilidade de assunção positiva da transcendência.

_____. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
_____. Le deuxième sexe, v. II [1949]. Paris: Gallimard, 1976.
_____. *Balanço final*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
_____. "Que peut la littérature?" In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L'Herne Beauvoir*. Paris: Éditions de L'Herne, 2012.
_____. "O que o amor é – e o que não é". In: DE BEAUVOIR, Simone. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios*, 2018.
_____. "Viejos y nuevos héroes". In: DE BEAUVOIR, Simone. *Escritos políticos y filosóficos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
HEINÄMAA, Sara. "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference". *Hypatia*, vol. 12, no. 1, pp. 20-39, 1997.
_____. *Toward a phenomenology of sexual difference*: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
SANTOS, Magda G. "Interview with Professor Debra Bergoffen". *Sapere Aude,* Minas Gerais, vol. 3, n. 6, pp. 366-378, 2012.

12. A concepção de casamento para Rousseau e a crítica à perspectiva contratualista.

Luciana Vanuza Gobi[1]

Resumo: O filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau inicialmente tornou-se conhecido pela sua discussão sobre a origem da desigualdade entre os homens. O filósofo deixa claro que tal desigualdade não é natural e sim social. Além disso, quando trata do assunto ele fala em termos universais, ou seja, fala tanto dos homens como das mulheres. Contudo, ao longo de sua teoria é possível observar diversas situações em que o autor não trata os dois sexos da mesma maneira e a demonstração mais clara ocorre em sua obra "Emílio ou da Educação" quando o filósofo fornece orientações sobre uma educação que se preocupa em preparar as mulheres para bem servirem seus maridos. Sendo assim, o presente trabalho tem por objetivo investigar sob quais aspectos o conceito de casamento rousseauniano permanece atual, revelando-se como um instrumento de poder sobre a mulher e como a crítica feminista se mostra necessária ao debate acerca da opressão contratualista sobre a mulher, considerando que para tal prisma, o casamento exerce função de poder. Carole Pateman em sua obra "O Contrato Sexual" formula duras críticas tanto ao contrato quanto ao casamento. Pois, acredita que o contrato social é apenas uma parcela do contrato original, isto é, "o contrato original não é simplesmente um contrato social; ele é um contrato sexual que institui o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres" (PATEMAN, 1993, p.263). Na medida em que desejamos entender como as relações sociais se fundamentam, e aqui em específico o casamento, se faz necessário refletir sobre essa parte do contrato esquecida. Só assim, veremos que as mulheres quando ingressaram ao casamento não o faziam como parte contratante e sim como parte contratada. Já que não eram vistas como seres iguais e sim como subordinadas, nesse sentido, voltada à crítica realizada a Rousseau.
Palavras-chave: Casamento; Contrato Social; Contrato-Sexual. Rousseau; Carole Pateman.

Introdução

A obra "Emílio ou da Educação" escrita pelo filósofo Jean-Jacques Rousseau tem como intuito a análise dos métodos educacionais vigentes em sua época, e, a partir desta reflexão objetiva a criação de seu próprio projeto. Assim sendo, o autor nos apresenta o personagem Emílio que protagoniza essa discussão. Ele possui essa posição de destaque

[1] Doutoranda pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) lucianavg16@gmail.com

uma vez que o autor se dedica à análise de seu desenvolvimento – que vai desde o momento de seu nascimento até a vida adulta, representada na obra pela sua união a uma companheira. Assim, na medida em que se discute o crescimento e o desenvolvimento de tal personagem o autor descreve as formas que acredita serem as mais adequadas para bem educá-lo.

Visto que o objetivo deste artigo é a reflexão sobre a compreensão do autor acerca do casamento, nos dedicaremos a analisar o último capítulo dessa obra, já que nesse momento será por Rousseau introduzido outra figura, que terá neste artigo um papel extremamente importante, Sofia. Ela surge em sua história com o propósito de apresentar a Emílio uma companheira. Através destes dois personagens e da preocupação em como educá-los, compreenderemos a concepção de casamento defendida pelo autor. Em outras palavras, se nesta obra Rousseau se dedica a elaboração de um projeto de ensino, neste capítulo ele se preocupa com a educação para o matrimônio.

A discussão rousseauniana acerca do casamento tem como ponto de partida a questão da necessidade, ou seja, ele inicia o debate apontando para o matrimônio como se essa fosse uma necessidade dos homens, destaca-se ainda que o casamento é posto aqui como uma necessidade do homem e não da mulher, pois, a preocupação que se tem aqui é que àqueles não seria bom a vida a sós. Deste modo, podemos observar que de imediato já é atribuída à figura feminina a função de acompanhante.

> Não é bom que o homem fique só. Emílio é homem e nós lhe prometemos uma companheira. É preciso dar-lha. Esta companheira é Sofia. Onde se abriga? Onde a encontraremos? Para encontrá-la é preciso conhecê-la. Saibamos primeiramente como é e julgaremos melhor onde reside; e quando a tivermos achado ainda não estará tudo terminado. (ROUSSEAU, 1995, p. 423)

Através desse trecho é possível observar que além de julgar o casamento como algo necessário, visto a solidão não ser boa aos homens, e por isso atribuir às mulheres a função de acompanhantes, Rousseau também dispõe ao sexo feminino uma condição de submissão que é iniciada no momento em que se propõe a busca por uma esposa que seja boa para Emílio e ela segue conforme o autor aponta para a necessidade de educar Sofia para bem servi-lo.

Vale ainda destacar que quando Rousseau busca por uma mulher que possa bem atender Emílio, ele não quer dizer com isso que busca alguém que o sirva apenas no que diz respeito aos serviços do lar ou a criação de seus filhos, o que já seria suficientemente problemático, ele deseja alguém que lhe sirva no sentido mais amplo do termo, isto é, Sofia além de lhe ofertar sua companhia e atender suas necessidades deverá contribuir com seu desenvolvimento pessoal. Assim sendo, ela deve dedicar-se completamente a seu marido em prol de seu desenvolvimento individual e social, dado que Sofia representa o despertar de Emílio para a vida em comunidade. Rousseau compreende que:

> [...] o desabrochar do interesse amoroso como o primeiro fator que torna necessária a vida em sociedade. No pensamento de Rousseau, o casamento será a base para a constituição da família que assegurará a construção do Emílio como cidadão pleno, que age não só racionalmente, mas, também, com base no amor e no respeito à humanidade. (RODRIGUES, 2016, p.13)

Nesse sentido, podemos afirmar que o casamento será compreendido por Rousseau dentro de um contexto maior. O que pode ser observado quando pensamos na teoria rousseauniana em sua totalidade, isto é, conforme o autor se preocupa em analisar os indivíduos desde que estes encontravam-se isolados em meio a natureza até o momento de sua socialização. Pensando esses sujeitos inicialmente como sujeitos bons que se corrompem na medida em que passam a viver em sociedade. Diante de tal preocupação o vemos apontando estratégias que possibilitem uma vida em sociedade. Ou seja, o problema da corruptibilidade que perpassa toda a sua teoria não ficará de fora da sua discussão sobre o casamento. Já que a família será considerada por Rousseau o início da sociedade, ele se dedica a prescrever métodos de como bem educar os indivíduos para que possam conquistar um casamento saudável, passando assim pelo processo de socialização sem que se corrompam.

Conforme Rousseau acredita na família como a primeira célula da sociedade vemos sua preocupação com o casamento adquire uma nova proporção. Pois, se antes ele via esse tipo de união como algo necessário para combater a solidão de Emílio, agora ele demonstra uma preocupação com o casamento enquanto algo necessário aos indivíduos para que esses possam através de suas famílias passarem pelo processo de

sociabilização sem se corromper e como possibilidade para aprenderem a amar sua pátria. Afinal, de acordo com o autor é: "[...] pela pequena pátria, que é a família, que o coração se apega à grande! Como se não fosse o bom filho, o bom marido, o bom pai que faz o bom cidadão." (ROUSSEAU, 1995, p. 430).

Dentre as estratégias que visam uma boa socialização através das relações amorosas, o autor aponta, como mencionamos anteriormente, para a educação de Emílio e Sofia. Contudo o processo formativo de um e de outro não serão iguais. "Uma vez demonstrado que o homem e a mulher não devem ser constituídos da mesma maneira, nem de caráter nem de temperamento, segue-se que não devem receber a mesma educação." (ROUSSEAU, 1995, p.430). A fim de estabelecer métodos específicos a cada um dos sexos Rousseau irá em primeiro lugar estabelecer em quais pontos os dois sexos se assemelham e em quais pontos eles se diferenciam.

> Em tudo que diz respeito ao sexo, a mulher e o homem têm em tudo relações e em tudo diferenças: a dificuldade de compará-los vem da de determinar, na constituição deles, o que é do sexo e o que não é. Pela anatomia comparada, e mesmo pela simples inspeção, encontramos entre ambos diferenças gerais que parecem não provir do sexo; cabem ao sexo porém, mas através de ligações que não podemos perceber: não sabemos até onde tais ligações podem estender-se; a única coisa que sabemos com certeza *é* que tudo o que têm de comum é da espécie, e o que têm de diferente é do sexo. Deste duplo ponto de vista, encontramos entre ambos tantas relações e tantas oposições, que talvez seja uma das maravilhas da natureza ter feito dois seres tão semelhantes constituindo-se tão diferentemente. (ROUSSEAU, 1995, p.424)

Assim como, o sexo masculino e o feminino apresentam diferenças eles também apresentam semelhanças. Desta forma, muitas vezes é difícil de compreendermos quais delas realmente são naturais e quais são artificiais. Para o filósofo "em tudo o que não se prende ao sexo, a mulher e o homem: têm os mesmo órgãos, as mesmas necessidades, as mesmas faculdades; a máquina é construída da mesma maneira." (ROUSSEAU, 1995, p.423). Através dessa passagem temos a impressão de que o autor encontra-se propenso a defender uma igualdade entre os dois sexos, visto que tal posição, também condiz com

sua teoria antropológica, no que diz respeito à questão da desigualdade, pois afirma que ela não é natural e sim social.

Deste modo, caberia a pergunta: Qual o motivo de elaborar um sistema de ensino para cada sexo? Por que não educá-los da mesma forma? A resposta para essas questões, isto é, o motivo pelo qual Rousseau não se propõe a educar meninos e meninas da mesma maneira, é porque ele não os compreende como indivíduos iguais, mesmo que isso o faça cair em contradição. Já que, depois de muito defender a existência de uma igualdade, constatando que biologicamente a diferença entre os dois sexos se restringe aos órgãos que assim os caracterizam, ele acaba por interpretar como indivíduos apenas o sexo masculino.

A Educação de Sofia para o Casamento

Discutiremos agora a proposta educacional prescrita ao sexo feminino na obra "Emílio". De acordo com Rousseau a educação das meninas, assim como a dos meninos em seu início deve priorizar o natural. Ou seja, a primeira etapa consiste nas atividades físicas, visando o fortalecimento de seus corpos; os exercícios realizados nesse período devem ocorrer sempre de forma espontânea.

Conforme crescem surge naturalmente novas etapas, a próxima, sem deixar de levar em consideração o fortalecimento do corpo, consiste no desenvolvimento do caráter iniciada por meio do contato com a natureza, sem intervenção ativa de seu preceptor, nesse novo estágio as crianças revelam a capacidade de elaborar ideias simples relativas às pessoas e aos objetos que a rodeiam, sendo assim, sem esquecer as particularidades relativas ao desenvolvimento das crianças, estimula-se o desenvolvimento da consciência para que aos poucos elas consigam desenvolver os sentimentos morais.

Conforme Emílio e Sofia crescem e as diferenças entre seus sexos se desenvolvem tornando-se cada vez mais aparentes, vemos Rousseau, diante delas preocupado com a educação de Emílio enquanto negligencia a de Sofia, prova disso é que ele só se dedica a prescrever orientações a Sofia em seu último capítulo.

Pensando, então, especificamente sobre as habilidades que devem ser pelas mulheres desenvolvidas o autor apontar para uma série de tarefas domesticas que afirma já serem familiares a Sofia, pois, são os "trabalhos de seu sexo".

> O que Sofia sabe mais a fundo, e que lhe fizeram aprender com mais cuidado, são os trabalhos de seu sexo, mesmo aqueles de que não se lembram, como cortar e costurar seus vestidos. Não há trabalho de agulha que não saiba fazer e que não faça com prazer; mas o trabalho que prefere a qualquer outro é o de fazer renda, porque nenhum outro dá atitude mais agradável e em nenhum os dedos se exercitam com mais graça e ligeireza. Dedicou-se também a todas as tarefas do lar. Conhece a cozinha e a copa; sabe os preços dos mantimentos; conhece-lhes as qualidades; sabe muito bem fazer suas contas; serve de mordomo para sua mãe. Feita para ser um dia mãe de família, ela própria, governando a casa paterna, aprende a governar a dela; é capaz de atender às funções dos criados e sempre o faz de bom grado (ROUSSEAU, 1995, p. 473).

Como podemos observar, desde cedo, é atribuído a Sofia à responsabilidade pelos afazeres domésticos, visto que, ao assumir, quando ainda habita a casa de seus pais, atividades que vão desde o limpar e lavar até a realização de compras, bem como, a confecção de suas roupas, fará com que ela aprenda como cuidar de sua própria família. Portanto, Sofia enquanto filha já exercita o que terá que realizar quando for esposa e mãe.

Além da realização das atividades que esperam serem cumpridas pelas mulheres, Rousseau nos chama a atenção para o comportamento que uma boa esposa deve apresentar. De acordo com o filósofo, as mulheres precisam se preocupar em agradar os homens e agir de acordo com essa preocupação. O que julga não ser muito difícil visto que naturalmente possuem uma postura doce.

> A mulher que ama os homens de verdade, e que quer agradar-lhes, adota meios de acordo com sua intenção. A mulher é naturalmente coquete; mas seu coquetismo muda de forma e de objeto segundo seus desígnios; regremos esses desígnios em obediência aos da natureza e a mulher terá a educação que lhe convém. As meninas, quase que ao nascer, gostam de adornos; não satisfeitas com ser bonitas, querem que as achem bonitas; vê-se nas suas maneiras que já se preocupam com isso; e mal alcançam a

> possibilidade de entender o que lhes dizem, já as governam falando do que pensam delas. (ROUSSEAU, 1995, p. 433).

Diferente do que defende o autor não podemos concordar com a afirmação de que as mulheres apresentam predisposição a um comportamento dócil e fútil, esse tipo de pensamento, só nos revela como as mulheres eram subjugadas neste período, As mulheres certamente adotaram um comportamento submisso, contudo isso não ocorre por serem elas dotadas de uma natureza dócil, essa postura será o resultado de seu processo educativo. "Assim, ao passo em que Emílio deve ser educado para a independência, especulação e criação, Sofia deve ser educada para a dependência, passividade e servidão ao homem." (SOUZA, 2015, p. 154)

A educação ideal para as mulheres, como prevê Rousseau, seria uma educação parcial e não total. Em outras palavras, as mulheres conservam uma determinada ignorância, dado que a sua educação diferente daquela fornecida aos homens não seria integral.

> Deduzir-se-á disto que deva ser educada na ignorância de tudo e adstrita unicamente às tarefas do lar? Fará o homem sua criada de sua companheira? Privar-se-á ao lado dela do maior encanto da sociedade? Para escravizá-la ainda mais, impedi-la-á de conhecer o que quer que seja? Fará dela uma verdadeira autômata? Não, sem dúvida, assim não o mandou a natureza, que dá às mulheres um espírito tão agradável e tão versátil; ao contrário, ela quer que elas pensem, julguem, amem, conheçam, cultivem seu espírito como seu rosto; são armas que lhes dá para suprir a força de que carecem e para dirigir a nossa. Elas devem aprender muitas coisas, mas as que lhes convém saber. (ROUSSEAU, 1992, p. 432).

Para entendermos melhor as consequências que o seu projeto educacional causa em sua concepção matrimonial, devemos levar em consideração a divisão entre a esfera pública e a privada. Feita essa divisão, destina-se aos homens aquilo que pertence ao público enquanto as mulheres é atribuído os assuntos da esfera privada. Diante de tal divisão destaca-se a subordinação do privado ao público e consequentemente a subordinação da mulher ao homem. "Diante disso, indaga-se: se, para Rousseau, o contrato social baseia-se num pacto de associação, no qual o indivíduo somente está sujeito a si mesmo

por meio da vontade geral, como pode a mulher resultar subordinada ao homem?" (SOUZA, 2015, p. 154). Para responder essa questão abordaremos a perspectiva contratualistas de Carole Pateman.

A resposta de Carole Pateman

Sendo o casamento um contrato, julga-se importante discutirmos em que termos ele ocorre e quais são as suas origens. Pois, assim será possível questionar, por exemplo, a posição de submissão que é imbuída às mulheres Para isso, iremos pontuar aqueles contratos que o antecedem, ou seja, iniciaremos esta discussão pelo pacto original, visto que dele derivam o social e o sexual.

Observa-se, infelizmente, que ao longo da história a atenção dos filósofos volta-se apenas a essa primeira forma de contrato, tanto é que ele fora amplamente usado como sinônimo do pacto original. Nesse sentido, Carole Pateman afirma que "o contrato original é um pacto sexual-social, mas a história do contrato sexual tem sido sufocada." (PATEMAN, 1993, p.15). Prova disso é que tanto os contratualistas modernos quanto os contemporâneos se preocuparam apenas com o aspecto social, do pacto original, ignorando aquilo que diz respeito ao sexual. Tal descaso gerou consequências nas relações sociais tanto em seu âmbito privado quanto público. Com relação a essas consequências, nos dedicaremos, como já sinalizado, a explorar o problema da submissão da mulher nas relações conjugais.

Para entendermos o porquê das relações estabelecidas entre o sexo masculino e o feminino ocorrerem pela submissão deste sexo frente aquele será preciso, em primeiro lugar, compreender o que o contrato social defende e principalmente como ele o fará.

> A teoria do contrato social convencionalmente é apresentada como uma história sobre a liberdade. Uma interpretação do contrato original é a de que os homens no estado natural trocaram as inseguranças dessa liberdade pela liberdade civil e equitativa, salvaguardada pelo Estado. A liberdade é universal na sociedade civil; todos os adultos desfrutam da mesma condição civil e podem exercer sua liberdade como se esta estivesse reproduzindo o contrato original quando participam, por exemplo, do contrato de

> trabalho ou do contrato de casamento. (PATEMAN, 1993, p.16)

A partir deste trecho podemos observar que o contrato social encontra-se fortemente comprometido com a defesa da liberdade e da igualdade. O que é importante para que se estabeleçam relações saudáveis. Contudo, o problema se revela na forma em que tal proposta será realizada, isto é, a busca pela igualdade e pela liberdade não se dá em um sentido universal, ou melhor, a universalidade pregada limita-se ao discurso. Visto que o gênero feminino será excluído, na medida em que sua participação será limitada à esfera privada. Em resumo, podemos afirmar que: "O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher [...]" (PATEMAN, 1993, p. 16).

Fica clara a exclusão das mulheres do contrato social, ou que sua participação é limitada a uma participação formal quando compreendemos o motivo que leva os contratualistas modernos a discutirem as relações de poder e consequentemente as formas de contrato. Segundo Pateman, o que os motiva a essa problematização é o conceito de patriarcado, contudo, a resposta para o nosso problema não se encontra precisamente no conceito deste debate, mas na forma em que ele é realizado, ou seja, a questão "[...] é que 'patriarcado' geralmente é interpretado como regime paterno (no sentido literal do termo)". (PATEMAN, 1993, p. 17).

Desde modo, a discussão no século XVII ocorria entre patriarcalistas e contratualistas, enquanto os primeiro defendiam um sistema social e político em que o poder encontra-se justificado na figura do homem pensando-o originalmente como o chefe da família, em outras palavras, as relações de poder eram fundamentada na figura do pai. Os contratualistas questionaram tal arranjo. Porém, a crítica realizada por estes filósofos limitou-se ao poder que os pais exercem sobre seus filhos, ignorando assim o poder que os homens exerciam sobre as mulheres. Sendo que os homens antes mesmo de serem pais deverão minimamente envolver-se com alguma mulher. Logo, "O poder de um homem enquanto pai é posterior ao exercício do direito patriarcal de um homem (marido) sobre uma mulher (esposa)." (PATEMAN, 1993, p. 18). Portanto, o patriarcado deveria ser questionado inicialmente quanto à submissão do sexo feminino ao sexo masculino. Porém,

> Os teóricos do contrato social não tinham a intenção de contestar o direito patriarcal original em seu ataque violento

> ao direito paterno. Em vez disso, eles incorporaram o direito conjugal em suas teorias e, ao fazê-lo, deram ao preceito do direito sexual masculino sua forma contratual moderna. (PATEMAN, 1993, p. 18)

Ou seja, a crítica contratualista ao poder paterno limitou-se aos seus interesses em destituir aquele poder exercido pelos pais diante seus filhos, e com relação ao poder praticado pelos maridos sob suas esposas não apenas fora por eles ignorado como o incorporaram ao interior de suas teorias. Desta forma, o contrato sexual torna-se um conceito fundamental na hora de se questionar o contrato matrimonial.

Outro fator que alimenta essa prática é a maneira na qual a sociedade civil encontra-se dividida, - esfera pública e privada- . Observa-se que cada uma delas possui um propósito, enquanto se afirma que no âmbito privado os indivíduos gozam de liberdade para gerirem suas vidas, a esfera pública será caracterizada como o espaço em que é debatido e decidido sobre assuntos que influenciarão a vida dos indivíduos, pensando-os como um coletivo. Podemos afirmar que apesar de suas especificidades a relação entre o público e o privado será em última instância de fundamentação e complementação. "Geralmente se admite que a esfera privada é o alicerce necessário e natural da vida civil - isto é pública -, mas ela é tratada como sendo irrelevante para os interesses dos teóricos e ativistas políticos." (PATEMAN, 1993, p. 28).

Na medida em que, atribui-se um valor maior ao âmbito público do que ao privado, é então destinado aos homens à vida política, ou melhor, à vida pública, enquanto que as mulheres são coagidas a ocuparem os espaços domésticos. Tal ação terá como consequência cada vez mais a impossibilidade delas exercerem o controle sobre sua própria vida, visto que, seu espaço de atuação resume-se ao espaço e aos assuntos relativos a casa, e, associado a isso a demanda que havia das esposas servirem as necessidades e atender os desejos de seus esposos. Portanto, as mulheres muito além de não possuírem uma voz que reivindique pelos seus direitos terão em seu lugar uma voz que as cobrarão por obediência e devoção. Extrapolando a forma que essa dinâmica marital se organizava até poucos anos atrás é possível comparar o casamento como sendo uma prisão para as mulheres.

A ausência de representatividade feminina na política como podemos observar não é um problema recente. Pelo contrário, possui raízes muito antigas que foram com o passar do tempo se desenvolvendo e se fortificando, e, mesmo com o avançar do iluminismo que abriu espaço para o questionamento de importantes e consolidados

conceitos como, por exemplo, as noções de liberdade, igualdade e racionalidade nota-se que o espaço ocupado pelas mulheres continua sendo sufocado, elas continuam a receber uma educação que objetiva a manutenção da estrutura, pois, se as mulheres não se dedicarem à esfera privada os homens não conseguirão se dedicar tão intensamente à esfera pública. Como afirma Cristina Petit.

> Sem a mulher na esfera privada que cobre a esfera da necessidade, nem o cidadão nem o homem de negócios podem existir. Sem a Sophia doméstica e servil, o Emílio livre e autônomo não poderia existir. Sem a mulher privatizada, o homem público não poderia existir. A mulher está inserida na esfera privada doméstica como condição de possibilidade de acesso do homem, sem problemas, ao domínio político-público. (PETIT, 1994, p.23)

Visto a exclusão das mulheres da esfera pública se faz necessário pensar como ocorre o contrato sexual e como a partir dele teremos o contrato de casamento. De acordo com Carole Pateman: "As críticas feministas tomam o 'contrato' como um acordo entre duas partes iguais que negociam até chegarem a termos que sejam vantajosos para ambas." (PATEMAN, 1993, p. 232). Ou seja, para que o contrato de casamento fosse um contrato válido "as mulheres teriam que ser inseridas na vida civil exatamente nas mesmas bases que seus maridos." (PATEMAN, 1993, p. 232). Contudo, não é isso que ocorre, visto que, os homens ocupam majoritariamente o espaço público enquanto as mulheres se dedicam ao espaço doméstico. Certamente a condição das mulheres vem melhorando com o avançar de suas lutas; sinais de melhoras podem ser observados no próprio contrato de casamento, as mulheres até bem pouco tempo participavam deste contrato não como uma parte contratante, mas como algo a ser contratado, pois, o acordo estabelecido era realizado entre seu pai e seu futuro marido. Para Pateman uma das formas de romper com essa situação seria reconhecer que as mulheres possuem uma propriedade em sua própria pessoa, portanto, seriam agentes livres e autônomos iguais aos homens.

> [...] o argumento de que as mulheres possuem uma propriedade em sua própria pessoa tem motivado muitas campanhas feministas no passado e no presente, desde os esforços pela reforma da legislação matrimonial até a conquista de reconhecimento das reivindicações pelo direito

> de aborto. O apelo dessas ideias para as feministas é facilmente perceptível, visto que a doutrina legal determina que as esposas eram propriedades de seus maridos, e os homens pressionavam muito para que a lei do direito sexual masculino seja cumprida, além de reivindicarem que os corpos das mulheres sejam publicamente disponíveis, enquanto carne ou representação. O reconhecimento de que as mulheres têm uma propriedade em sua própria pessoa parece ser, desse modo, um golpe decisivo contra o patriarcado, mas, historicamente, enquanto o movimento feminista fazia campanha por questões que poderiam ser facilmente formuladas em termos de propriedade da pessoa, o argumento feminista predominante era o de que as mulheres reivindicavam a liberdade civil enquanto mulheres, não enquanto meros reflexos dos homens. (PATEMAN, 1993, p. 31-32)

Se pensarmos nas diferentes formas de violência sofridas pelas mulheres, ao longo da história, perceberemos que elas nunca foram tratadas como indivíduos e sim como objetos. Em muitas relações essa perspectiva infelizmente mantém-se atual, e, isso pode ser facilmente observado pelos altos índices de mulheres assassinadas pelos seus atuais ou ainda pelos ex-companheiros. Nesse sentido podemos afirmar que, no Brasil, por exemplo, a criação de uma lei que prevê especificamente o assassinato praticado contra a mulher em decorrência do fato de ela ser mulher como algo diferente de crimes passionais um avanço, pois, trás luz a esse problema. Associado a isso, a criação de delegacias específicas para protegê-las pode ser entendido como medidas práticas que visam combater tais ocorrências. Contudo, se desejamos que uma mudança significativa ocorra, será necessário que se reflita e que se questione de forma metódica e profunda a maneira que homens e mulheres se relacionam, visto que, práticas machistas percorrem a história da humanidade e com o tempo além de se tornarem naturais elas assumem um aspecto cultural e se constituem até mesmo como práticas institucionais, o que torna esse problema um problema estrutural.

Um claro exemplo dessa situação pode ser observado quando analisamos a posição jurídica ocupada pelas brasileiras perante o código civil de 1916. De acordo com tal jurisdição as mulheres eram consideradas incapazes, portanto, se precisassem ou simplesmente desejassem trabalhar deveriam, como indicado pelo inciso VII do artigo

242, apresentar uma autorização do marido. Com relação à herança que elas viessem a receber, essa seria entregue ao esposo. Além disso, as mulheres não podiam votar - direito que só foi conquistado no Brasil em 1932.

Usamos aqui como exemplo a situação da mulher no Brasil, mas consciente de que o problema não se restringe a essa confederação. Pelo contrário, essa situação pode ser vista ao longo da história, com características específicas nos mais diferentes países. Demonstrando assim que as mulheres em diferentes momentos e circunstâncias foram vistas como objetos ao invés de serem encaradas como sujeitos autônomos e independentes.

Nesse sentido, é importante pontuarmos que obras como "Emílio ou da Educação" escrita pelo filósofo Jean-Jacques Rousseau serviram não apenas como um mero retrato de sua época, ela foi também em seu século e nos subsequentes uma espécie de guia sobre como educar o sexo feminino para a submissão, tornando essa prática socialmente válida e moralmente legítima.

Considerações finais

Neste artigo nos dedicamos a investigar e compreender a concepção de casamento defendida no século XVIII, a partir do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Visto que suas ideias não apenas representam o pensamento majoritário da época, mas, também nos fazem entender diversas práticas atuais, visto que são consequências daquele pensar. Em outras palavras, mesmo que no século XVIII inúmeros filósofos se dedicaram a questionar importantes conceitos como, por exemplo, a ideia de liberdade, igualdade e até mesmo a noção de racionalidade. Vemos que as mulheres nunca foram incluídas de forma integral nesse debate, pois, nunca foram entendidas como sujeitos livres e iguais.

Vale destacar que neste período já havia movimentos que defendiam desde a participação das mulheres no cenário intelectual, bem como, na cena política. Nesse sentido podemos apontar para a realização de salões literários, estes promovidos pelas aristocratas contando com a participação da elite intelectual, entre eles podemos citar: Montesquieu, Voltaire, Diderot e D´Alembert. Mesmo que em tais espaços não fosse possível às mulheres desempenhar um papel de protagonismo nas discussões eram importantes por possibilitar-las ao menos acompanhar tais debates. Outro fato muito importante foi a publicação da obra "Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher" de Mary

Wollstonecraft que demonstrou tanto o interesse na busca de direitos iguais quanto a capacidade do gênero feminino. Diante destes exemplos, por mais que o pensamento preponderante represente a exclusão das mulheres, não se pode argumentar em defesa destes autores apontando que era fruto de seu tempo. Visto que já havia diversos movimentos na tentativa de romper com essa lógica excludente.

Uma das principais razões pelas quais se justificou a submissão das mulheres a seus pais e esposos foi à dicotomia da vida pública e da vida privada. Na teoria rousseauniana, podemos observar ao longo do livro "Emílio ou da Educação", que o sexo feminino na figura de Sofia é educado para bem cuidar o lar, o marido e os filhos. Enquanto que o sexo masculino na figura do Emílio é instruído para a vida em comunidade, isto é, enquanto Sofia se ocupa com as questões domesticas a Emílio é possibilitada a vida pública.

Frente a esses escritos, Rousseau revela uma posição contraditória, pois, em suas primeiras obras como no "Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens" e no "Do contrato Social" o autor se propõe a discutir sobre a questão da desigualdade, se ela seria natural ou não, na medida em que, ele não aceitou ser esse um fato natural, podemos, então, concluir que o mesmo defende a igualdade. Tanto é que ao propor seu contrato ele afirma que todos os indivíduos devem se associar, transformando-se assim ao mesmo tempo em súditos e senhores. Contudo, ao apresentar seu sistema de ensino exclui as mulheres do cenário político. Além disso, nas obras "Carta a D'Alembert" e "Emílio ou da Educação" escreve criticando as mulheres que buscam dele participar.

Carole Pateman nesse sentido é uma das principais autoras que nos chama a atenção para a dicotomia do público e do privado e como ela pode ser prejudicial ao sexo feminino. Além disso, ela realiza importantes críticas aos contratualistas modernos afirmando que ao abordarem a questão do pacto social estes esquecem que tal contrato também é sexual. Ou seja, o pacto original deve ser interpretado tanto pela perspectiva social quanto sexual. Pois, ao fazê-la concentra-se na primeira parte, ignorando a segunda, sendo assim, enfrenta-se o patriarcado apenas no que diz respeito ao poder do pai sobre seus filhos, omitindo-se da discussão sobre o poder do marido sobre a esposa. Que por sinal é anterior à relação entre pai e filho.

Referências

MOLINA PETIT, Cristina. **Dialéctica feminista de la ilustración**. Madrid: Anthropos, 1994, p. 23.

PATEMAN, Carole. **Contrato Sexual**. Tradução Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas: Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Coleção Os Pensadores, v. 2)._____. **Emílio ou da educação.** Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Do contrato social ou princípio do direito político**. Tradução Lourdes Santo Machado. Introdução e notas: Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes de Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores, v. 1).

____. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Trad. de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo-Campinas: HUCITEC - Editora da Unicamp, 1994.

_____. **Carta a D'Alembert**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

SOUZA, Cristiane Aquino de. A DESIGUALDADE DE GÊNERO NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU. Novos Estudos Jurídicos, [S.L.], v. 20, n. 1, p. 146-170, 27 mar. 2015. Editora UNIVALI. http://dx.doi.org/10.14210/nej.v20n1.p146-170. https://siaiap32.univali.br//seer/index.php/nej/article/view/7198

RODRIGUES, Alexnaldo Teixeira. **A educação de Sofia**. 2016.

TAHON, M. B. **O "bom" pai e o "bom" cidadão a partir do Émile de Rousseau**. Margem - Revista da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, p. 253-267, 1999.

13. A moral do amor puro: as lições das decisões matrimoniais de Abelardo e Heloísa em diálogo com as de Kierkegaard

Nahor Lopes de Souza Junior[1]

Resumo: A história da Filosofia possui alguns dramas, no tocante à realidade pessoal de alguns pensadores, principalmente no campo do amor. Dramas famosos como os de Abelardo e Heloísa no século XII, bem como o famoso rompimento do noivado de Søren Kierkegaard para com Regine Olsen levantaram diferentes discussões filosóficas, que permearam os campos da ética e da moral cristã na qual todos professavam. Mesmo em diferentes recortes temporais, o presente trabalho vem fazer um possível diálogo acerca das decisões matrimoniais tomadas por Abelardo junto à Heloísa, com as decisões de Kierkegaard, bem como as consequências de ambos os casos. Apesar de isso parecer um anacronismo, deve-se lembrar de que, mesmo nos contextos de épocas e correntes filosóficas diferentes, há duas problemáticas, a moral cristã e a vida intelectual: elas estão por trás dessas impactantes decisões. A primeira decisão aqui abordada, datada por volta de 1116, é quando Abelardo descobre de Heloísa estar grávida do filho de ambos, Astrolábio, e fica dividido em relação à sua carreira intelectual e o amor de sua vida. A própria recusa inicial de Heloísa a um matrimônio formal, mas aceito depois, evidencia a primazia de uma união intelectual em detrimento do amor cristão, escândalo para a época. A posterior castração de Abelardo e sua ordenação sacerdotal como monge beneditino, juntamente com os votos de Heloísa como freira na mesma ordem religiosa, trazem agora uma reviravolta: a primazia do amor cristão em detrimento do amor intelectual, sendo uma refundação matrimonial, evidenciado em suas cartas. Ou será que em ambas as situações vividas pelos amantes, os dois amores, intelectual e cristão, estavam se confluindo? Aqui entra a segunda decisão anunciada no início, a do fundador do Existencialismo, Søren Kierkegaard, com relação à Regine Olsen. Imbuído de uma moral escrupulosa de cunho cristão, que chocava-se com sua vida estética de juventude, o escritor dinamarquês preocupava-se em atrair uma mulher para um compromisso concreto, uma escolha de vida. Feito o noivado em 1840 com Regine, filha de um conselheiro de Estado, logo de influente família, Kierkegaard começa a dar sinais de angústia, pensando diariamente na responsabilidade do compromisso matrimonial, acreditando que a vocação de escritor era incompatível como casamento. Essa angústia o levará a romper o noivado com Regine em 1841, levando-a ao desespero, mas acarretando no pensador uma espécie de compromisso interior, mesmo que ela posteriormente case-se com seu antigo pretendente, Johan Frederik Schlegel, tanto que Kierkegaard, ao falecer em 1855, deixou a maior parte de sua herança para a ex-noiva. Regine, recebendo biógrafos de

[1] Mestrando em Filosofia, Universidade Federal do Paraná. Contato: nahorlopesjr@ufpr.br

Kierkegaard após ficar viúva, disse que sempre sentiu uma ligação especial com o filósofo, mesmo depois do término. Ela sabia ser inspiradora para muitos escritos, e de fato o foi. As decisões matrimoniais de Abelardo e Heloísa juntamente com as de Kierkegaard levam-nos a refletir sobre a moral de um amor puro, seja ele de cunho intelectual ou religioso. Essa "pureza" exposta nada tem de mortificador, apesar dos exemplos pessoais de todos assim o terem feito, mas de uma pureza produtiva, trazendo até os nossos dias grandes e importantes reflexões sobre a pessoa humana, a sexualidade, e a ética filosófica.

Palavras-chave: renúncia; ética; filosofia cristã; decisões.

Introdução

Apesar do comum interesse sobre a vida privada de grandes personalidades, poucas filósofas e filósofos tiveram alguma em caráter extraordinário, sendo seus pensamentos e escritos a parte mais importante e estudada. Obviamente não há como negar que, pelo menos em grande parte, as reflexões são provenientes daquilo um dia vivenciado por elas e eles. O mesmo podemos dizer sobre histórias de amor vividas nas biografias de mulheres e homens que nos engrandeceram com a Filosofia. As poucas chegadas aos nossos dias têm um ar um pouco lendário, por vezes místico, e foram intensas.

Nesse trabalho irão ser refletidas duas dessas histórias: a vivida por Heloísa e Abelardo no século XII, e a de Søren Kierkegaard & Regine Olsen no século XIX. A perspectiva aqui analisada será centrada nas radicais decisões que as personagens envolvidas tomaram com relação ao matrimônio, sendo essas decisões impactantes na História da Filosofia e influenciando várias áreas do conhecimento. Que a leitora e o leitor possam, através dessas linhas, perceber que decisões difíceis no matrimônio são baseadas na moral de um amor puro, talvez só verdadeiramente explicáveis por alguns corações de Paris e Copenhague.

1. Heloísa e Abelardo: entre decisões intelectuais e espirituais

O ano era 1117. Na pequena cidade francesa de Le Pallet, Heloísa cuida de seu pequeno filho Astrolábio, nascido no ano anterior. Mas, apesar do trabalho em cuidar de

um bebê, a preocupação da jovem nascida em 1092 era com a proposta de casamento feita pelo seu então amante, o famoso Pedro Abelardo.

O contexto anterior nos é muito conhecido. O romance de Abelardo e Heloísa é, talvez, a mais famosa história de amor da Filosofia. Por um lado, temos um famoso filósofo e polemista, Pedro Abelardo (1079-1142), professor na escola-catedral de Paris, e do outro lado, Heloísa de Argenteuil (1092-1164), considerada na capital do Reino da França como "[...] a primeira pela riqueza de seus conhecimentos." (ABELARDO, 1973, p. 257). O próprio Abelardo, em sua *Historia Calamitatum*, traz um relato assumindo culpa por seduzir a sobrinha do seu anfitrião, cônego Fulbert (1060-1142), subdiácono da Catedral de Notre-Dame de Paris, mas também deixando clara a admiração intelectual que tinha por ela.

O escândalo do romance, descoberto por Fulbert, somado à gravidez de Heloísa, mostra, através da literatura histórica e filosófica, uma curiosa decisão a respeito do matrimônio de ambos. Naquele contexto, era natural um casamento com o intuito de reparar a situação. Abelardo quer um casamento secreto: não quer perder suas pretensões eclesiais e acadêmicas, visto que havia uma mentalidade presente sobre o filósofo estar ligado ao celibato (GILSON, 2007). Porém, Heloísa não quer casamento nenhum: nem secreto nem público. Ela faz uma longa argumentação contra o matrimônio, citando São Jerônimo, Cícero, Teofrasto, São Paulo, Sêneca e Santo Agostinho. Sua argumentação é uma verdadeira defesa da Filosofia:

> Por isso, filósofos célebres do tempo antigo, desprezando completamente o mundo e fugindo do século mais do que abandonando-o, proibiam a si mesmos todos os prazeres, para repousarem apenas nos braços da filosofia (HELOÍSA apud ABELARDO, 1973, p. 262).

Por muitos anos, foi debatida a autenticidade deste relato, mas este foi recentemente confirmado (PIRON In: DOLEŽALOVÁ, 2009). A culta Heloísa prefere ser considerada amante a esposa de Abelardo, pois o caráter de esposa estaria ligado à força e posse (ABELARDO, 1973; GILSON, 2007), compatível com a postura de uma mulher à frente de seu tempo. É difícil de entender muitas vezes a argumentação de Heloísa, bem como sua posterior aceitação ao casamento secreto, e até mesmo o drama de Abelardo em torno de toda situação, mas algo é certo: o matrimônio ali envolvido estava sendo preparado para algo grande, incompreensível aos moldes de nosso entendimento moral:

> Heloísa e Abelardo viviam num clima histórico-moral que o homem moderno tem dificuldade de entender. Em verdade, como entender, hoje, a ideia segundo a qual casamento e sabedoria – seja filosófica, seja teológica – são incompatíveis? (VILELA, 1986, p. 84).

O tal "algo grande" vem após Fulbert, em um ímpeto de raiva, ordenar a castração de Abelardo. Uma nova decisão surge na vida do casal: Abelardo vai para a abadia de Saint-Denys e Heloísa para o mosteiro de Argenteuil, e ambos tomam o hábito religioso na Ordem Beneditina. Aqui, o adjetivo "grande" não é em relação a uma decisão de cunho religioso, mas sim a continuidade do amor intelectual de ambos, transcendendo a questão física, através da rica correspondência entre os amantes, e também em relação aos lugares: o convento do Paracleto, construído por Abelardo quando monge, foi doado para Heloísa, onde ela se tornou abadessa em 1131.

Abelardo, mesmo monge, era um livre pensador, e isso custou algumas condenações oficiais da Igreja. Mas Heloísa estava presente em sua vida, através das letras e da ciência: o que os uniu, permaneceu.

> Numa passagem das *Cartas a Lucilius*[2], Sêneca analisa a alegria que se experimenta ao receber uma carta de um amigo ausente. "Eu vos agradeço", diz ele, "por me escreverdes tão frequentemente. Assim, vos mostrais a mim da única forma que vos é possível." Não há uma vez que eu receba uma de vossas cartas que não estejamos imediatamente reunidos (HELOÍSA apud ZUNTHOR, 2002, p. 91).

O amor puro desses dois personagens corajosos na Filosofia, fortes na própria fraqueza, é, como mencionado anteriormente, difícil de compreensão. Apesar de romanceada, sabemos que corpos hoje repousados em um lindo túmulo de Paris nos deram uma verdadeira aula etimológica do sentido pleno do termo "Filosofia": amor à Sabedoria, realmente vivido de forma concreta e dinâmica, onde até mesmo a conversadora moral cristã foi submetida a esse amor puro.

---

[2] Grifo no original.

2. Regine Olsen e Søren Kierkegaard: uma decisão no meio das infinitas possibilidades do existir

Términos de relacionamentos são geralmente situações desagradáveis, que deixam marcas por algum tempo. Mas para o filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) o término de seu noivado com a conterrânea Regine Olsen (1822-1904) não foi apenas uma situação triste do ponto de vista do amor, mas foi fundamental para todo o pensamento e atuação daquele que é considerado o fundador do Existencialismo. É, talvez, o casamento não realizado mais famoso da História da Filosofia.

O noivado de Kierkegaard e Regine Olsen durou de 1840 a 1841, em meio à finalização dos estudos dele na Universidade de Copenhague. Para compreender a decisão de rompimento, é necessário um olhar apurado para a psicologia pessoal do filósofo, bem como sua visão religiosa e seu caminho acadêmico.

Søren foi criado pelo seu pai Michael em um Cristianismo centrado na questão da culpa, um moralismo exacerbado. A Igreja Luterana da Dinamarca era uma instituição de Estado, onde os pastores e bispos eram pagos pelo reino. Ele conhece Regine Olsen em 8 de maio de 1837, na casa de do seu amigo Peter Rørdam, querendo, na verdade, aproximar-se da irmã de Petter, Bolette, mas acaba conhecendo outras moças presentes na casa, dentre as quais está Regine (BACKHOUSE, 2019). O ano seguinte é marcado pela morte de Michael Kierkegaard, e ao mesmo tempo em que começa um afastamento gradativo de Søren da religião institucional, ele também lança seu primeiro livro, *A crise e a crise na vida de uma atriz*, iniciando uma longa e produtiva carreira literária. Aproxima-se de Regine cada vez mais, emprestando livros e fazendo passeios. O texto *Diário de um Sedutor*, parte do livro *Ou, ou*, escrito por Kierkegaard em 1843, traz a história de dois personagens, Johannes e Cordelia, que é praticamente uma visão romanceada e ficcional acerca da conquista amorosa do filósofo, bem como suas pretensões mais profundas com relação à jovem:

> Que faço? Será que a seduzo? De modo algum, também isso não me conviria. Será que lhe roubo o coração? De modo algum; prefiro também que a jovem a quem devo amar mantenha o seu coração. Então, que faço? Formo, em mim, um coração à imagem do seu. Um artista pinta a sua bem-amada, e aí encontra o seu prazer; um escultor

> modela-a, e é o que também eu faço, mas no sentido espiritual (KIERKEGAARD, 1988 p. 66).

Como a Beatriz de Dante Alighieri, pareceria que o desejo de Kierkegaard era ter Regine como uma espécie de "musa" inspiradora. Mas havia algo mais profundo, e, assim como a questão de Abelardo e Heloísa, muitas vezes incompreensível para muitos.

Concluindo seu exame final na faculdade de Teologia em 3 de junho de 1841 e obtendo o título de mestre, Søren Kierkegaard vê-se em um dilema pessoal enorme: a literatura é uma vocação, na qual, talvez, não caberia estar ligado matrimonialmente. Ele se via como um autor religioso, que deveria usar seu pensamento para combater a religião institucional, em prol de um Cristianismo individual:

> [...] fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade (KIERKEGAARD, 1986, p. 22)

Kierkegaard era profundamente tocado pela ideia das possibilidades, da escolha existencial, gerando inclusive uma angústia pessoal. Além do mais, assumiu uma espécie de missão literária, em tom polemista e socrático, no seu combate à Cristandade[3].

Diante do exposto, o pensador envia para a noiva a aliança de compromisso, recebida por ela em 11 de agosto de 1841, junto com um bilhete:

> Acima de tudo, esqueça quem escreve isso; perdoe um homem que, se pudesse ter feito alguma coisa, ainda não foi capaz de fazer uma jovem feliz.
> No Oriente, o envio de um cordão de seda significa para o destinatário sua sentença de morte; aqui, mandar um anel equivale a quem manda para uma sentença de morte (KIERKEGAARD, 1949, p. 174)[4].

---

[3] Os termos "Cristianismo" e "Cristandade" são usados por autores teológicos para diferenciar duas perspectivas da mesma religião: o primeiro, em um tom mais individual e ligado aos Evangelhos; o segundo, ligado à institucionalidade e tradição.

[4] Traduzido do francês pelo autor.

O desespero toma conta de Regine, e um escândalo público se segue, haja vista a fama da família dela em Copenhague. Ele rompe com ela definitivamente em 11 de outubro de 1841 e parte 14 dias depois para uma viagem a Berlim que dura 5 meses, produzindo intensamente milhares de textos. Regine se casa com um antigo pretendente, Johan Frederik Schlegel (1817-1896), posteriormente governador das Índias Ocidentais Dinamarquesas[5] e prefeito de Copenhague.

A ligação de Søren com a ex-noiva continuou intensa nos sentimentos do filósofo, e ele a citava em escritos e cartas. Inclusive Regine e o marido estavam cientes disso, até lendo em voz alta um para o outro os textos de Kierkegaard (BACKHOUSE, 2019). Søren viu Regine pela última vez no dia 17 de março de 1855, um pouco antes de embarcar para Christiansted[6] junto ao marido. Foi ela que o procurou, talvez pressentindo que nunca mais o veria. Foi um encontro rápido e silencioso. Søren Kierkegaard morreu alguns meses depois, em 11 de outubro de 1855, em plena guerra literária e teológica com a Igreja Dinamarquesa. Deixou em um testamento simples seus poucos bens restantes (uma biblioteca e escritos pessoais) para a ex-noiva. O testamento dizia que "se ela mesma não quiser aceitar, que seja oferecido perguntando se ela não gostaria de dispor dele para distribuir aos pobres" (KIERKEGAARD, 1949, p. 167)[7]. Regine e o marido respeitosamente recusaram os bens, e o sobrinho de Kierkegaard, o médico Henrik Lund, foi o responsável pelo espólio material do tio, enquanto o irmão, o bispo Peter Kierkegaard, foi quem preservou o legado literário. Em 1896, após a morte do esposo, Regine começa a dar entrevistas para os biógrafos do ex-noivo, pois, de alguma forma, sabia que "[...] havia entrado com ele para a história" (BACKHOUSE, 2019, p. 191).

A radical decisão a respeito do matrimônio foi fundamental para a vida e a obra de Søren Kierkegaard. Amor e casamento sempre fizeram parte dos escritos do pensador. Ele via um valor enorme no matrimônio, sendo algo "[...] ainda mais belo que a paixão" (KIERKEGAARD, 1969, p. 96); mas não era algo que poderia assumir plenamente. Ainda assim, nunca deixou de amar Regine. Ele sabia que ela seria feliz com Schlegel, e foi. Kierkegaard encarnou em sua decisão uma resolução difícil: muitas vezes precisamos renunciar quem amamos por um amor maior, não personalizado. Quem sabe, também, ele não viveu plenamente o amor à Sabedoria?

---

[5] Hoje as Ilhas Virgens Americanas, vendidas pela Dinamarca aos EUA em 1917.

[6] Então capital das Índias Ocidentais Dinamarquesas.

[7] Traduzido do francês pelo autor.

Considerações finais

Ambas as situações aqui descritas contém decisões difíceis e peculiares. Em todas há em comum a questão do Cristianismo (em Abelardo e Heloísa, o catolicismo; em Kierkegaard, o luteranismo). Do ponto de vista teológico, a ideia da culpa, do pecado e da angústia faz-se presente nas decisões. Mas, tirando o aspecto mais conservador e até mortificador das atividades, elas nos levam a uma reflexão sobre a moral de um amor puro, seja ele de cunho intelectual ou religioso.

Todos os personagens descritos estão para além do seu tempo, não é à toa que todas as decisões chocaram pessoas que conviveram com os citados. Por serem decisões extemporâneas, chegam até nossos dias com importantes reflexões sobre a pessoa humana, a ética e a sexualidade. É mister destacar o papel das mulheres na história: Heloísa quebrando os padrões ao tomar decisões, estudar e criticar pontos de vista de forma aberta, e Regine Olsen em compreender a atitude de Kierkegaard, agindo com amadurecimento intelectual ao longo dos anos.

As reflexões acerca dessas grandiosas decisões não se esgotam nessas linhas, pois os ecos dela são sentidos na História da Filosofia. Fazer a opção pela Filosofia, de forma concreta, acarreta responsabilidades, que todos os envolvidos estavam conscientes. Por isso que decidir-se por ela é um verdadeiro matrimônio, seja em Paris, seja em Copenhague, seja em qualquer mente e coração preparado para recebê-la.

Referências

ABELARDO, P. *História das minhas calamidades*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

BACKHOUSE, S. *Kierkegaard*: uma vida extraordinária. Tradução de Nirio de Jesus Moraes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

GILSON, E. *Heloísa e Abelardo.* Tradução de Henrique Ré. São Paulo: Edusp, 2007.

KIERKEGAARD, S. A. *Diário de um sedutor*. Tradução de Carlos Grifo. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os Pensadores).

_____. *Lettres à Regine Olsen*. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Bazoges-en-Pareds: Tisseau, 1949.

_____. *O matrimônio*. Tradução de Rodolfo Konder. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.* Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

PIRON, S. Heloise's literary self-fashioning and the Epistolae duorum amantium. In: DOLEŽALOVÁ, L. *Strategies of Remembrance*: From Pindar to Hölderlin, Cambridge Scholars Publishing, p.102-162, 2009.

VILELA, O. *O drama Heloísa-Abelardo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986 (Col. Ensaios).

ZUMTHOR, P. (org.). *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. Tradução de Lúcia Santana Martins. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

14. Pressupostos éticos e políticos da crítica de Engels ao casamento monogâmico em *A origem da família, da propriedade privada e do estado*

Rafael Gonçalves da Silveira[1]

Resumo: Neste artigo pretendemos abordar alguns elementos da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado,* de Friedrich Engels, bem como expor sua crítica ao casamento monogâmico. Partindo da discussão que o autor estabelece com as obras de Johann Bachofen, John Ferguson McLennan e Lewis H. Morgan, analisamos os elementos éticos e políticos que Engels insere nessa discussão. Ele defende a perspectiva antropológica de Morgan em *Ancient Society*, porém não se restringe a comentar este trabalho, mas interpreta seus resultados à luz da análise materialista desenvolvida com Karl Marx. Engels faz uma dura crítica ao casamento monogâmico como instituição que reproduz a desigualdade de classes, onde a mulher representa o papel do proletariado.

Palavras-chave: Casamento monogâmico, opressão, sexualidade, propriedade;

Introdução

Nesse artigo pretendemos abordar alguns elementos da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Friedrich Engels, bem como expor sua crítica ao casamento monogâmico. A intenção não é tomá-la como modelo estanque para refletir sobre a opressão da mulher na sociedade nem como base única para pensar uma crítica ao casamento, mas antes de tudo, destacar os elementos potentes deste escrito, bem como o legado marxista. Pensar o legado deste autor, bem como da tradição na qual ele está vinculado, sobretudo Marx e também Lênin, é evidenciar o potencial crítico destes

---

[1] Formado em Ciências Sociais e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Atualmente cursa graduação e doutorado em Filosofia pela mesma universidade.

intelectuais, reconhecendo também os seus limites, pois conforme destacou Alambert[2], não se trata de "transformar suas hipóteses provisórias em dogmas eternos", mas "o que chama a atenção na evolução do pensamento deles é, antes de tudo, sua continuidade, sua ampliação e sua abertura permanente para informações e problemas novos". (ALAMBERT, 1986, p.66).

A inclusão das mulheres nas lutas sociais não era comum, apesar da efervescência do contexto de Marx e Engels. Um dos principais nomes do movimento operário naquele contexto, Pierre-Joseph Proudhon, assim como a grande maioria dos homens da esquerda, era contrário à luta pelos direitos da mulher, recaindo em preconceitos sobre a suposta inferioridade do sexo feminino.[3] Junto a Karl Marx, Friedrich Engels foi um dos primeiros a contrapor as análises reducionistas sobre o papel da mulher, destacando-se *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, publicado em 1845 onde examina o trabalho e exploração da mulher na produção industrial.[4] Apesar de ainda ter uma visão extremamente idealista sobre a condição da mulher nas classes operárias, Engels tem o mérito de denunciar a opressão sofrida pelas mulheres e crianças nas fábricas e principalmente nas pequenas oficinas. Para ele "essas infelizes moças, submetidas ao chicote moral da escravidão moderna, que é a ameaça do despedimento, são obrigadas a um trabalho tão contínuo e fatigante que nenhum homem robusto suportaria" (ENGELS, 2008, p. 242). Em *A sagrada família*, em parceria com Marx, Engels muda a perspectiva do seu primeiro escrito e passa a refletir sobre as relações entre os

---

[2] Zuleika Alambert em *Feminismo: o ponto de vista marxista* refletiu sobre as questões do feminismo e a tradição marxista. Ressalta sobretudo a emergência do movimento feminista e chama atenção para o fato de que, quando Engels escreveu sobre a opressão da mulher, tais questões ainda não eram consideradas enquanto problemas por boa parte dos pesquisadores.

[3] Nesse sentido é que ele afirma "que o reino da mulher está na família; que a esfera de seu brilho é o domicílio conjugal;". (PROUDHON, 1875, p. 13). De forma ainda mais preconceituosa, ele afirma: "Eu nunca encontrei uma mulher que fosse capaz de acompanhar um raciocínio durante quinze minutos. Elas têm qualidades que nos faltam, qualidades de um encanto particular, inexprimível, mas em termos de razão, de lógica, de capacidade de articular ideias, encadear os princípios e as consequências e de perceber as relações entre eles, à mulher, mesmo a mais superior, raramente alcança o nível de um homem de capacidade medíocre." (PROUDHON, 1875, p. 26-27). É importante lembrar como em grande medida o movimento operário não colocava as mulheres como pauta das suas lutas, bem como até nossos dias são relatados inúmeros casos de opressão feminina dentro da esquerda, o que evidencia ainda um retrocesso.

[4] No mesmo ano Karl Marx defende a importância do papel feminino no ensaio "A questão judaica" e nos "Manuscritos econômico-filosóficos".

sexos como determinadas por processos históricos. Em *A ideologia alemã*, também escrito com Marx, eles abordam a divisão sexual do trabalho e o modo como surge a escravidão da mulher no seio da família. Essa posição foi radicalizada por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, publicada em 1884.

Engels considerou que até 1860 não se conhecia a história da instituição da família. O marco para o estudo da história da família é, para Engels, o livro *Direito Materno* de Johann Bachofen, publicado em 1861. A obra de Bachofen trouxe elementos importantes para a compreensão de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. O primeiro elemento é a consideração desse autor sobre um estado de "total promiscuidade sexual" dos homens em tempos primitivos. Trata-se do que Bachofen denomina como "heterismo". Um segundo elemento que decorre deste "heterismo" é a impossibilidade do estabelecimento da paternidade pelos homens, ficando as mulheres como responsáveis, conforme o "direito materno". Nesse sentido, um terceiro elemento é o"elevado grau de apreço e consideração" (ENGELS, 2017, p.15) das mulheres: são elas as únicas "genitoras". Dessa forma, com a transição para a monogamia, a mulher passa a "pertencer a um só homem", violando a lei religiosa a outros homens o direito de "possuírem as mulheres". Opera-se assim uma"passagem do 'heterismo' para a monogamia e do direito materno para o paterno". Engels faz uma crítica ao heterismo e ao aspecto místico e religioso. Nesse sentido ele considera que:

> O 'heterismo' supunha sempre uma determinada forma de casamento, fora da qual essas relações sexuais se realizam e admite, pelo menos como possibilidade, a prostituição. A palavra jamais foi usada com outro sentido e assim a utilizo eu, como também Morgan. Bachofen leva todas as suas importantíssimas descobertas a um grau de misticismo incrível, pois imagina que os laços surgidos historicamente entre homem e mulher teriam se originado das ideias religiosas da humanidade em cada época e não de suas condições reais de vida." (ENGELS, 2017, p. 49).

Desconsiderando este aspecto místico deste autor, Engels busca analisar outros estudiosos, como John Ferguson McLennan que publicou sua obra *Primitive Marriage* em 1865, sem ter contato direto com a obra de Bachofen. É a partir de McLennan que Engels discute a ideia do noivado através dos raptos:

> McLennan encontra em muitos povos selvagens, bárbaros e mesmo civilizados de tempos antigos e modernos, uma forma de contrair matrimônio em que o noivo, só ou ajudado por amigos, tem de raptar a noiva da casa dos pais, simulando violência nesse ato. Esse costume deve representar um vestígio de costume anterior, pelo qual os homens de uma tribo iam realmente raptar à força suas mulheres em outras tribos. (ENGELS, 2017, p.18).

Nesse ponto Engels questiona o modo como teria surgido esse tipo de matrimônio. Pondera que, ao passo que os homens encontravam mulheres próximas, não haveria necessidade para tal ato. Uma possibilidade de verificação se encontra em povos, considerados naquele período como "não civilizados", em que haveria necessidade de buscar esposas fora da tribo, pois o casamento era proibido. Mas também ao contrário disso, havia grupos onde o homem só poderia encontrar suas esposas no próprio grupo.[5]

Contrário à pesquisa de McLennan, Engels opta pelos trabalhos do antropólogo estadunidense Lewis H. Morgan, sobretudo no livro *Ancient Society.*[6] Morgan faz uma descrição em sua obra de três épocas: o estado selvagem, a barbárie e a civilização. Analisa os estados selvagens e de barbárie a partir dos "progressos na produção dos meios de subsistência" (ENGELS, 2017, p. 19), e a partir daí classifica em estágios inferior, médio e superior. Nessa análise remonta aspectos importantes do desenvolvimento da família. As concepções sobre a família entre os índios iroqueses influenciaram Engels, cuja importância do seu interlocutor é destacada:

---

[5] Trata-se da diferença apontada por McLennan entre as tribos "exógamas", no caso do primeiro grupo citado, e tribos "endógamas", no caso dos últimos. A proposta de McLennan, com foco nessa oposição entre as tribos é duramente criticada por Engels, pois a investigação do autor em *Primitive Marriage* não demonstra tal oposição com dados suficientes. Para Engels "embora em sua própria investigação sobre a exogamia fique evidente que essa oposição em muitos casos, senão na maioria ou mesmo em todos, só subsiste em sua imaginação, nem por isso deixa de estabelecê-la como base de toda a sua teoria." (ENGELS, 2017, p. 18).

[6] Para Engels "Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade. Sua classificação permanecerá certamente em vigor até que um material significativamente mais rico obrigue a processar modificações." (ENGELS, 2017, p. 29).

> Morgan, que passou grande parte de sua vida entre os iroqueses, que ainda hoje se encontram estabelecidos no Estado de Nova Iorque, e foi adotado por uma de suas tribos (a dos senecas), encontrou em vigor entre eles um sistema de parentesco que entrava em contradição com seus laços de família efetivos. Reinava entre eles aquela espécie de casamento facilmente dissolúvel por ambas as partes que Morgan designou de "*pairing family*"(família juntada, acasalada). [7] A descendência de semelhante casal era notória e reconhecida por todos. Não subsistia qualquer dúvida quanto às pessoas a quem se aplicavam os designativos de pai, mãe, filho, filha, irmão, irmã. (ENGELS, 2017, p.45).

Apesar de Engels não levantar maiores dúvidas sobre a pesquisa de Morgan, contudo chama atenção para uma contradição expressa no uso desses designativos. Não eram apenas os filhos dos iroqueses que eram assim designados, mas também os filhos de seus irmãos, que também chamavam os tios de pai. Por sua vez, os sobrinhos por parte das irmãs eram assim designados e chamavam os irmãos de suas mães de tio. O mesmo ocorre com as mulheres iroquesas que, por sua vez, chamam suas sobrinhas por parte de irmãs de filhos e chama de sobrinhos apenas os filhos dos seus irmãos. Essas considerações são relevantes para a formação das relações sociais das famílias e na estrutura de parentesco. Para o autor:

> De igual modo, os filhos de irmãos tratam-se entre si como irmãos e irmãs e o mesmo fazem os filhos de irmãs. Os filhos de uma mulher e os de seu irmão, em contrapartida, chamam-se reciprocamente primos e primas. E não são simples designativos, mas a expressão de noções efetivamente em vigor que eles têm do próximo e do

[7] Buscando justificar o uso da expressão "paring family" o tradutor da edição brasileira, Ciro Mioranza, coloca a seguinte nota: "A expressão "paring family" de Morgan é traduzida por Engels para o alemão como "Paarungsfamilie". Para não fixá-la em português por família ajuntada, família acasalada, família formada por um par, de um casal, expressões que podem criar muita confusão, preferiu-se usar a expressão família pré-monogâmica, indicando a etapa da família que precede imediatamente a monogamia (NT)." (MIORANZA, 2017, p.45).

> distante, do igual e do desigual no parentesco consanguíneo. Essas noções servem de base para um sistema de parentesco perfeitamente elaborado e capaz de expressar várias centenas de diferentes relações de parentesco de um único indivíduo. (ENGELS, 2017, p. 46).

O autor considera, com base na obra de Morgan, que tal sistema vigora para além dos índios americanos, mas entre os indígenas indianos, como os drávidas, e também os gauras no Industão. Existiriam naquele período mais de duzentas relações de parentesco diferentes, no que coincidiriam os tâmeis e os iroqueses senecas. Em ambos os grupos ocorrem contradições entre os laços de parentesco dessas famílias com seus respectivos sistemas de parentesco.[8]

Buscando na análise histórica e na comparação das pesquisas antropológicas, Engels indica um sistema semelhante de parentesco entre os havaianos, que entrava em contradição com a forma de família adotada. Esse sistema é ainda mais primitivo do que os índios americanos, e demonstra, para Engels e Morgan, uma evolução da concepção de família. Ambos, família e sistema de parentesco, são modificados com o tempo, e Morgan sustenta o papel ativo da família de acordo com a evolução e ao mesmo tempo defende que os sistemas de parentesco são passivos, demorando longos anos para registrarem as modificações ocorridas no seio da família. Assim, um sistema de parentesco só mudaria completamente após a mudança radical da família. As modificações internas nas famílias ultrapassam o sistema de parentesco que fica estático, permanecendo através da força do costume. Não obstante, Engels conclui que "a partir do sistema de parentesco que chegou historicamente até nossos dias, que existiu uma forma de família a ele correspondente, ainda que hoje extinta." (ENGELS, 2017, p. 47). Analisando as novas descobertas, contudo, o sistema de parentesco dos havaianos "pressupõe uma família em que isso era a regra". (ENGELS, 2017, p. 48). Engels ainda conclui:

---

[8] Aqui reside um ponto importante para Engels e sua opção pela obra de Morgan, pois este traz relatos para a análise e explicação histórica desse sistema de parentesco, ao passo que vários autores desconsideraram tais relações ou as eliminaram como teria feito McLennan. Além de estarem presentes nas relações de parentesco na América e na Ásia, os designativos de "pai", filho, irmão e irmã "não são títulos honoríficos, mas implicam sérias obrigações recíprocas, bem determinadas, e cujo conjunto forma uma parte essencial da organização social desses povos." (ENGELS, 2017, p.46).

> A concepção tradicional conhece apenas a monogamia, além da poligamia de um homem e talvez da poliandria de uma mulher, silenciando ao mesmo tempo, como convém ao filisteu moralizante, que a prática, de forma tácita mas sem barreiras, passa por cima desses limites impostos pela sociedade oficial. O estudo da história primitiva revela-nos, em contrapartida, situações em que os homens praticam a poligamia ao mesmo tempo em que suas mulheres praticam a poliandria e, portanto, os filhos de uns e outros tinham de ser considerados comuns. Essas situações, por sua parte, ao passarem por uma série de transformações, convergem finalmente para a monogamia. Essas transformações são compreendidas dentro de um processo paulatino: o círculo da união conjugal comum, que era muito amplo em sua origem, estreita-se pouco a pouco até que, finalmente, compreende apenas o casal isolado que hoje predomina. (ENGELS, 2017, p. 48).

Sobre as concepções de Morgan, Engels ressalta que suas conclusões, apesar de reconhecidas, não foram bem interpretadas. Suas concepções teriam levado a concluir a existência de um período primitivo no qual, em determinadas tribos, havia um "comércio sexual sem limites", onde "cada mulher pertencia igualmente a todos os homens e cada homem pertencia a todas as mulheres" (ENGELS, 2017, p. 48). Ele reconhece que embora já fosse comentado sobre esse estado primitivo, contudo não passaram de formulações gerais.[9]

Críticas de Engels ao casamento: elementos éticos e políticos

[9] Para Engels "só Bachofen – e este é um de seus grandes méritos – o levou a sério e procurou seus vestígios nas tradições históricas e religiosas" (ENGELS, 2017, p. 48). Os estudos e descobertas de Bachofen conduziram a casamentos em grupos, mas não chegaria a descobrir um estágio primitivo da chamada "promiscuidade sexual", uma vez que não seria possível analisar historicamente essas relações.

Para além da crítica às concepções antropológicas de Morgan e mesmo das concepções de Marx, nos interessa investigar como Engels percebe a opressão contra a mulher dentro das relações monogâmicas e realiza uma crítica à instituição do casamento. Após analisar como o casamento em determinados grupos teve sua modificação da poligamia para a monogamia, Engels passa a identificar a relação de classe nas formas de opressão das mulheres dentro da instituição do casamento. Em sua análise, Engels considera que o casamento monogâmico é institucionalizado de forma a manter as desigualdades de classe, e que "não entra de modo algum na história como uma reconciliação entre o homem e a mulher e, menos ainda, como a forma mais elevada de casamento" (ENGELS, 2017, p. 89). Ao contrário, de uma possibilidade de liberdade ou emancipação feminina, o casamento monogâmico surge "sob a forma de subjugação de um sexo pelo outro", ou seja, a institucionalização e a proclamação de "um conflito entre sexos", algo que teria sido ignorado na pré-história.

Engels também analisa, conforme os estudos da época, como se dá a relação desigual relativa à liberdade sexual para homens e mulheres. A liberdade sexual não teria desaparecido de modo total com o surgimento do casamento monogâmico, contudo essa liberdade relativa passa a ser privilégio dos homens. Aponta o "heterismo" como uma "instituição social como outra qualquer" e que "mantém a antiga liberdade sexual – em benefício dos homens". O autor revela a hipocrisia da liberdade sexual masculina, cujos atos de adultério, muito embora sejam criticados "em palavras", na prática ocorrem livremente, sobretudo nas classes dominantes. Além disso, a reprovação, quando ocorre, se dirige somente "contra as mulheres", sendo estas desprezadas e mesmo relegadas para que "se proclame uma vez mais como lei fundamental da sociedade a supremacia absoluta do homem sobre o sexo feminino" (ENGELS, 2017, p. 91).

Deste modo, para Engels, no casamento monogâmico desenvolve-se além das contradições de classe, a opressão feminina e a relativização dos papéis sexuais. O casamento monogâmico institucionalizado mascara as relações desiguais entre os sexos ao mesmo tempo em que busca legitimar a farsa da "livre vontade" dos casais. Percebemos a pertinência da crítica de Engels ao casamento monogâmico, bem como a discussão ética que perfaz a sua análise. O autor relaciona a questão da opressão sexual da mulher com os efeitos da opressão econômica sobre as mulheres desde os primeiros moldes da família comunista e como essa situação se diferencia na economia capitalista. Para Engels:

> A situação não é melhor no tocante à igualdade de direitos, sob o ponto de vista jurídico, do homem e da mulher no

> casamento. A desigualdade legal de ambos, que herdamos de condições sociais anteriores, não é causa e sim efeito da opressão econômica da mulher. Na antiga economia doméstica comunista que abrangia numerosos casais com seus filhos, a direção do lar confiada às mulheres era uma indústria tão pública, tão socialmente necessária quanto à obtenção de alimentos, de que estavam encarregados os homens. Essa situação se alterou com a família patriarcal e ainda mais com a família monogâmica. A administração do lar perdeu seu caráter público. A sociedade já nada mais tinha a ver com ela. A administração do lar se transformou em serviço privado. A mulher se converteu na primeira criada e foi afastada da participação na produção social. (ENGELS, 2017, p. 98).

Buscando elementos de outra realidade para a mulher, dentro da relação do casamento não monogâmico, Engels ressalta que esta condição foi alterada por circunstâncias históricas de exploração econômica. Certamente ele está utilizando os dados das pesquisas de Morgan e as análises sobre a economia capitalista de publicações anteriores junto a Karl Marx. Buscando pensar a opressão da mulher dentro da lógica capitalista, Engels também interpreta as demandas da indústria como uma possibilidade do retorno da mulher na participação social, muito embora isso ocorra de modo desigual e em condições precárias. A relação desigual nos lucros da produção, da mesma forma que ocorre entre o proletário e o burguês, se estende para relação entre homens e mulheres, mesmo nas famílias proletárias. Conforme o autor:

> A família moderna está baseada na escravidão doméstica, transparente ou dissimulada, da mulher e a sociedade moderna é uma massa cujas moléculas são compostas exclusivamente por famílias individuais. Hoje em dia é o homem, que na maioria dos casos, tem de ser o suporte, o sustento da família, pelo menos nas classes possuidoras, e isso lhe dá uma posição de dominador que não precisa de nenhum privilégio legal específico. Na família, o homem é o burguês e a mulher representa o proletário. (ENGELS, 2017, p. 98).

Engels reconhece a condição de opressão de toda mulher dentro do casamento, uma vez que essa condição ocorre nas "classes possuidoras". Nas condições do mundo industrial, a especificidade da opressão do proletariado não se expressa totalmente, mas avança no momento em que também avança a república democrática. Ou seja, a "república democrática não suprime o antagonismo entre as duas classes" (ENGELS, 2017, p. 99), mas na verdade dá espaço para a decisão desse antagonismo através da luta. Para o autor:

> De igual modo, o caráter particular do domínio do homem sobre a mulher na família moderna, assim como a necessidade e o modo de se estabelecer uma igualdade social efetiva entre ambos, não se manifestarão com toda nitidez senão quando homem e mulher tiverem, por lei, direitos absolutamente iguais. Então é que se há de ver que a libertação da mulher exige, como primeira condição, a reintegração de todo o sexo feminino na indústria pública, o que, por sua vez, exige a supressão da família individual enquanto unidade econômica da sociedade. (ENGELS, 2017, p. 99).

É necessário salientar que tal reintegração da mulher na indústria pública constitui apenas o primeiro passo do movimento histórico da luta de classes. Isso ocorre nas classes proletárias, que para Engels será o foco de transformação das condições sociais de homens e mulheres, tanto para a mulher proletária como para a mulher burguesa. O conflito suprimirá as condições de classe bem como a opressão feminina que está intimamente ligada ao modo de exploração capitalista. O autor alemão se mostra otimista na revolução social através da luta de classes e ressalta sempre a evolução das formas de casamento de acordo com as referidas pesquisas antropológicas. Considerando que para ele "há três formas principais de casamento" (ENGELS, 2017, p. 99), essas formas correspondem por sua vez "aos três estágios fundamentais da evolução humana", que seriam o estágio selvagem, a barbárie e a civilização.

Denotamos os limites da antropologia da época, com os respectivos moldes europeus de olhar os povos "bárbaros" e "selvagens", contudo é necessário ressaltar que, na perspectiva de Engels, embora ele use estas categorias, não se trata de uma evolução no sentido de superioridade da civilização. Pelo contrário, como já foi exposto, ele busca

demonstrar a degradação da situação da mulher conforme ocorre essa suposta evolução social na passagem de um estágio para o outro. Conforme Engels:

> Como ficou demonstrado por toda essa nossa exposição, a peculiaridade do progresso manifestado nessa sucessão de formas de casamento consiste em que se foi tirando cada vez mais às mulheres, mas não aos homens, a liberdade sexual do casamento por grupos. Realmente, para os homens o casamento por grupos continua existindo de fato até hoje. Aquilo que para a mulher é um crime de graves consequências legais e sociais, para o homem é algo considerado honroso ou, quando muito, uma leve mancha moral que se carrega com real satisfação. (ENGELS, 2017, p. 99).

O reconhecimento de Engels é tanto pelas transformações advindas do capitalismo quanto pela opressão feminina como um problema moral. Ele vincula à modificação do heterismo através da produção capitalista, transformando as relações sexuais em mercadoria, fazendo referências a "aberta prostituição" que é sustentada pela necessidade do homem em explorar o sexo oposto. Isso, por fim, degradaria moralmente tanto a mulher quanto ao homem, uma vez que se trata de uma forma de prostituição do ser humano transformado em mercadoria e a falta de reconhecimento pela dimensão do outro. Confiante, contudo na revolução e no progresso histórico ele afirma:

> No momento presente, estamos caminhando para uma revolução social, em que as atuais bases econômicas da monogamia até aqui existentes vão desaparecer, tão seguramente como vão desaparecer as da prostituição, complemento daquela. A monogamia surgiu da concentração de grandes riquezas nas mesmas mãos – as de um homem – e do desejo de transmitir essas riquezas, por herança, aos filhos desse homem, excluídos os filhos de qualquer outro. Para isso era necessária a monogamia da mulher, mas não a do homem, tanto assim que a monogamia daquela não constituiu o menor empecilho à poligamia, oculta ou descarada, desse. Mas a revolução

> social iminente, transformando pelo menos a imensa maioria das riquezas duradouras hereditárias – os meios de produção – em propriedade social, reduzirá ao mínimo toda essa preocupação com a transmissão por herança. (ENGELS, 2017, p. 100).

Destacamos assim os elementos éticos da crítica de Engels ao casamento, que para além das considerações antropológicas, procura inserir tanto os elementos morais, quanto suas consequências políticas na discussão.

Considerações finais

Visamos destacar os principais pontos da crítica de Engels ao casamento. Ao longo da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado, o* autor não se limitou a descrever ou comentar as pesquisas de Morgan e outros antropólogos, mas buscou inserir sua própria perspectiva. Dentro deste panorama, Engels expõe elementos morais e políticos relevantes para pensarmos a opressão da mulher na sociedade atual.

Também se faz importante destacar o legado da obra de Engels. Seus escritos, sobretudo *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, tiveram impacto nos eventos políticos que vão ocorrer na Rússia e sua passagem para o comunismo. A posterior URSS terá seu *ethos* social modificado por articulações teóricas e a militância de diversos intelectuais. Dentre eles destacamos a líder revolucionária russa e teórica do marxismo, Alexandra Mikhaylovna Kollontai[10]. Alexandra Kollontai buscou refletir sobre a moral sexual e a possibilidade de libertação da mulher, retomando vários elementos da obra de Engels e Marx e colaborando para a transformação das relações sexuais na URSS.[11] Também vale destacar autores como Rosa Luxemburgo e toda uma tradição de

---

[10] Sobre a influência desta teórica, agradeço a sugestão do professor Eduardo Vicentini de Medeiros que indicou sua importância para o *ethos* soviético e a influência de Engels. Pretendo continuar este trabalho abordando a influência de Engels nos textos de Kollontai e outras autoras.

[11] Conforme Kollontai: "A tarefa que corresponde, portanto, aos ideólogos da classe operária é buscar o critério moral fundamental, produto dos interesses específicos da classe operária, e harmonizar com este critério as nascentes normas sexuais. Já é hora de compreender que, unicamente depois de haver ensaiado o processo criador que se realiza mais embaixo, nas profundas camadas sociais, processo que engendra necessidades novas, novos ideais e formas, será possível visualizar o caminho, no caos contraditório das relações sexuais e desemaranhar a

autoras feministas, algo que pretendemos abordar nos próximos trabalhos. Também indicamos as limitações do texto de Engels, bem como os limites das fontes utilizadas, algo que será corrigido por outros/outras escritores/escritoras que ampliaram a perspectiva da tradição marxista.

Referências

ALAMBERT, Z. **Feminismo: o ponto de vista marxista**. São Paulo: Nobel, 1986.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 1ª edição. São Paulo: Lafonte, 2017.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** São Paulo: Boitempo, 2008.

KOLLONTAI, A. A nova mulher e a moral sexual. São Paulo: Global, 1979.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **La pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes**. Paris: Librairie Internationale, 1875.

---

embaraçada meada do problema sexual. Devemos recordar que o código da moral sexual, em harmonia com as tarefas fundamentais da classe, pode converter-se em poderoso instrumento, que reforce a posição de combate da classe revolucionária. (KOLLONTAI , 1979, p. 72).

15. Democracia, direitos humanos e direito natural: crítica à tese de John Finnis sobre o casamento homossexual

Roger Raupp Rios[1]

Resumo: Examina-se de modo crítico a teoria da lei natural, de John Finnis, e sua defesa contra a possibilidade jurídica de reconhecimento do direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, a partir de dois pontos de vista: a consistência interna da do referencial finnisiano e sua adequação diante do debate sobre direitos humanos. Examinam-se também as alegações associadas à defesa finnisiana, desde a proeminência de uma dita moral majoritária e da ofensa aos sentimentos públicos, até preocupações com a "promoção da homossexualidade", suas consequências pretensamente prejudiciais aos menores e a fragilização da instituição do casamento. Apontam-se seus limites e sua incompatibilidade em face dos ideais democráticos que suplantaram os projetos nazi-fascistas no século XX, tomando como caso emblemático a decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso "Obergefell vs. Hodges".

Palavras-chave: Direitos humanos. Casamento homossexual. Direito natural. Direito de Igualdade. Direito da Antidiscriminação.

Introdução

A concretização de uma sociedade democrática, informada pelo pluralismo e pelos direitos humanos e fundamentais, requer uma compreensão além de preconceitos, onde tolerância e respeito à alteridade sejam fortalecidos e levados a sério.

Nesse contexto, a análise de propostas restritivas do direito de igualdade no que respeita à diversidade de gênero e de orientação sexual, em especial ao chamado "casamento gay", requer atenção e exame. Estas iniciativas invocam, dentre outros

---

[1] Roger Raupp Rios é Mestre e Doutor em Direito pela UFRGS e Pós-Doutor pela Universidade de Paris II. Foi visiting scholar na Universidade do Texas – Austin e na Columbia University. Professor do PPG Direito UNISINOS e do Mestrado Profissional da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento da Magistratura (ENFAM/STJ). Desembargador Federal do Tribunal Regional Federal da 4a Região. E-mail: roger.raupp.rios@gmail.com

fundamentos, a tese da lei natural, desenvolvida por John Finnis, a qual somam-se, dentre outras alegações, desde a proeminência de uma dita moral majoritária e da ofensa aos sentimentos públicos, até preocupações com a "promoção da homossexualidade", suas consequências pretensamente prejudiciais aos menores e a fragilização da instituição do casamento. Este estudo examina este referencial, apontando seus limites e sua incompatibilidade em face dos ideais democráticos que suplantaram os projetos nazi-fascistas no século XX, sem esquecer do escrutínio das mencionadas alegações.

Conforme a doutrina da lei natural, sustenta-se que a redescrição do casamento enquanto instituição jurídica aberta a pessoas do mesmo sexo é inadequada e incorreta. Na perspectiva finnisiana, trata-se de um equívoco, dada a realidade da associação humana que é o casamento, configurando descompasso com os bens humanos básicos percebidos pela razão prática, em prejuízo ao florescimento humano, por fragilizar a instituição do casamento, estimular trajetórias de vida incapazes da associação típica, necessária e valiosa do casamento enquanto comunidade familiar baseada na união biológica (heterossexual, permanente e procriativa), tudo sem esquecer as conseqüências para a educação de crianças e adolescentes.

Essa posição pode ser examinada, pelo menos, a partir de *dois pontos de vista.* O primeiro deles é *interno*: a consistência da construção argumentativa do referencial teórico adotado para a fundamentação de tal conclusão (primeira parte); o segundo é *externo*, e diz respeito à adequação do referencial eleito considerando sua pertinência diante do debate sobre direitos humanos (segunda parte). Suas consequências podem, por sua vez, ser ilustradas a partir da decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso "Obergefell vs. Hodges" (parte 3), cujos fundamentos vitoriosos implicaram a "redescrição do casamento", a permitir a possibilidade de casamento entre pessoas do mesmo sexo.

1. O casamento exclusivamente heterossexual e a teoria finnisiana: crítica à autoevidência e ao recurso equivocado às ciências humanas e sociais

Como referido, a primeira abordagem diz respeito ao conhecimento dos bens humanos básicos pela razão prática. No pensamento finnisiano, os bens humanos básicos são autoevidentes e em favor de sua percepção operam "insights" (intuições) acessíveis aos seres humanos; isso ocorre sempre que a razão seja empregada de modo adequado

na atividade prática de escolha e decisão orientadas para a realização dos benefícios para a vida humana decorrentes dos bens humanos básicos, cuja atenção conduzirá a uma vida integrada e resultará no florescimento humano, tudo relacionado à sociabilidade experimentada nas diversas comunidades humanas, desde a família até o Estado e até mesmo a ordem internacional.

Ora, justificar o casamento como bem humano básico, em especial quando invocados atributos de conjugalidade heterossexual, monogâmica, permanente e procriativa, a partir de uma propalada autoevidência revela-se argumento muito limitado para o debate racional em um mundo plural, onde efetivamente há dissenso e uma longa história. Nesse passo, como registrou Pablo Antônio Lago, presta-se a crítica de R. Dworkin acerca da "tese da incapacidade", como saída argumentativa que nada adiciona ao debate mediante a alegação de que a discordância de quem não concorde com certa opinião decorra de algum impedimento cognitivo ou até mesmo déficit moral (LAGO, 2016); além de não se mostrar logicamente suficiente, essa sustentação pode até mesmo sinalizar postura de superioridade cognitiva e ética e certa arrogância, dada a inferiorização que pressupõe no outro.

Nesse ponto, a propósito, muito antes do contemporâneo estado da arte nas ciências humanas e sociais quanto à higidez pessoal e social de relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo, há histórica tranquilidade e aceitação, inclusive aprovação, acerca do valor dessas relações.

Sem falar na Grécia Clássica, onde a par da diversidade de interpretações quanto às relações homossexuais, há consenso quanto à sua legitimidade, aprovação social e importância (DOVER, 1994), a história registra um sem número de percepções positivas dos atos e das relações entre pessoas do mesmo sexo. Considerando o contexto e a afiliação religiosa de expoentes do direito natural, relembro, demonstrando *não subsistir historicamente uma autoevidência reprovadora ou negativa das experiências homossexuais nem mesmo na tradição cristã*, a premiada pesquisa histórica de John Boswell, não só a tolerância social, como inclusive aprovação e reconhecimento, estavam presentes diante de atos e de relacionamentos sexuais e afetivos duradouros entre pessoas do mesmo sexo, desde Roma Antiga até o século XIV (BOSWELL, 1980)[2].

---

[2] Sobre o ponto, registro dados e considerações quanto à normalidade da atração sexual, hetero ou homossexual, inclusive na interpretação dos escritos e notícias de São Basílio e São João Crisóstomo, mesmo não aprovando a expressão genital; mesmo Santo Agostinho, ao censurar atividades sexuais homossexuais, não o fazendo pela homossexualidade em si mesma, mas pelas

As causas que vão deteriorando esse ambiente de tolerância, abertura e aceitação, culminando em condenação e intolerância, radicam-se não nas compreensões da experiência ou à evolução da teologia ou da filosofia, mas ao advento do absolutismo e à xenofobia, induzida e resultante das Cruzadas, dando início a um novo tempo em que um misto de motivações econômicas, políticas e religiosas nutriram sentimentos de medo de desintegração, voltando-se contra minorias religiosas, étnicas e sexuais que antes conviviam harmoniosamente, em especial contra judeus e homossexuais, em dinâmica histórica que faz lembrar o cultivo do ódio na experiência burguesa (GAY, 1995), bem como o temor de degeneração nacional suscitado pelo desejo homossexual (MISKOLCI, 2012).

Nessa linha, a pesquisa de Louis-Georges Tin também infirma a propalada autoevidência da naturalidade da união heterossexual e de sua pretensa superioridade em face da homossexualidade (TIN, 2008). Ao lado de outras pesquisas, são registrados inúmeras evidências históricas, espalhadas por diversos campos do saber e da sociabilidade (costumes, religião e ciência médica, em especial), indicando não somente a

---

vedações morais referentes à sexualidade em geral, fosse heterossexual ou homossexual; atitudes tolerantes e positivas acerca do amor e do erotismo, presentes em São Sidônio Apolinário, São João Damasceno, Dom Marbódio de Rennes, importante bispo de Bretanha e Santo Ereldo de Rievaulx; a própria hierarquia católica, completamente ciente da homossexualidade nas práticas e costumes eclesiásticos, ao adotar medidas moralizantes e reformadoras, pouco e às vezes nada se ocupou da repressão ou condenação da homossexualidade, como se verifica no Papa São Leo IX, no Sínodo Laterano de 1059, em passagens da vida do Papa Alexandre II; também na vida monástica, a aceitação e até mesmo o valor das amizades homoeróticas, como se vê em Santo Anselmo; respectivamente, p. 159,161, 163, 165, 210, 216, 219, 223, 225, 219).Sobre o ponto, registro dados e considerações quanto à normalidade da atração sexual, hetero ou homossexual, inclusive na interpretação dos escritos e notícias de São Basílio e São João Crisóstomo, mesmo não aprovando a expressão genital; mesmo Santo Agostinho, ao censurar atividades sexuais homossexuais, não o fazendo pela homossexualidade em si mesma, mas pelas vedações morais referentes à sexualidade em geral, fosse heterossexual ou homossexual; atitudes tolerantes e positivas acerca do amor e do erotismo, presentes em São Sidônio Apolinário, São João Damasceno, Dom Marbódio de Rennes, importante bispo de Bretanha e Santo Ereldo de Rievaulx; a própria hierarquia católica, completamente ciente da homossexualidade nas práticas e costumes eclesiásticos, ao adotar medidas moralizantes e reformadoras, pouco e às vezes nada se ocupou da repressão ou condenação da homossexualidade, como se verifica no Papa São Leo IX, no Sínodo Laterano de 1059, em passagens da vida do Papa Alexandre II; também na vida monástica, a aceitação e até mesmo o valor das amizades homoeróticas, como se vê em Santo Anselmo; respectivamente, p. 159,161, 163, 165, 210, 216, 219, 223, 225, 219).

evidência positiva acerca de atos e relacionamentos sexuais entre pessoas do mesmo sexo, como também os componentes políticos que deram inteligibilidade à heterossexualidade como identidade e a hierarquizaram, politicamente, de modo superior a outras manifestações da sexualidade e da afetividade (KATZ, 2005), movimento que está na raiz da homofobia (BORRILLO, 2010).

Vale dizer: longo e importante período histórico na experiência cristã no período medieval, ao contrário de indicar a presença de qualquer evidência de imoralidade ou de atentado à razão prática ou teológica, demonstra que atos e relacionamentos sexuais e afetivos duradouros entre pessoas do mesmo sexo foram percebidos, considerados e vividos como associações humanas aptas para a realização dos bens do amor e da amizade, marcadas positivamente por intimidade sexual distintiva e essencial de outras amizades destituídas destas notas, inserindo-se dentro do horizonte de inteligibilidade da razão prática e percebidos de modo tão "autoevidente" e "intuitivo" pelo conhecimento humano como os casamentos heterossexuais.

Pode-se também criticar a concepção de casamento finnisiana calcada na "união biológica", como única conduta que une efetivamente, pois é aquela que, enquanto conduta, adequa-se para a geração, deixando patente a complementariedade que pressupõe a diferença sexual. Sem ela, segundo Finnis, não só se inviabiliza o bem do casamento (conduta é a forma pela qual os cônjuges vivenciam esse bem), como evita-se que a conduta sexual, visando somente à gratificação pessoal, acabe por instrumentalizar os envolvidos, provocando sua desintegração. Somada à união biológica, a "fides" é o outro elemento que compõe o bem humano básico do casamento: mais que dever de abstenção de sexo com outrem, tal "fidelidade" significa a disposição positiva para apegar-se mutuamente ao projeto comum de vida num lar. Daí decorre o dever moral de preservar e proteger o casamento heterossexual da simulação proposta pelo casamento homossexual, que não passaria de mera simulação, uma ilusão.

Para Finnis, impossibilitados de praticar a união biológica, ficam sem sentido os atributos da exclusividade e da permanência na conjugalidade homossexual, a tal ponto que

> qual é o caso central dos relacionamentos sexuais entre pessoas do mesmo sexo? Talvez o encontro anônimo na sauna, engajado tendo em vista sua repetição em outro cubículo mais tarde na noite. Talvez seja uma relação entre três ou quatro amigos estáveis e comprometidos entre si. Quem sabe? O que é claro é que (...) não há nada que

> demonstre porque uma ligação atual entre duas pessoas do mesmo sexo precisa ter a exclusividade e permanência no comprometimento que é inerente à ideia de casamento (incluído o casamento de casais estéreis). (p. 42)
> (...)
> "Aqueles que propõe a ideologia gay, ou teorias do casamento ou atividade sexual entre duas pessoas do mesmo sexo, não possuem bons princípios morais para oferecer contra a promiscuidade (prudente ou moderada), a busca do orgasmo em qualquer toque amigável ou orifício acolhedor (humano ou não) que se pode oportunamente encontrar (...) O mundo dos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo (no mundo real, além dos artifícios do debate) não oferece exemplos genuínos, equivalentes ou homólogos do casamento, e apenas pouquíssimas imitações sinceras". (Finnis, 'The good of marriage and the morality of sexual relations: some philophical and historical observations', "American Journal of Jurisprudence", n. 42, p. 97-134. Disponível em https://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1856&context=law_faculty_scholarship , Acesso em 10 jul 2011, p. 42 e 50, "apud" Lago, 2016, p. 151)

Tais imprecações à natureza dos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, acompanhadas de generalizações sem base empírica quanto à ocorrência de uniões conjugais homossexuais, que se situam na base do argumento quanto à união biológica (que, como visto, não afasta heterossexuais estéreis da vivência desse bem humano), encontram-se completamente dissociadas dos dados e das conclusões assentadas pelo estado da arte das ciências humanas e sociais. Mais grave ainda: além de preconceitos irracionais e exercício arbitrário distante da racionalidade prática, os termos e expressões empregados vertem verdadeira injúria homofóbica, modalidade violenta de conduta visando à sujeição do outro (ERIBON, 1999).

A segunda crítica diz respeito ao alegado suporte emprestado pelas ciências sociais quanto à qualidade das uniões homossexuais. Argumenta-se que a posição finnisiana não contradiz nem se opõe, antes atenta, ao conhecimento científico sobre as realidades empíricas acerca das uniões homossexuais. Os achados científicos confirmariam não só a distância, como também a impossibilidade, das uniões

homossexuais instanciarem o bem humano básico típico do casamento, uma vez que, dada a falta de complementariedade sexual reprodutiva, não tem condições da experiência única que resulta do afluxo dos bens humanos básicos da amizade e da vida, integrados pela abertura à vida pela via procriativa, viabilizada pela diferença sexual biológica. Não é o que o inventário do estado atual da arte das ciências humanas e sociais revela, a tomar por base, por exemplo, a longa lista de "amicus curiae" que antecedeu ao julgamento pela Suprema Corte dos EUA no caso *Obergefell* (que a seguir será objeto de consideração).

Muito ao contrário. Dada a seriedade e a responsabilidade científica e pública das instituições que lá se manifestaram, permito-me ao menos listar alguns dos estudos referidos pela Associação Americana de Psicologia, pela Associação Americana de Psiquiatria, pela Associação Americana de Pediatria, pela Associação pela Terapia para o Casamento e para a Família, pela Associação Nacional dos Trabalhadores Sociais, pela Associação Americana de Psicanálise, pela Academia Americana dos Médicos de Família e, dentre outras ainda, pela Associação Americana de Medicina[3].

O estado atual das ciências sociais também contradiz pesadamente as afirmações finnisianas quanto à alegada prejudicialidade da parentalidade por casais homossexuais para o desenvolvimento de crianças, demonstrando não fazer diferença a

---

[3] Todos aferindo não só a relevância demográfica e social do casamento entre pessoas do mesmo sexo, como acerca da disposição, capacidade psíquica e emocional de cônjuges do mesmo sexo, tanto para o estabelecer relações sexuais e afetivas permanentes, duradouras, significantes e decisivas para o bem estar do cônjuges, onde a intimidade sexual é decisiva, referências que me permito transcrever diretamente do original: "K.F. Balsam et al., Three-Year Follow-Up of Same-Sex Couples Who Had Civil Unions in Vermont, Same-Sex Couples Not in Civil Unions, and Heterosexual Married Couples, 44 Developmental Psychol. 102 (2008); L.A. Kurdek, Change in Relationship Quality for Partners from Lesbian, Gay Male, and Heterosexual Couples, 22 J. Fam. Psychol. 701 (2008); L.A. Peplau & K.P. Beals, The Family Lives of Lesbians and Gay Men, in Handbook of Family Communication 233, 236 (A.L. Vangelisti ed., 2004). Kurdek, Change in Relationship Quality, supra note 18; L.A Kurdek, Are Gay and Lesbian Cohabiting Couples Really Different from Heterosexual Married Couples?, 66 J. Marriage & Fam. 880 (2004); G.I. Roisman et al., Adult Romantic Relationships as Contexts for Human Development, 44 Developmental Psychol. 91 (2008); see generally L.A. Kurdek, What Do We Know About Gay and Lesbian Couples?, 14 Current Directions in Psychol. Sci. 251 (2005); Peplau & Fingerhut (2007), supra note 17; Peplau & Ghavami, supra note 17." XXX (https://www.supremecourt.gov/ObergefellHodges/AmicusBriefs/14-556_American_Psychological_Association.pdf)

orientação sexual ou gênero dos pais (ZAMBRANO, 2006), bem como inexistir qualquer evidência científica no sentido de que casais do mesmo sexo sejam menos aptos à parentalidade, nem de que seus filhos sofram qualquer prejuízo[4].

Importante registrar que a defesa finnisiana, ao tratar do estado da arte no conhecimento científico, enumera alguns poucos estudos negativos acerca das relações conjugais homossexuais diante da experiência que se busca no casamento. E esses poucos e isolados estudos foram completamente desautorizados cientificamente, e de

---

[4] Como na nota anterior, transcrevo diretamente do original: "4 M.E. Lamb, Mothers, Fathers, Families, and Circumstances, 16 Applied Developmental Sci. 98-111 (2012); see also S. Golombok, Parenting (2002); M.E. Lamb & C. Lewis, The Role of ParentChild Relationships in Child Development, in Developmental Science 429-68 (M.H. Bornstein & M.E. Lamb eds., 5th ed. 2005); C.J. Patterson et al., Socialization in the Context of Family Diversity, in Handbook of Socialization 328-51 (J.E. Grusec & P.D. Hastings eds., 2d ed. 2015); A.E. Goldberg, Lesbian and Gay Parents and Their Children (2010); C.J. Patterson, Family Lives of Lesbian and Gay Adults, in The Handbook of Marriage and Family 659, 668-71 (G.W. Peterson & K.R. Bush eds., 2013); C.J. Patterson, Children of Lesbian and Gay Parents, 64 Am. Psychologist 727 (2009). For earlier reviews and related research, see, e.g., E.C. Perrin et al., Technical Report: Coparent or SecondParent Adoption by Same-Sex Parents, 109 Pediatrics 341 (2002); C.J. Patterson, Family Relationships of Lesbians and Gay Men, 62 J. Marriage & Fam. 1052 (2000); N. Anderssen et al., Outcomes for Children with Lesbian or Gay Parents, 43 Scand. J. Psychol. 335 (2002); C.J. Patterson, Lesbian and Gay Parents and Their Children, in Contemporary Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Identities, Nebraska Symposium on Motivation 141 (D.A. Hope ed., 2009); C.J. Telingator & C.J. Patterson, Children and Adolescents of Lesbian and Gay Parents, 47 J. Am. Acad. of Child & Adolescent Psychiatry 1364 (2008); J.L. Wainright et al., Psychosocial Adjustment, School Outcomes, and Romantic Relationships of Adolescents With Same-Sex Parents, 75 Child Dev. 1886 (2009). See also Nat'l Academy of Sciences' Institute of Medicine, supra note 8 (concluding that "studies show that [the children of lesbian and gay parents] are well adjusted and developmentally similar to the children of different-sex parents")H. Bos & T.G.M. Sandfort, Children's Gender Identity in Lesbian and Heterosexual Two-Parent Families, 62 Sex Roles 114 (2010); H. Bos et al., Lesbian & Heterosexual Two-Parent Families, J. Child. & Fam. Stud. (2014); R.H. Farr et al., Parenting and Child Development in Adoptive Families, 14 Applied Developmental Sci. 164, 176 (2010); S. Golombok et al., Children with Lesbian Parents, 39 Developmental Psychol. 20 (2003); I. Rivers et al., Victimization, Social Support, and Psychosocial Functioning Among Children of Same-Sex and Opposite-Sex Couples in the United Kingdom, 44 Developmental Psychol. 127 (2008); J.L. Wainright & C.J. Patterson, Delinquency, Victimization, and Substance Use Among Adolescents with Female Same-Sex Parents, 20 J. Fam. Psychol. 526 (2006)."

modo explícito, pelas aludidas instituições ao sumariar o estado da arte. De acordo com os referidos estudos pelas Associação Americana de Psicologia, Academia Americana de Pediatria, Associação Psiquiátrica Americana, Associação Psicanalítica Norte Americana, Associação Nacional de Assistentes Sociais e a Associação Psicológica do Estado de Nova York, são estudos cientificamente equivocados e imprestáveis metodologicamente.

Destacam-se, nesta defesa, as referências à de L. Marks e Mark Regenerus. Quanto à primeira, pode-se objetar que tal pesquisa, em vez de apresentar novos dados empíricos, simplesmente revisa estudos citados em um panfleto de 2005 e ignora todas as pesquisas posteriores. Ele observa limitações dos estudos citados, mas não contesta as suas conclusões, e seu argumento de que os filhos de casais do mesmo sexo estão em desvantagem depende, exclusivamente, do trabalho não replicado de um único pesquisador, Sarantakos. Na mesma linha, a referência ao estudo de Mark Regenerus. A esse respeito, cabe destacar que o *Amicus* Colégio Americano de Pediatria (também aportado no julgamento da Suprema Corte) - para não ser confundido com o *amicus* aqui citado Academia Americana de Pediatria – descaracterizou um estudo recente ("o estudo Regnerus") afirmando que ele mostrava resultados negativos para as crianças "criadas por casais do mesmo sexo. O estudo Regnerus classificou os participantes (indivíduos com idade entre 18 e 39) em uma de oito categorias, das quais seis foram definidas pela estrutura familiar em que cresceu - por exemplo, pais biológicos casados, pais divorciados, divorciados, mas se casaram outra vez, etc. *Não havia nenhuma categoria "casal do mesmo sexo."* Em vez disso, as duas categorias finais incluíram todos os participantes, independentemente da estrutura familiar, que acreditavam que, em algum momento entre o nascimento e seu 18º aniversário a sua mãe ou o seu pai "tiveram um relacionamento romântico com alguém do mesmo sexo". Por isso, os dados não mostram se o relacionamento romântico percebido de fato ocorreu; nem se o cuidador se auto identificava como gay ou lésbica, nem se relacionamento do mesmo sexo era contínuo, episódico, ou de apenas uma única vez; nem se o indivíduo nessas categorias foi realmente criado por um cuidador homossexual (filhos de pais homossexuais são frequentemente criados por suas mães heterossexuais após o divórcio), e muito menos um cuidador em um relacionamento de longo prazo com um parceiro do mesmo sexo. Na verdade, a maioria dos participantes desses grupos passou muito pouco, se algum, tempo sendo criado por um "casal do mesmo sexo".

Por isso, o estudo Regnerus não lança nenhuma luz sobre a parentalidade de casais do mesmo sexo estáveis - como o próprio Regnerus reconhece e, portanto, é

gravemente enganoso sugerir, como o Colégio Americano de Pediatria fez, que o estudo avaliou os desfechos da criança "em crianças criadas por casais do mesmo sexo". Apenas 23% daqueles/daquelas cuja mãe já teve um relacionamento homossexual vivia em uma casa com a parceira da mãe por pelo menos três anos. Apenas 23% cujo pai já teve uma relação homossexual vivia em uma casa com o parceiro do pai por pelo menos 4 meses, mais da metade nunca tinha vivido dessa forma. Regnerus não fornece o número dos que foram criados exclusivamente por um casal do mesmo sexo desde a infância à idade de 18 anos. Possivelmente, nenhum foi.

A respeito dos estudos de Sarah McLanahan e correlatos, destaca-se que os adversários da homossexualidade tem argumentado contra os direitos parentais de gays e lésbicas com base em uma pesquisa mostrando que o melhor ajustamento se dá quando as crianças têm dois cuidadores. No entanto, as diferenças resultantes do *número* de cuidadores em uma casa não pode ser atribuída ao sexo dos cuidadores ou sua *orientação sexual.* Pesquisas sobre cuidadores heterossexuais, geralmente indicam que as crianças ficam melhor com duas figuras parentais, mas a maioria desses estudos não permite conclusões sobre as consequências de se ter dois pais do mesmo sexo em relação a pais de sexos diferentes. Uma revisão de 21 estudos empíricos critica a prática de "extrapolar (indevidamente) a partir de pesquisas sobre as famílias de mães solteiras, a retratação de filhos de lésbicas como mais vulneráveis a tudo, desde a delinquência, abuso de drogas, violência e criminalidade, a gravidez na adolescência, a evasão escolar, o suicídio, e mesmo da pobreza", e observa que" a extrapolação é "inadequada" porque as famílias lesbigay nunca formam um grupo de comparação na literatura a respeito de estrutura familiar que os autores citam. Um estudo do censo de 2000, os dados do revelaram, após o controle de status socioeconômico e características das crianças, que as diferenças no desempenho acadêmico de crianças que viviam em lares onde coabitavam casais de pessoas do mesmo sexo não diferem de casais heterossexuais (ROSENFELD, 2010).

Tudo revelando, de modo sólido, que as atitudes e as crenças sobre acerca da capacidade para relacionamentos comprometidos, duradouros e humanamente saudáveis, bem como sobre a condição de criar crianças saudáveis e bem ajustadas - incorporadas à argumentação desenvolvida a partir das premissas finnisianas - são fortemente contrariadas pela evidência científica, se prestando mais a refletir uma antipatia irracional em relação a uma minoria historicamente discriminada, ao oposto do que se busca com o adequado exercício da razão prática.

Portanto, o estado atual das ciências sociais demonstra que além da união orgânica há muito mais que esclarece racionalmente porque a conjugalidade homossexual é importante e justifica a proteção estatal a casamentos homossexuais, inclusive para quem se compromete mutuamente de modo permanente e exclusivo, considerando a estabilidade familiar, o cuidado das crianças e o cuidado mútuo ao longo da vida.

2. Democracia, direitos humanos e casamento homossexual: incompatibilidade e consequências da posição finnisiana

Após a análise crítica interna da teoria finnisiana quanto à compreensão do casamento, é necessário perguntar-se sobre a propriedade de tal referencial filosófico para a defesa de posturas estatais e jurídicas excludentes do casamento entre pessoas do mesmo sexo, tendo presente a função que os direitos humanos cumprem nas sociedades democráticas desde 1948 e a vinculação do direito internacional e do direito interno a seus conteúdos.

A posição finnisiana sobre a ilegitimidade da proteção jurídica do casamento entre pessoas do mesmo sexo, calcada em sua filosofia do direito natural neotomista, é incompatível com a afirmação dos direitos humanos. Isso à luz do que se verificou historicamente desde o Pós II Guerra Mundial, resultante na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e em todo cabedal legislativo, institucional e jurisprudencial que a ele vem se seguindo.

Para Finnis, o exercício adequado da razão prática identificaria os bens humanos básicos, donde os critérios para aferir a legitimidade da autoridade política estatal e para a elaboração do direito submeterem-se à correta compreensão de tais bens, aí inserido o casamento tal como por ele postulado. Daí que a derivação de preceitos de conduta avança ao dever de promover o casamento como bem, sendo-lhe inerente a oposição dos sexos, afastando medidas que promovam, reconheçam ou estimulem atos e relacionamentos homossexuais, mormente como se fossem “casamento”.

A incompatibilidade dessa postura decorre de que o paradigma dos direitos humanos não se funda, não se limita, nem se deixa amoldar a nenhum sistema filosófico em particular. Na sua formulação e desenvolvimento, ainda que seu conteúdo jurídico e expressão institucional não sejam fechados e requeiram debate permanente e incessável, direitos humanos não podem ser rechaçados por meio tão-só da invocação unilateral de um determinado sistema filosófico, em detrimento do reconhecimento do pluralismo que

está na base da emergência do paradigma dos direitos humanos (LEIVAS, 2007; MACEDO, 1997; MOREIRA, 2017).

Com efeito, a ideia de direitos humanos abre espaço para a crítica ao direito positivo esvaziado de preocupações e compromissos com o ideal de justiça; todavia, como alerta José Reinaldo de Lima (1987), tanto o recurso ao direito natural, quanto ao racionalismo burguês, acabam por restringir o debate moral aos seus respectivos horizontes, não enfrentando injustiças consolidadas e até mesmo dando às costas a outras tantas, como ocorre no constitucionalismo liberal burguês, quando o irmanar de teorias do direito natural e a codificação moderna produzem e reproduzem sistematicamente discriminações raciais e sexuais (TARELLO, 1976).

Constatar que a formulação finnisiana, pelo menos no particular quanto ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, é, enquanto filosofia, incompatível com o referencial contemporâneo dos direitos humanos não significa de modo algum proscrever seus adeptos do debate público racional. Significa, isso sim, realçar que a condição primeira para a participação nesse debate é o reconhecimento e o respeito ao pluralismo, donde que formulações que se apresentem como arautos da verdade moral, com propostas que impliquem a hierarquização subordinante de indivíduos e de grupos na sociedade política, com base em preconceitos e antipatias, são incompatíveis. Para a ideia de direitos humanos, é inerente a igualdade moral de cada um dos seres humanos, podendo decidir e viver conforme seu projeto de vida, desde que não cause dano a outrem, sendo ilegítimas propostas que façam avançar pretensões de superioridade cognitiva, moral, política e jurídica, com base em critérios raciais, religiosos, filosóficos, sexuais, por sobre o pluralismo necessário à política e ao direito democráticos.

O pluralismo e a igualdade estão no centro da formulação da ideia de direitos humanos. A declaração de 1948 é resposta à constatação de que sem o reconhecimento internacional de direitos humanos para proteção da igual dignidade de todos não há sequer condições para o convívio amistoso entre os Estados, pondo em risco a paz mundial. Daí o desafio de engendrar uma declaração de direitos proveniente não somente de diversos países, como de diferentes concepções religiosas, tradições filosóficas e posições políticas, sem se poder valer de uma perspectiva filosófica compartilhada. O desafio de acertar tal resultado sem uma premissa comum, num cenário plural e diversificado, sem a pretensão de uma única teoria comum (BEITZ, 2009; QUINTANA, 1999).

Esse é o ponto central que me parece fundamental para avaliar qualquer consideração filosófica sobre direitos humanos, seja ela radicada em qualquer perspectiva

filosófica particular. Sem qualquer censura ao pensamento de quem quer que seja, sempre que uma tradição filosófica não abrir-se à tolerância e ao pluralismo diante de uma questão a ser respondida pelo referencial dos direitos humanos, esta formulação se mostra imprestável para o debate sobre direitos humanos. Vale dizer, mais ainda que em tantos outros campos, ninguém pode ser arvorar como portador da verdade moral para amoldar a tal ou qual tese a política e o direito democráticos fundados nos direitos humanos.

No campo dos direitos humanos, sempre está aberto o debate sobre seu conteúdo e desenvolvimento, a partir da premissa da igual dignidade e do igual valor moral de todos. A Declaração de 1948 é o ponto de partida do debate, para o qual todos são bem-vindos, não por uma observância positivista formalista do texto jurídico, mas pelos conteúdos da igual dignidade, igual valor moral e pluralismo. Não está, portanto, fechado de modo algum o debate sobre as razões dos direitos humanos, como, a meu ver, de modo descontextualizado muitas vezes é mal compreendida a afirmação de Norberto Bobbio, sobre a necessidade de efetivar direitos humanos, antes que fundamentá-los. A pesquisa sobre os fundamentos dos direitos humanos em cada tradição filosófica é necessária e salutar, até mesmo para seu desenvolvimento e afirmação. Pode-se, sim, discutir as justificações para certos cursos de ação e as cosmovisões presentes; no entanto, quando se propõe uma concepção de vida boa que exclui determinados indivíduos e grupos deixando de levar a sério o pluralismo e a tolerância, com argumentos de autoevidência de bens incomensuráveis tão determinados e sem fundamento fático senão preconceito, está-se diante de uma proposta que afronta os direitos humanos que diz objetivar proteger.

Essa abertura não se confunde nem abriga a pretensão de quem proponha determinar a legitimidade de certo direito exclusivamente à base de determinada perspectiva filosófica infensa ao pluralismo e equivocada quanto à igualdade entre os participantes da sociedade, seja porque critério for. E, mais que concluir abstratamente, contrapor-se a medidas estatais concretas fundadas na igual dignidade e igual valor moral de todos, especialmente calcado em preconceitos, sem fundamento racional, e a partir daí moldar o estado, a vida política e jurídica à sua semelhança.

Nesse passo, não se pode confundir a legítima proposta de uma análise crítica, a partir de determinada perspectiva filosófica, sobre a justificativa de certa liberdade ou tratamento igualitário ao paradigma dos direitos humanos vigentes, como compreendidos e discutidos na contemporaneidade, com a proposta de outro sistema de valores e de normas, de caráter excludente e limitado, a substituir os direitos humanos vigentes, que

não leve a sério o pluralismo, a tolerância e a igualdade e o valor moral de todos e de cada um. Daí porque é qualitativamente diferente, no horizonte dos direitos humanos, discutir sobre as possíveis diversas concretizações de direitos humanos, sem jamais solapar as bases da igual dignidade, valor moral e pluralismo, de debates que contrariem essas premissas, como tortura, genocídio e exclusões discriminatórias de direitos a todos reconhecidos. Isso inclusive diante de eventual maioria que menospreze esses direitos, dado que são decisivos no convívio plural informado pela justiça e a paz.

A tolerância e o pluralismo foram compartilhados solarmente pelos membros da Comissão que atuou nos trabalhos de elaboração da Declaração de 1948. Dentre eles, pode-se destacar, Jacques Maritain, filosófico francês neotomista de grande prestígio. Em representativa manifestação quando dos trabalhos do Comitê sobre as bases teóricas dos Direitos Humanos, referiu que 'concordamos sobre os direitos, sob a condição de que ninguém nos pergunte porquê" bem como sua descrição dos direitos humanos como 'conclusões práticas as quais, embora justificadas de diferentes modos por pessoas diversas, são princípios de ação com um fundamento comum de similaridade para todos" (BEITZ, 2009, p. 21).

J. Maritain (1957, P. 35), por sinal, observou que dentre as tragédias da democracia não estava somente a negação da inspiração evangélica pelas classes dirigentes, mas também que as forças dirigentes das camadas cristãs *combateram as aspirações democráticas em nome da religião*. Enaltecendo a "unidade mínima e tolerância civil", Maritain adverte que "nada é mais vão do que procurar unir os homens sob um 'minimum' filosófico. Tão pequeno, tão modesto, tão tímido que se faça, daria ele sempre lugar a contestação e a divisões. E essa pesquisa de um denominador comum para convicções contrastantes não pode ser senão uma corrida para a mediocridade e a frouxidão intelectuais, enfraquecendo os espíritos e traindo os direitos da verdade" (p. 138). A unidade mínima e a tolerância civil tem seu centro "...situado na vida da pessoa, não ao nível mais elevado dos interesses supratemporais desta, mas ao nível temporal ele próprio." (p. 136).

Sem ignorar a diversidade de tradições, a menção à unidade mínima e à tolerância civil permite avançar quanto às consequências da função desempenhada pela ideia de direitos humanos. Como retratada, a ideia de direitos humanos foi gestada no pano de fundo do pluralismo e compromissada com a construção de um "mundo comum , em que sem o reconhecimento internacional de direitos humanos para proteção da igual dignidade de todos não há sequer condições para o convívio amistoso entre os Estados (PAREKH, 2008).

Nessa toada, cabe a evocação à formulação de J. Rawls sobre "concepções delgadas de bem" para a vida comum, onde o pluralismo de concepções de vida torna-se possível. Na lição de José Reinaldo de Lima Lopes (2007, p. 49):

> Para que uma sociedade de pessoas livres exista e continue a existir, é preciso que ela diga menos a respeito do bem da vida de cada um, para dizer mais a respeito da vida de todos em comum, mesmo que todos pensem diferentemente. Isto implica que a sociedade política (a comunidade das comunidades) não tenha propósitos totalizantes, isto é, pretensões de definir o bem que deve ser buscado individualmente pelos seus membros. Esses bens são deixados à consciência de cada um. Mas as instituições políticas exigem a *justiça,* que é uma concepção delgada, fina, de bem, uma concepção que permite apenas organizar a vida comum. Ela pressupõe um bem – a vida em comum – mas desse bem comum e universal para qualquer e todos os cidadãos, não deriva um bem comum na esfera individual; ela não postula, portanto, um fim, uma moral individual, uma cultura homogênea, uma crença religiosa, um privilégio de igreja. A justiça é, sim, um bem, mas um bem menos espesso, que tem leveza suficiente par deixar que outros bens se realizem na vida de cada um. Por isso Rawls insiste em dizer que sua concepção de justiça é política, não metafísica. E sendo política, é moral, isto é, político-moral, não simplesmente estratégica. Ora, essa concepção normativa (não estratégica) não pretende impor objetivos de vida para cada um dos membros de uma sociedade política.

3. A posição da Suprema Corte dos EUA sobre o casamento homossexual: *Obergefell vs. Hodges*

A decisão da Suprema Corte dos EUA pelo direito constitucional ao casamento igualitário em face de pessoas do mesmo sexo tem gerado críticas, dentre as quais destaca-se a relativas à compreensão da orientação sexual como expressão normal e imutável da sexualidade humana. Diante do julgamento, Finnis aponta duas possíveis compreensões da orientação sexual, visando à crítica do decidido: como (a) uma disposição interna orientada à atividade sexual ou (b) como uma decisão deliberada em direção a certa conduta e estilo de vida. Daí conclui que, se é verdade que ninguém pode ser responsabilizado e discriminado por uma inclinação involuntária que possui, diversamente se dá como decisão deliberada, onde há espaço para decidir sobre a prática de atos com indivíduos do mesmo sexo, dando azo à responsabilidade moral. Disto infere que, se o Estado não deve criminalizar atos homossexuais privados consensuais entre adultos, ele *não deve concordar, nem permanecer neutro, com a promoção pública de tal conduta*.

Examine-se primeiramente a compreensão de orientação sexual, para após ponderar-se quanto à defesa de que o Estado discrimine atos e relacionamentos sexuais no ambiente público, ainda que permaneça inerte na esfera privada.

A Suprema Corte explicitamente referiu a compreensão de orientação sexual adotada no *Amicus Curiae* ofertado pela Associação Americana de Psicologia, conjuntamente com muitas outras associações similares[5]. Ao tomá-la, considerou a orientação sexual como uma disposição duradoura à experiência sexual, afetiva, ou romântica, dirigida a homens, mulheres, ou ambos, abrangendo também um sentido de identidade pessoal ou social baseada na atração e/ou condutas que expressem tal disposição, bem como o sentimento de pertença à comunidade dos demais que compartilham tal orientação. Ao adotar a compreensão autorizada pelo conhecimento científico vigente, e ao ter presente o preconceito e a discriminação que homossexuais

[5] "Sexual orientation refers to an enduring disposition to experience sexual, affectional, or romantic attractions to males, females, or both. It also encompasses an individual's sense of personal and social identity based on those attractions, behaviors expressing them, and membership in a community of others who share them.s Although sexual orientation ranges along a continuum from exclusively heterosexual to exclusively homosexual, it is usually discussed in terms of three categories: heterosexual (having sexual and romantic attraction primarily or exclusively to members of the other sex), homosexual (having sexual and romantic attraction primarily or exclusively to members of one's own sex), and bisexual (having a significant degree of sexual and romantic attraction to both sexes)." (http://www.apa.org/about/offices/ogc/amicus/obergefell.aspx)

experimentam por conta de sua orientação sexual, o tribunal foi muito claro e consequente.

Ademais, a maioria vencedora, diante da realidade social e dos precedentes relevantes, enumerou destacamente princípios e tradições que conduzem à aplicação da Constituição em condições de igualdade aos cônjuges de mesmo sexo. Diante dos princípios constitucionais e tradições expostos na decisão, e da compreensão da orientação sexual explicitada, a Suprema Corte concluiu pelo direito constitucional ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, configurando violação simultânea da liberdade, da igualdade e da dignidade a pretensão de que o Estado somente se limitasse a não-criminalizar atos homossexuais em privado, devendo discordar, não permanecer neutro e excluir homossexuais do direito ao casamento.

Não há equívoco em não compreender a orientação sexual como decisão deliberada. Ao contrário, com base em princípios constitucionais e na própria tradição jurídica, a Suprema Corte discerniu entre o fato da normalidade da orientação sexual homossexual, o reconhecimento de direito ao casamento a partir dos princípios jurídicos da liberdade, da igualdade e da dignidade, e o outro sentido de orientação sexual (como deliberação à prática de condutas e estilos de vida), considerando que a pretensão de que decisões individuais sobre a vivência de tal orientação sexual sejam meramente subtraídas da persecução penal quando praticadas privadamente e nada mais seja reconhecido pelo Estado são inconstitucionais. E, ao fazê-lo, o tribunal não derivou direitos do fato da normalidade da homossexualidade; a Suprema Corte obrou no sentido do respeito aos direitos de igualdade e liberdade diante daquilo que, no mundo dos fatos, é a orientação sexual. Se há inadequação, esta resulta da pretensão de que a lei natural, tal como exposta, fosse a "medida da lei" (para usar uma expressão finnisiana); o inconformismo e o contraste entre o decidido e aquilo que os adeptos da teoria da lei natural finnisiana sustentam e não pode ser imputado como vício lógico na decisão.

Numa sociedade pluralista, não há dúvida de que todo debate público é legítimo diante da decisão *Obergefell*. Sem a pretensão de sumariar o estado atual do debate e a polêmica que envolve, limito-me a referir que a fundamentação fez mais que atualizar interpretativamente a privacidade, o status da homossexualidade e a definição de casamento. Conforme Laurence Tribe (2015), um dos mais destacados e respeitados constitucionalistas estadunidenses da atualidade, *Obergefell* inaugurou a "doutrina da igual dignidade", dada a imbricação normativa operada pela "dupla hélice" da *equal protection* e do *due process*. Assim decidindo, alerta Tribe, a Suprema Corte foi muito

além da jurisprudência anterior, harmonizando o direito constitucional estadunidense com os documentos fundadores do mundo Pós II Guerra Mundial e pós-colonial.

A atenção de L. Tribe voltada para a invocação do direito internacional dos direitos humanos pela Suprema Corte é muito expressiva e sobremaneira pertinente. A ideia de direitos humanos coloca novas bases para o convívio plural no mundo, que não podem ser ignoradas quando são negados direitos a grupos discriminados. Como disse K. Yoshino (2015), a decisão *Obergefell* avança ao formular um princípio de "igual dignidade na liberdade", implicando não somente uma jurisprudência preocupada com a proteção dos direitos de grupos vulneráveis, como se constata ao longo de parte da história da Suprema Corte dos EUA, mas inovando pelo reconhecimento do valor positivo de determinada liberdade fundamental não-majoritária, a ser exercida em condições de igual proteção pelo direito, qual seja, no caso, o direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. Para esse autor, *Obergefell* significa um passo à frente na elaboração constitucional das liberdades, amplificando o papel do mandamento antisubordinação ínsito a *equal protection*, possibilitando falar, até mesmo, num "novo nascimento da igualdade e da liberdade" no direito estadunidense.

Ao finalizar essas breves considerações sobre a decisão *Obergefell*, sublinhe-se que não se pode correr o risco de subvalorizar as referências ali contidas aos precedentes *Lawrence vs. Texas* e *Romer vs. Evans*. Do ponto de vista dos direitos humanos, *Lawrence* marcou época como a primeira vez em que a Suprema Corte adota o direito internacional dos direitos humanos e o direito comparado dentre seus fundamentos, em especial quanto ao respeito ao pluralismo nas sociedades democráticas. Tal é muito relevante para a avaliação do contraste entre a lei natural e o paradigma dos direitos humanos: efetivamente, além da incorporação do debate internacional dos direitos humanos, a consideração sobre o tratamento devido a homossexuais na democracia pluralista esteve no centro da consideração do direito internacional dos direitos humanos (ESKRIDGE, 2010).

A menção ao precedente *Romer vs. Evans* também não pode ser apoucada. Como referi alhures, ali a Suprema Corte identificou uma violação inédita e sem precedentes na tradição do direito estadunidense, ofendendo o âmago da *equal protection doctrine*, por excluir toda uma classe de pessoas da possibilidade de obter proteção jurídica, impondo a um determinado grupo um ampla e indiferenciada incapacidade perante o Estado (RIOS, 2002, p. 151).

Ainda quanto ao direito estadunidense, é relevante ressaltar que as premissas afirmadas pelo julgamento *Obergefell* vão de encontro a qualquer pretensão que se utilize

da preconceituosa alegação sobre alegado risco ao bem estar das crianças decorrente da parentalidade homossexual. Isso inclusive na esteira da jurisprudência que, ao decretar a inconstitucionalidade das leis que proibiam o casamento interracial, superaram a utilização falaciosa desse pretexto, que em vez de enfrentar o preconceito, a intolerância e a discriminação raciais, acaba se acomodando ao racismo. A argumentação e o histórico legislativo e jurisprudencial deduzidos pela NAACP (National Association for the Advacement of Colored People), em *Amicus curiae* no caso *Obergefell* foi exatamente nesse sentido. A similitude entre as situações, onde, nas palavras da NAACP, são invocadas "repugnantes teorias", não poderia ser melhor expressa:

> The proud legacy of Loving is deeply relevant to this Court's assessment of the constitutionality of laws banning same-sex marriage. Loving's principles transcend the factual confines of that case and support a finding in this case that consenting adults should not be denied the right to marry solely because of their sexual orientation or sex. Logically and legally, the arguments against interracial marriage and same-sex marriage bear striking similarities and fatal flaws. It is hard to imagine that their fate will not be the same. Today, Loving has been almost universally celebrated, and the repugnant theories hurled against interracial couples have been largely relegated to the dustbin of history. This progress is central to Loving's promise: that forms of equality that were once inconceivable can become indisputable. There will likewise come a time when the rights of lesbian and gay couples to express their love and commitment through marriage will no longer be subject to debate. Our nation has a tremendous capacity to move forward.

Que a exclusão dos homossexuais do direito ao casamento implica ofensa a direitos humanos não é conclusão restrita à Suprema Corte dos Estados Unidos. Como se sabe, *no direito internacional dos direitos humanos* , considerando a jurisprudência da *Corte Europeia de Direitos Humanos* (WINTEMUTE, 2017) *e da Corte Interamericana de Direitos Humanos* (RIOS, RESADORI, LEIVAS E SCHAFER, 2018), há consenso acerca da proteção jurídica familiar a casais do mesmo sexo com fundamento no direito de igualdade e proteção antidiscriminatória, diante da realidade existencial e da importância do reconhecimento dessa esfera de liberdade para os envolvidos; isso

incluindo também o reconhecimento do valor positivo e da qualidade da união homossexual conjugal, íntima, duradouro, com intimidade sexual, como associação humana protegida de modo específico em relação às demais relações de amizade. A Corte Interamericana de Direitos Humanos o faz de modo mais explícito, ao vislumbrar no direito ao casamento homossexual uma exigência de direitos humanos. É que se extrai da Opinião Consultiva n. 24/17 (2018), da qual destaco os seguintes excertos:

> 173. De forma preliminar, el Tribunal constata que la representación de Costa Rica, en su solicitud de opinión consultiva, no explicitó a cuál vínculo entre personas del mismo sexo se refería. No obstante, la Corte observa que en la pregunta formulada, el Estado hace alusión al artículo 11.2 de la Convención, el cual protege a las personas, inter alia, de injerencias arbitrarias a la vida privada y familiar. En tal virtud, el Tribunal entiende que las preguntas remitidas por el Estado versan sobre los derechos patrimoniales que derivan de un vínculo resultante de relaciones afectivas entre parejas del mismo sexo, tal y como sucedió en el caso Duque Vs. Colombia. Además, la Corte observa que, en términos generales, los derechos producto de relaciones afectivas entre parejas, suelen estar tutelados y protegidos por la Convención a través del instituto de la familia y el de la vida familiar.
> 174. Con respecto a ello, el Tribunal recuerda en primer lugar que la Convención Americana cuenta con dos artículos que protegen la familia y la vida familiar de manera complementaria. Es así como esta Corte ha considerado que las posibles vulneraciones a este bien jurídico tutelado, deben analizarse no sólo como una posible injerencia arbitraria contra la vida privada y familiar, según el artículo 11.2 de la Convención Americana, sino también, por el impacto que ello pueda tener en un núcleo familiar, a la luz del artículo 17.1 del mismo cuerpo legal. Ninguna de las normas citadas contiene una definición taxativa de qué debe entenderse por “familia”. Sobre el particular, la Corte ha señalado que en la Convención Americana no se encuentra determinado un concepto cerrado de familia, ni mucho menos se protege sólo un modelo en particular de la misma

175. De conformidad con lo expresado, para responder a las preguntas planteadas por el Estado de Costa Rica, el Tribunal estima necesario determinar si las relaciones afectivas entre personas del mismo sexo pueden llegar a ser consideradas como "familia" en los términos de la Convención, para así establecer los alcances de la protección internacional aplicable. Para tal efecto, la Corte debe recurrir a las reglas generales de interpretación de los tratados internacionales, y las reglas especiales de interpretación de la Convención Americana aludidas en el Capítulo V de la presente opinión. Para ello, el Tribunal analizará el sentido corriente del término (interpretación literal), su contexto (interpretación sistemática), su objeto y fin (interpretación teleológica), así como a la interpretación evolutiva de su alcance. Además, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 32 de la Convención de Viena, se hará mención a medios complementarios de interpretación, en especial a los trabajos preparatorios del tratado.

176. Con la finalidad de establecer el sentido corriente de la palabra "familia", la Corte estima necesario reconocer la importancia neurálgica de ésta como institución social, la cual surge de las necesidades y aspiraciones más básicas del ser humano. Busca realizar anhelos de seguridad, conexión y refugio que expresan la mejor naturaleza del género humano. Para la Corte, es indudable que ésta es una institución que ha cohesionado comunidades, sociedades y pueblos enteros.

(...)

191. Teniendo en cuenta lo anterior, esta Corte no encuentra motivos para desconocer el vínculo familiar que parejas del mismo sexo pueden establecer por medio de relaciones afectivas con ánimo de permanencia, que buscan emprender un proyecto de vida conjunto, típicamente caracterizado por cooperación y apoyo mutuo. A juicio de este Tribunal, no es su rol distinguir la valía que tiene un vínculo familiar respecto de otro. No obstante, esta Corte estima que sí es obligación de los Estados reconocer estos vínculos familiares y protegerlos de acuerdo a la Convención.

192. Por estas razones, la Corte coincide con su par Europeo en cuanto a que sería una distinción artificial afirmar que una pareja del mismo sexo no puede gozar de un vínculo familiar como lo podría hacer una pareja heterosexual. Asimismo, como ya se indicó, uma familia también puede estar conformada por personas con diversas identidades de género y/o orientación sexual (supra párr. 179). El Tribunal estima importante destacar que con ello, no se está demeritando otras modalidades de familia, ni tampoco se está desconociendo La importancia de esta institución como elemento fundamental de la sociedad; por el contrario, La Corte le está reconociendo igual dignidad al vínculo afectivo de una pareja conformada por dos personas que son parte de una minoría históricamente oprimida y discriminada.

(...)

202. Además, el Tribunal ha sostenido reiteradamente que el artículo 1.1 de la Convención tiene dos vertientes. Por una parte, se encuentra la obligación de respeto (negativa) que implica que los Estados se deben de abstener de cometer actos que conculquen los derechos y libertades fundamentales reconocidas por la Convención; por la otra, se encuentran las obligaciones de garantía (positivas) de los Estados. Estas obligaciones implican el deber de los Estados Parte de organizar todo el aparato gubernamental y, en general, todas las estructuras a través de las cuales se manifiesta el ejercicio del poder público, de manera tal que sean capaces de asegurar jurídicamente el libre y pleno ejercicio de los derechos humanos

(...)

219. Por otra parte, la Corte reitera su jurisprudencia constante en cuanto a que la presunta falta de un consenso al interior de algunos países respecto del respeto pleno por los derechos de las minorías sexuales no puede ser considerado como un argumento válido para negarles o restringirles sus derechos humanos o para perpetuar y reproducir la discriminación histórica y estructural que estas minorías han sufrido (supra párr. 83).

220. Establecer un trato diferente entre las parejas heterosexuales y aquellas del mismo sexo en la forma en que puedan fundar una familia –sea por una unión marital de hecho o um matrimonio civil– no logra superar un test estricto de igualdad (supra párr. 81) pues, a juicio del Tribunal, no existe una finalidad que sea convencionalmente aceptable para que esta distinción sea considerada necesaria o proporcional.
221. La Corte advierte que para negar el derecho de acceder a la institución del matrimonio, típicamente se esgrime como argumento que su finalidad es la procreación y que ese tipo uniones no cumplirían con tal fin. En este sentido, la Corte estima que esa afirmación ES incompatible con el propósito del artículo 17 de la Convención, a saber la protección de La familia como realidad social. Asimismo, la Corte considera que la procreación no es uma característica que defina las relaciones conyugales, puesto que afirmar lo contrario sería degradante para las parejas –casadas o no– que por cualquier motivo carecen de capacidad generandi o de interés en procrear.
(...)
224. Asimismo, a consideración del Tribunal, crear una institución que produzca los mismos efectos y habilite los mismos derechos que el matrimonio, pero que no lleve ese nombre carece de cualquier sentido, salvo el de señalar socialmente a las parejas del mismo sexo con una denominación que indique una diferencia sino estigmatizante, o por lo menos como señal de subestimación. Conforme a ello, existiría el matrimonio para quienes, de acuerdo al estereotipo de heteronormatividad, fuesen considerados “normales” en tanto que otra institución de idénticos efectos pero con otro nombre, se indicaría para quienes fuesen considerados “anormales” según el mencionado estereotipo. Con base en ello, para la Corte, no es admisible la existencia de dos clases de uniones solemnes para consolidar jurídicamente la comunidad de convivencia heterosexual y homosexual, ya que se configuraría una distinción fundada en la orientación sexual

> de las personas, que resultaría discriminatoria, y por tanto incompatible con la Convención Americana.

Expressando, ao final, a opinião consultiva:

> 8. De acuerdo a los artículos 1.1, 2, 11.2, 17 y 24 de la Convención es necesario que los Estados garanticen el acceso a todas las figuras ya existentes en los ordenamientos jurídicos internos, incluyendo el derecho al matrimonio, para asegurar la protección de todos los derechos de las familias conformadas por parejas del mismo sexo, sin discriminación con respecto a las que están constituidas por parejas heterosexuales, en los términos establecidos en los párrafos 200 a 228.

Considerando todos os elementos apresentados, não subsistem razões que justifiquem a conclusão pela ilegitimidade do Estado em reconhecer o casamento homossexual, nem que obriguem o Estado a não promover e não tolerar expressões públicas da homossexualidade como estilo de vida legítimo. O *medo da deseducação dos indivíduos para o bem humano básico do casamento* não se sustenta, na medida em que não há mal a temer. Cabe aos indivíduos em suas vidas e de acordo com suas concepções de bem viver cultivar suas crenças e convicções, desde que não implique em exclusão nem dano a terceiros, até para que se evite a tentação, experimentada por alguns em matérias como essa, de paternalismo jurídico.

O medo *da redescrição da instituição do casamento,* manifestado pelos adeptos da lei natural de Finnis, ao fim e ao cabo radica na idéia de que a sociedade é frágil e de que os indivíduos não são capazes de se desenvolverem autonomamente, em detrimento da conservação dos modos de vida sociais de determinada época (DWORKIN, 1977). No entanto, esse temor não é razão para impedir a evolução da sociedade, refrear a autonomia num mundo plural, nem limitar a autoridade estatal e a elaboração pelo direito da instituição, aberta na história a mudanças, que é o casamento.

De fato, o casamento mudou ao longo da história para cumprir várias funções e tomar vários significados, objetivando também superar discriminações e garantir a liberdade, sem enfraquecimento, muito menos descarte; um registro normativo no direito internacional dos direitos humanos de grande importância foi a introdução da garantia da liberdade da mulher diante de arranjos familiares, como reza o artigo 16 da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979.

Ademais, discriminação quanto ao direito ao casamento não é meramente uma questão de formalismo jurídico. Dela resultam danos muito significativos para aqueles homossexuais que buscam esse projeto de vida, revelando dados como menor expectativa de vida, empobrecimento, sofrimento emocional e material em especial na velhice, grau de adoecimento ao longo da vida, etc, prejuízos esses largamente comprovados[6].

A injustiça da impossibilidade da "redescrição do casamento" para a inclusão de homossexuais não se limita à tão evidente discriminação jurídica, aqui configurada pela exclusão e pelo não-reconhecimento de um direito humano, conforme o conceito jurídico de discriminação vigente no direito internacional e nacional dos direitos humanos, desenvolvido no Direito da Antidiscriminação (RIOS, 2008). Os efeitos deletérios de prosseguir advogando que homossexuais não podem ser discriminados pelo que fazem privadamente, mas devem ser supervisionados no espaço público para que suas condutas não deseduquem a juventude e a corrompam moralmente são mais abrangentes. Parafraseando a Suprema Corte no caso *Romer v* Evans, dificilmente será encontrada

---

[6] Uma vez mais, transcrevo as referências do julgamento da Suprema Corte: "Linda J. Waite & Maggie Gallagher, The Case for Marriage: Why Married People are Happier, Healthier, and Better Off Financially 60-61 (2000); Adrianne Frech & Kristi Williams, Depression and the Psychological Benefits of Entering Marriage, 48 J. Health & Social Behavior 149, 149 (2007); Lee A. Lillard & Linda J. Waite, 'Til Death Do Us Part: Marital Disruption and Mortality, 100 Am. J. Sociology 1131, 1131 & 1148 (1995) Tracey A. Lapierre, Marital Status and Depressive Symptoms over Time: Age and Gender Variations, 58(4) Family Relations 404, 406 (2009). Joan Raymond, "Single people may die younger, new study finds," NBCNews.com (http://www.nbcnews.com/id/44122528/ns/health-behavior/t/single-people-may-die-younger-new-studyfinds/#.VPPoT3zF-Wg); see David Roelfs, et al., The Rising Relative Risk of Mortality for Singles: Meta-Analysis and MetaRegression, Am. J. Epidemiology (2011) Ron J. Hammond et al., Resource Variations and Marital Status Among Later-Life Elderly, 2 J. Applied Social Science 47, 58 (2008) (Richard Wright, Same-Sex Legal Marriage and Psychological Well-Being: Findings From the California Health Interview Survey, 103(2) Am. J. of Public Health, 339 (Feb. 2013) (BRIEF OF AMICI CURIAE SERVICES AND ADVOCACY FOR GAY, LESBIAN, BISEXUAL AND TRANSGENDER ELDERS; AMERICAN SOCIETY ON AGING; JUSTICE IN AGING; NATIONAL COMMITTEE TO PRESERVE SOCIAL SECURITY AND MEDICARE; AND NATIONAL HISPANIC COUNCIL ON AGING IN SUPPORT OF PETITIONERS", disponível em https://www.supremecourt.gov/ObergefellHodges/AmicusBriefs/14-556_Services_and_Advocacy_for_GLBT_Elders.pdf, acesso em 28/05/2018).

expressão tão claramente discriminatória, dada a postura restritiva da liberdade e da igualdade na sexualidade, de desvalor e desrespeito, sem fundamentação nenhuma nos achados das ciências sociais quanto à higidez dessa condição, e com intuito abertamente repressivo. Além de configurar simplesmente uma abstenção de perseguição na esfera privada acompanhada de discriminação na esfera pública, cultiva-se deliberadamente um ambiente pernicioso para a igualdade e complacente à arbitrariedade, à ignorância e ao preconceito.

A alegada ameaça à liberdade religiosa mostra-se extremamente frágil, mesmo se estivéssemos num regime político de cristandade ou numa sociedade composta exclusivamente por crentes religiosos e instituições eclesiais. Em primeiro lugar, pelo fato de que exatamente a liberdade religiosa requer espaço e respeito para crenças religiosas diversas, inclusive aquelas que reconhecem em seus credos o casamento homossexual como manifestação sacramental matrimonial. Muito ilustrativo aqui, para valermo-nos do caso *Obergefell,* do expressivo *amicus curiae* dos bispos da Igreja Episcopal, do Sínodo Geral da Igreja Unida de Cristo, do Seminário Teológico Judeu, da Associação rabínica reconstrucionista, do Colégio das comunidades rabínicas reconstrucionistas e das comunidades judaicas reconstrucionistas, da União pela reforma do Judaísmo, da Associação Unitária Universalista, da Federação Metodista pela Ação Social, do Convênio da Rede de Presbiterianos, dos Mulçumanos por valores progressistas, dos Luteranos pela Participação total, além de outros grupos religiosos e mais de 1.900 líderes religiosos.

Em segundo lugar, porque o fato de adeptos da teoria da lei natural que enxergam o casamento como exclusivamente heterossexual eventualmente serem percebidos como irracionais ou fundamentalistas nada comprova quanto à sua tese; ao contrário, confirma os perigos de sua tese na medida em que ela fragiliza e compromete a cultura de tolerância e de respeito num mundo plural que agora reclamam, como vítimas de preconceito por suas convicções. Ao expressarem essa preocupação e situação que percebem discriminatória em virtude de suas crenças e convicções, os partidários da teoria da lei natural noticiam precisamente a experiência da discriminação, cuja adoção de seu referencial teórico, com pretensão de orientar a atividade do Estado, certamente produziria contra muitos indivíduos e grupos discriminados.

Exatamente a percepção dos efeitos deletérios da discriminação, decorrentes do convívio em um ambiente plural despreparado ou desinteressado pela tolerância e pelo respeito, demonstra que a defendida impossibilidade de evolução do conceito de casamento, para fins civis, acarreta, para minorias discriminadas, danos graves, que se

estendem da exclusão do direito ao casamento para muitas outras manifestações homofóbicas, cuja intensidade, quantidade e qualidade me dispenso de elencar, pois de todos conhecidas.

Diante desses argumentos, *a evolução da compreensão do casamento* para além da heterossexualidade apresenta-se, na linha da decisão da Suprema Corte e dos direitos humanos internacionais e internos de muitas nações, como o devido reconhecimento da igual dignidade naquela que é considerada por muitos uma valiosa liberdade, a de casar civilmente. A propósito, exatamente diante da proibição do casamento interracial, Hannah Arendt destacou o quão básico e elementar é o direito de casar com quem se deseja, e que, por mais que se respeitem as convicções privadas, o Estado não tem o direito, ao contrário, tem o dever, de assegurar que ideias e práticas discriminatórias privadas não sejam legalmente impostas, advertência que cai como uma luva no debate sobre o reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo (ARENDT, 2018).

O medo da *redescrição da instituição do casamento,* manifestado pelos adeptos da lei natural de Finnis, ao fim e ao cabo radica na idéia de que a sociedade é frágil e de que os indivíduos não são capazes de se desenvolverem autonomamente, em detrimento da conservação dos modos de vida sociais de determinada época (DWORKIN, 1977). No entanto, esse temor não é razão para impedir a evolução da sociedade, nem para refrear autonomia num mundo plural, nem para limitar a autoridade estatal e muito menos para estancar a evolução jurídica instituição civil do casamento.

De fato, o casamento mudou ao longo da história para cumprir várias funções e significados, tomando formas variadas e respondendo a influxos diversos, correspondendo a diferentes formatos, institutos e princípios jurídicos (PONCAR e RONFANI, 1998). Desde as transformações medievais e modernas onde “amor e o casamento” seguiram a demografia e a economia (MACFARLANE, 1990), dentro do quadro maior da diversidade de modelos familiares que sempre existiu (LOREA, 2007), a família não só oscila entre ser moldada pela ordem pública e econômica como comunidade para garantir a expansão do capitalismo, caracterizada pelo estrito controle da sexualidade e da vida afetiva de seus membros (FOUCAULT, 2000), como tentativa contemporânea de igualdade e democracia conjugal (GIDDENS, 1993).

H. Hart marcou época ao examinar de modo crítico essa pretensão conservadora, ao se colocar o *problema da coerção legal da moralidade*: “O fato de que determinada conduta seja considerada imoral, de acordo com os padrões comuns, é suficiente para justificar sua punição pela lei?” “É moralmente tolerável a imposição da

moralidade, em si mesma?" " Deve a imoralidade ser tratada como uma ilicitude?" (HART, 1987, p. 33). A aplicação da resposta de H. Hart à proposta conservadora sobre o papel do direito em face do casamento homossexual deixa claro não somente seus erros, quanto os danos provocados.

Os erros, quanto ao considerar a defesa da moral majoritária como caso de autoproteção da sociedade e quanto ao ignorar ou esquecer que a moral moderna e pluralista fundamenta-se na dignidade humana, onde aos sujeitos é reconhecida singularidade, valor intrínseco e autonomia; os danos, por infantilizar os indivíduos, deseducando-os para a tomada de decisão racional e autônoma[7], minando o pluralismo e se escondendo das mudanças sociais. Na sempre precisa e lúcida lição de José Reinaldo de Lima Lopes (2007, p. 69):

> [...] claro que esta concepção de que uma sociedade se confunde com a moralidade de sua maioria ignora, ou teme, a mudança moral. Hart distinguiu a preservação da moralidade, da preservação de uma determinada moralidade. Esta última é em geral a atitude conservadora: ela confunde a moralidade (isto é, a ideia de uma vida moral e busca de regras morais para a vida – **a moral crítica**) com o código moral do **status quo** (Hart, 1987, 88-91). Uma sociedade qualquer não desaparece por mudar, a não ser que o sentido de desaparecer seja usado de tal forma que se possa dizer, por exemplo, que a sociedade inglesa desapareceu e transformou-se em outra coisa quando, ao longo dos anos, já não conservou tudo o que a distinguia no século vitoriano (século XIX). Mas se for assim, sociedades

[7] Decisões racionais, no sentido aqui empregado e aplicáveis ao debate ora realizado, são aquelas livres de preconceito, de ignorância e de repulsa: "• os preconceitos não são razões válidas (acreditar que os homossexuais são inferiores porque não realizam atos heterossexuais não se justifica como julgamento moral de superioridade ou inferioridade); • o sentimento pessoal de nojo ou repulsa não é razão suficiente para um julgamento moral; • o julgamento moral baseado em razões de facto, que são falsas ou implausíveis, não é aceitável (por exemplo, é factualmente incorreto dizer que os atos homossexuais debilitam, ou que não há práticas homossexuais na natureza – ou seja, em outras espécies animais sexuadas); • o julgamento moral baseado nas crenças alheias ("todos sabem que a homossexualidade é um mal") também não está suficientemente justificado." (LOPES, 2005).

> não seriam vivas, mas estruturas reificadas, estruturas de museu. Por esse raciocínio, 'o menino desapareceu' para dar lugar ao 'homem'. Ora, ninguém afirmaria que José deixou de ser José pelo simples fato de ter se transformado em adulto. Não é tão fácil aceitar que o que **ofende o sentimento público ou majoritário** possa por si ser proibido e deva por si ser rejeitado, a não ser que se conceba que mudanças sociais são sempre rupturas e ameaças à sobrevivência da sociedade. Se assim fosse admitido, como temia Mill, toda manifestação de individualidade e de diversidade estaria condenada

A ausência dessa moral crítica, inerente à moralidade moderna que se radica na dignidade humana e no convívio plural, é particularmente perniciosa em questões de sexualidade e família, a tal ponto que "as consequências dessa 'negligência' (voluntária ou involuntária) não demoraram em se manifestar: a família se transformará no espaço que mais tardiamente será politizado e o mais difícil de democratizar", na inegável advertência de Daniel Borrillo (2016, p. 373).

At last, but not the least, a crítica às consequências extraídas da posição finnisiana aqui expostas, pelos quais sustento a legitimidade da atuação estatal quanto à redescrição do casamento como instituição aberta a pessoas do mesmo, não significam tomar o casamento como realidade mais nobre ou superior a outras formas de associação humana, tampouco superestimar efeitos sociais de legislação e jurisprudência favorável ao casamento homossexual (VALLE, 2010). Cair nessa supervalorização acrítica seria aceitar os riscos de um assimilacionismo discriminatório em prejuízo das homossexualidades em face de tradicionais formatos de vida heterossexual, como se verifica no discurso da "homoafetividade" (RIOS, 2013).

Conclusão

A análise crítica do referencial finnisiano revela-se pertinente e necessária nos dias de hoje. De fato, os tempos atuais marcam-se por uma realidade nacional e mundial permeada por expressões de fundamentalismo, de ódio e de extremismo. Daí que o esforço acadêmico deve dirigir-se, em todos os momentos, ao compromisso público e

privado que une esforços comuns e plurais para a constituição de uma sociedade democrática pluralista, pautada pelo respeito aos direitos humanos.

Constatar que a formulação finnisiana, pelo menos no particular quanto ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, é, enquanto filosofia, incompatível com o referencial contemporâneo dos direitos humanos não significa de modo algum proscrever seus adeptos do debate público racional. Significa, isso sim, realçar que a condição primeira para a participação nesse debate é o reconhecimento e o respeito ao pluralismo, donde que formulações que se apresentem como arautos da verdade moral, com propostas que impliquem a hierarquização subordinante de indivíduos e de grupos na sociedade política, com base em preconceitos e antipatias, são incompatíveis. Para a ideia de direitos humanos, é inerente a igualdade moral de cada um dos seres humanos, podendo decidir e viver conforme seu projeto de vida, desde que não cause dano a outrem, sendo ilegítimas propostas que façam avançar pretensões de superioridade cognitiva, moral, política e jurídica, com base em critérios raciais, religiosos, filosóficos, sexuais, por sobre o pluralismo necessário à política e ao direito democráticos.

Referências

ARENDT, Hannah.*Reflections on Little Rock*, disponível em http://bethsholomsf.org/wp-content/uploads/2015/10/Reflections-on-Little-Rock.pdf, acesso em 28/5/2018.

BEITZ, Charles. "The Idea of Human Rights", Oxford: OUP, 2009.

BORRILLO, Daniel. "*Homofobia: história e crítica de um preconceito*". Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BORRILLO, Daniel. 'A contratualização dos vínculos familiares: casais sem gênero e filiação unissexuada', p. 373; *Revista Ajuris*¸ vol 43, n. 140, 2016, p. 371-398.

BOSWELL, John. "Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beggining Of the Christian Era to the Fourteenth Century". Chicago: Chicago University Press, 1980.

DOVER, K. J. "A Homossexualidade na Grécia Antiga", SP: Nova Alexandria, 1994.

DWORKIN, Ronald. "Liberty and Moralism". In: Taking Rights Seriously. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.

ERIBON, Didier. "*Réflexions sur la question gay*". Paris: Fayard, 1999.

ESKRIDGE JR., William Eskridge, Jr., ‘United States: *Lawrence v Texas* and the imperative of comparativeconstitutionalism’. Disponível em https://watermark.silverchair.com/020555.pdf?token=AQECAHi208BE49Ooan9kkhW_Ercy7Dm3ZL_9Cf3qfKAc485ysgAAAZ0wggGZBgkqhkiG9w0BBwagggGKMIIBhgIBADCCAX8GCSqGSIb3DQEHATAeBglghkgBZQMEAS4wEQQMaRmbryEzUPsrZrfAgEQgIIBUEcO1H1GP_bL589GyCYyihuBZoDHCCM93L3rTJXSxL4wIblkNI6tp6EodKDUXlajRIvM0W7s5t6hXRFZs47J6ia11Lxj8y7GKkTvWhfrwZCuYmOtZQCxwMl0rg1t3TkKquF326AJJjEIF22g6na4QylafRd1nqAQVrxj63qxboteGdMP7miAdRUcLhkoIQRH6IQS4XTz5CVX9bYRBUX1nmoxa6haM6CbTnYXjSqhlLNY9l7Emexi8nFuOXpgdZPdp54zzVBNoel9AFBy6yYJMnt53zQSxKnxDmSRQHCbVOQS1jUV_ynD9oowGGCZl8ZgCxDkf5c37En80QiDwS7GeeoDg4ExukRDAAZuBdbhLyduQe4zF4dA_EE92AMQ7KzhNks8Ytpqc4EX1LmS5ivFF1pZbcSIASHD2hCqkOHRYHOftw7nkHnWmaNj8p6naw , acesso em 28/05/2018.

FOUCAULT, Michel. ‘Los anormales’, Buenos Aires: FCE Argentina, 2000.

GIDDENS, Anthony. ‘A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas’, São Paulo: UNESP, 1993.

HART, Herbert. “Direito, liberdade, moralidade”, Porto Alegre: SAF, 1987.

GAY, Peter. “*O Cultivo do Ódio: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*”. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KATZ, Jonathan Ned Katz. “The invention of heterosexuality”, NY: Plume Penguin, 1995.

LAGO, Pablo Antônio. “Casamento entre Indivíduos do mesmo Sexo”, Curitiba: Ed. Juruá, 2016.

LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo Leivas, ‘A rejeição da conduta homossexual por John Finnis’, In: “Em Defesa dos Direitos Sexuais”, org. Roger Raupp Rios, POA: Livraria do Advogado, 2007, p. 73-88.

LOREA, Roberto Arriada, ‘A influência religiosa no enfrentamento jurídico de questões ligadas à cidadania sexual: análise de um acórdão do Tribunal de Justiça do RS”, p. 174 . In: “Em Defesa dos Direitos Sexuais”, org. Roger Raupp Rios, POA: Livraria do Advogado, 2007, p. 41-72.

LOPES, José Reinaldo de Lima. .“Direitos Humanos no Brasil: compreensão teórica de sua história recente”, RIL ano 24, n. 95, jul/set 1987. Disponível em http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/181771/000432038.pdf?sequence=3, acesso em 28/05/2018.

LOPES, José Reinaldo de Lima. 'Liberdade e direitos sexuais: o problema a partir da moral moderna'. In: "Em Defesa dos Direitos Sexuais", org. Roger Raupp Rios, POA: Livraria do Advogado, 2007.

LOPES, José Reinaldo de Lima. 'O direito ao reconhecimento de gays e lésbicas', In *SUR Revista Internacional de Direitos Humanos*, Ano 2, n. 2. 2005, disponível em http://www.scielo.br/pdf/sur/v2n2/a04v2n2.pdf, acesso em 28/5/2018.

MACFARLANE, Alan. "História do Casamento e do Amor". SP: Cia das Letras, 1990.

MACEDO, Stephen. 'Sexuality and Liberty: making room for nature and tradition?'. In: "Sex, Preference and Family", Org. David M. Estlund e Martha Nussbaum, NY: Oxford University Press, 1997, p. 86-101.

MARITAIN, Jacques . "Cristianismo e Democracia", RJ: Agir, 1957.

MISKOLCI, Richard. "O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do século XIX", São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.

MOREIRA, Adilson José Moreira. "Cidadania Sexual: estratégia para ações inclusivas", Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017.

ORGANIZAÇAO DOS ESTADOS AMERICANOS. Opinião Consultiva n. 24/17. Disponível em http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf, acesso em 28/05/2018.

PAREKH, Serena. "Hannah Arendt and the Challenge of Modernity", NY: Routledge, 2008.

PONCAR, V. RONFANI, P. . 'La famiglia e il diritto', Roma: Laterza, 1998.

QUINTANA, Fernando. 'La ONU y la exégesis de los derechos humanos', Porto Alegre: SAF/UNIGRANRIO,1999.

RIOS, Roger Raupp. "O princípio da igualdade e a discriminação por orientação sexual: a homossexualidade no direito brasileiro e norte-americano", SP: Revista dos Tribunais, 2002.

RIOS, Roger Raupp. "Direito da Antidiscriminação", Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

RIOS, Roger Raupp; RESADORI, Alice Hertzog; LEIVAS, Paulo Gilberto; SCHAFER, Gilberto. " O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e a discriminação contra pessoas LGBTTI: panorama, potencialidade e limites. Revista Direito e Práxis [en linea] 2017, 8 [Fecha de consulta: 28 de maio de 2018].

RIOS, Roger Raupp Rios, 'As uniões homossexuais e a "família homoafetiva": o direito de família como instrumento de adaptação e conservadorismo ou a possibilidade de sua transformação e inovação', disponível em

http://civilistica.com/wp-content/uploads/2015/02/Rios-civilistica.com-a.2.n.2.2013.pdf, acesso em 28/5/2018.
ROSENFELD, M.J. 'Nontraditional Families and Childhood Progress through School', 47 Demography 755, 770 (2010).
TARELLO, Giovanni. "Storia della cultura giuridica moderna", Bologna: Il Mulino, 1976.
TIN, Louis-Georges. "L`invention de la culture hétérosexuelle". Paris: Autrement, 2008.
TRIBE, Laurence. 'Equal dignity: speaking its name',*Harvard Law Review*, vol. 129: 2015. Disponível em http://harvardlawreview.org/wp-content/uploads/2015/11/vol129_Tribe.pdf, acesso em 28/05/2018.
VALLE, Mariano Fernandez Valle, 'Despues Del 'matrimonio igualitario'', p. 179-204. In: "Matrimonio igualitário: perspectivas sociales, politicasy juridicas", org. Martin Aldao e Laura Clerico, Buenos Aires: Eudeba, 2010.
YOSHINO, Kenji. 'A new birth of freedom? *Obergefell vs. Hodges*, *Harvard Law Review*, vol. 129: 2015, Disponível em http://harvardlawreview.org/wp-content/uploads/2015/11/vol129_Tribe.pdf, acesso em 28/05/2018.
WINTEMUTE, Robert. "Sexual Orientation and Gender Identity discrimination: the case Law of the European Court of Human Rights and the Court of Justice of the European Union, disponível em https://www.ilga-europe.org/sites/default/files/Attachments/case_law_document_rw_2017-08-01.pdf, acesso em 28/5/2018.
ZAMBRANO, Elizabeth. 'Parentalidades impensáveis': pais/mães homossexuais, travestis e transexuais', "Horizontes Antropológicos", 12(26), 123-147, 2006.

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA