

Abaixo a família monogâmica!

Sergio Lessa

Em tempos em que covardia passa por sabedoria, em que
rendição se pretende realismo político, algumas bravas
lutadoras mostraram como se enfrenta o capital no
enclave da Aracruz no Rio Grande do Sul. A elas este
livro é dedicado.

Sumário

Introdução

Parte I – A origem da família monogâmica

Capítulo I O trabalho, a sociedade primitiva e a família comunal

1. Uma sociedade muito diferente da nossa

Capítulo II A revolução neolítica e a sociedade de classes

1. A propriedade privada, o Estado e o trabalho alienado
2. A origem da monogamia

Capítulo III O masculino e o feminino

1. Ser homem *versus* ser mulher
2. Esposas, prostitutas e maridos

Parte II – A crise da família monogâmica

Capítulo IV O desenvolvimento da humanidade

1. A totalidade social e os indivíduos: o individualismo progressista

Capítulo V O amor individual sexuado

1. Engels e o amor: Heloísa e Julieta
2. O amor na sociedade burguesa

Capítulo VI A crise da sociedade de classes: o trágico cenário do amor

1. a abundância e as classes sociais
2. Individualização e crise estrutural do capital: indivíduo guardião de mercadorias

Capítulo VII – A forma burguesa da família monogâmica

1. A crise contemporânea e a família monogâmica
2. As virtudes e limites do feminismo
3. Mézáros: a questão da mulher e os limites absolutos do capital
4. monogamia sem família monogâmica?

Conclusão

Bibliografia

Introdução – Os comunistas e a família monogâmica

Os comunistas são, desde o século 19, acusados de serem contra a propriedade privada, o Estado, a religião – e a "família". Nós, comunistas, somos de fato a favor de uma sociedade sem classes, sem Estado, sem propriedade privada. Uma sociedade na qual a abundância torne desnecessárias as religiões, – esse consolo ideológico que transforma a miséria terrena em paraíso espiritual. E, o que agora nos interessa, somos também contra a família monogâmica. Sobre este último ponto criou-se uma enorme confusão que é preciso que comece a ser desfeita: esta a razão deste pequeno livro.

Muitas coisas na vida nós tomamos como seguras e garantidas, como se fossem tão inevitáveis quanto a chuva cair das nuvens e o sol nascer a leste. Após milhares de anos de história, nos parece impossível uma sociedade sem Estado, que se auto regule sem qualquer órgão de poder. Civilização e a ordem imposta pelo Estado não raramente são tratados como sinônimos. Uma vida na qual apenas tenhamos que trabalhar poucas horas por mês – algo já possível com o atual desenvolvimento das forças produtivas – nos parece algo tão irreal quanto seres humanos dotados de asas. Que nossas necessidades possam ser satisfeitas sem precisarmos de dinheiro, é alguma coisa que não tem lugar em nossa imaginação após tantos e tantos séculos de comércio. Do mesmo modo, parece uma loucura completa a possibilidade de que homens e mulheres possam criar, educar filhos e possam se amar fora de uma unidade familiar apartada da sociedade e composta por um pai, uma mãe e os filhos.

E, todavia, também é um lugar comum que as famílias que conhecemos e nas quais vivemos e fomos educados são, para dizer o mínimo, problemáticas. Casamento é quase sinônimo de conflitos, dores, sofrimentos dos mais variados tipos. Frustrações, tristeza e melancolia são elementos que estão presentes em todas as famílias, em algum grau e em alguma medida – por vezes de modo muito forte. Nossos jovens, quando vão constituir família, o fazem com frequência na esperança de que com eles a história será diferente da dos seus pais e familiares mais próximos. São raros os casamentos que perduram, a maioria termina em quase sempre doloridos, complicados, sofridos, processos de separação, para os adultos e para os filhos.

As alternativas que se nos oferece a vida são todas, também, insatisfatórias. Pessoas que optam por relacionamentos mais superficiais, passageiros, e que preferem não constituir família – ou mesmo aqueles que decidem constituir família sem passar pelo cerimonial do casamento e seus atributos legais – enfrentam problemas muito parecidos. A infelicidade e a insatisfação de carências não atendidas ao longo de toda uma vida vão deixando suas marcas nas personalidades de todos

nós. Mesmo nas alternativas o outro, além de amado(a), também cumpre a função social de limite ao desenvolvimento do companheiro(a) – e há profundas razões históricas para que isso seja assim.

Com o nosso padrão familiar ocorre o mesmo que com nossa forma de vida social. É cada vez mais insatisfatório e, por outro lado, não somos capazes, enquanto indivíduos e enquanto humanidade, de encontrarmos as alternativas que nos possibilitem uma vida mais feliz. Toda vez que, na história, a humanidade viveu um impasse ao qual não tinha ainda encontrado alternativa, fortalece-se a busca pessoal, quase sempre desesperada, por vezes mágica ou mística, de alternativas rigorosamente individualistas. O sucesso dos livros de autoajuda é um bom exemplo desse fenômeno. Quando se trata de nossos amores e desamores, algo muito semelhante ocorre: avaliamos que os problemas do nosso casamento não se repetirão no próximo relacionamento. Ou, então, achamos que são tão únicos que não se repetirão com os outros casais.

Infelizmente, as coisas são mais complexas. Infelizmente porque, fossem de fato problemas singulares e que ocorrem apenas conosco, poderiam ser solucionados por uma nossa nova postura, por novas opções pessoais. As soluções seriam muito mais simples e rápidas. E, contudo, a incrível generalização do sofrimento individual oriundo das atuais relações familiares indica exatamente o oposto: o problema, muito mais que pessoal e singular, diz respeito ao que todas as famílias, ao que todos os nossos amores, desamores, encontros e desencontros têm em comum. Nossa infelicidade coletiva, nessa esfera, tem também raízes coletivas, gerais, universais. São raízes, causas, que se articulam com toda a história da humanidade, desde sua origem até nossos dias. São problemas que requerem soluções complexas e radicais: complexas, porque se referem à totalidade do modo pelo qual organizamos a nossa sociedade; radicais, porque não aceitam soluções parciais ou efêmeras.

Se os revolucionários do século 19, Marx e Engels sobretudo – e se, na esteira deles, Lukács, Mészáros e Lecoq – estiverem certos, há hoje uma profunda contradição entre a nossa forma de organização da vida familiar, a família monogâmica, e as nossas necessidades e possibilidades de desenvolvimento mais autênticas dos indivíduos também do ponto de vista afetivo. É nesta contradição que lançariam suas raízes os nossos males, desamores, tristezas e sofrimentos comuns das nossas vidas familiares.

Discutir a família é sempre uma questão muito difícil. Em primeiro lugar, porque não é algo fácil tomar consciência de que o que somos enquanto maridos e esposas, enquanto pais, mães, filhos e filhas não são as únicas alternativas abertas para a humanidade. É afetivamente complicado se dar conta de que o que hoje somos como homens e mulheres, pais e filhos, está tão permeado pelas relações sociais predominantes que terminamos sendo algo muito diferentes do que gostaríamos de ser. Não é fácil compreender como, em que extensão, profundidade e intensidade, as alienações que

brotam da propriedade privada atuam sobre nossos sentimentos e emoções mais íntimas, pessoais. Uma avaliação sensata dessa esfera necessariamente tem alguma influência na avaliação pessoal que fazemos de nossas famílias, de nossos papéis enquanto pais e mães, de nossos próprios pais e parentes. Parte, pelo menos, do que consideramos o mais querido e íntimo, o mais pessoal e próximo, será alterado ao compreendermos as raízes históricas desse nosso modo de viver. Nem sempre é algo fácil compreender que nossos amores e relações afetivas mais intensos e íntimos, são, também, determinados pelo desenvolvimento histórico. Que o que hoje somos enquanto membros de nossas famílias – é um fenômeno social – em tudo diferente da inevitabilidade natural de o sol nascer a leste ou a chuva cair das nuvens.

A ilusão de que nossa forma de organização da vida familiar é a única possível leva à uma concepção superficial e precária do que é a monogamia. Ela seria a obrigação moral de pessoas não traírem seus amados. E esta traição tem sempre o mesmo conteúdo: amar ou ter relações sexuais com outras pessoas. A monogamia se reduziria a um preceito a ser seguido na relação "honesta" entre duas pessoas que se amam. Duas pessoas que se amam, reza a moral, devem constituir um núcleo familiar (por isso, família "nuclear") separada da vida comunitária, comum. E a fidelidade mútua dos cônjuges, mas principalmente da mulher, é um elemento indispensável para a sobrevivência desse núcleo familiar.

Veremos que isso é apenas meia verdade. E a metade menos importante da verdade. Pois esta concepção tão comum sequer questiona por que nos organizamos em famílias nucleares. Não deixa espaço sequer para perguntarmos se, na história, já houve outra forma de organização da vida familiar. Como veremos, a monogamia é muito mais do que mero preceito moral da vida cotidiana – ela é, na verdade, um aspecto decisivo da organização da sociedade de classes.

Ainda segundo o moralismo predominante, se a família monogâmica é a única possível, então questionar a monogamia apenas pode significar duas coisas. Ou se é contra a "família" ou se é a favor do descompromisso afetivo – dos relacionamentos "abertos". É isso, quase sempre, o que se compreende por poligamia. Este, digamos, senso comum, é muito fortalecido porque coincide com as concepções mais conservadoras. Elas tendem a reduzir todas as propostas de superação da atual forma de organização familiar, em particular as críticas que se baseiam no pensamento de Marx e Engels, a um retorno à animalidade: apenas os impulsos biológicos, animais, deveriam reger nossa vida afetiva.

Como veremos, a poligamia é em sua essência muito parecida com a monogamia; ambas são apenas formas diferentes de organização da vida familiar ao redor do poder do marido. São apenas expressões diferentes do mesmo patriarcalismo. Por isso, a crítica dos comunistas à família

monogâmica é também a crítica da poligamia que ainda existe de modo residual (mórmons em Utah, nos EUA, haréns na Arábia Saudita, etc.)

Por outro lado, uma sociedade sem família não pode existir. O cuidado das crianças, a preparação dos alimentos, a moradia e a vestimenta, etc., sempre requer alguma forma de família: mas quem pode provar que a única forma de organização familiar é aquela da família burguesa que conhecemos?

O que os comunistas propõem é uma nova forma de organização da vida social, uma sociedade emancipada da exploração do homem pelo homem: a sociedade comunista. E, para que esta sociedade comunista seja possível, é imprescindível superar também a atual forma de família –, pois, como vemos, a monogamia é a expressão, na vida familiar, da exploração do homem pelo homem. Somos favoráveis a uma organização familiar que não seja ordenada pela propriedade privada. O que significa que somos favoráveis à liberdade mais completa para que as pessoas possam viver seus amores com a maior intensidade e a maior autenticidade. Superar o casamento monogâmico é decisivo para a constituição de uma sociedade que possibilite o desenvolvimento universal e pleno (Marx denominava de "desenvolvimento omnilateral" – isto é, por todos os lados) dos indivíduos. E, para que isso seja possível, é imprescindível superar a sociedade capitalista.

A superação do casamento monogâmico, pela qual lutam os comunistas, é a passagem para a mais livre e plena realização afetiva das pessoas – analogamente a como a superação da propriedade privada abrirá as portas a um desenvolvimento muito superior da sociedade. A organização familiar comunista será um meio para o desenvolvimento superior das pessoas. Os comunistas não propõem a poligamia do mesmo modo como não defendem a monogamia. Não defendemos o descompromisso afetivo e pessoal que caracteriza algumas propostas de "amor livre", assim como recusamos o moralismo monogâmico hoje predominante. Estamos propondo que as relações amorosas devam ser pautadas apenas e tão somente pelas decisões livres, emancipadas, das pessoas. Para isso, como veremos, é preciso superar a sociedade de classes com tudo o que ela implica: o Estado, a violência, a miséria, a exploração do homem pelo homem, as guerras, a propriedade privada, a destruição ecológica ... e o patriarcalismo.

Algo muito distinto do que os conservadores querem fazer crer que os comunistas propõem.

Alguns indispensáveis agradecimentos. A José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho, que nos chamaram a atenção para a distinção entre casamento e família monogâmicos. A Cristina Paniago e Artur Bispo, por suas observações. Cecília Toledo teve a paciência de ler todo o manuscrito e fazer sugestões muito interessantes, muitas das quais foram incorporadas no texto final: nosso muito obrigado. Ivo Tonet, verdadeiro coautor por tudo o que discutimos e as incontáveis sugestões

oferecidas. Por fim, aos militantes do MST, da Via Campesina e demais movimentos sociais que generosamente nos enviaram sugestões que em muito ajudaram a diminuir as debilidades e imprecisões da versão primeira.

Parte I - A origem da família monogâmica

Capítulo I – O trabalho, a sociedade primitiva e a família comunal

Os nossos antepassados biológicos sobreviveram à seleção natural graças ao desenvolvimento do gregarismo. Viver em bandos potencializa a força individual e aumenta a capacidade de adaptação às novas situações. Por isso, mesmo antes de serem humanos, os *Homo sapiens* viviam em pequenos bandos. E foi no interior desta vida gregária que surgiu um novo modo de tirar da natureza o necessário à vida: o trabalho.¹

O que o trabalho tem de tão especial é que antes de transformar a natureza, antecipamos em nossa consciência o que será feito. Com isso, ao agirmos sobre o mundo, produzimos não apenas novos objetos, mas também novos conhecimentos e habilidades; “ao atuar (...) sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele [o ser humano] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (Marx, 1983:149) Com o trabalho, os indivíduos se transformam, as sociedades evoluem.

O trabalho marca a gênese do ser social, do mundo dos homens². Agora, ao lado da história da natureza inorgânica (a evolução do universo) e da história das plantas e dos animais, temos também a história das sociedades, isto é, a história de como os seres humanos se organizam ao longo do tempo para retirar da natureza o que precisam. A história humana não é a evolução biológica do *Homo sapiens* -- é a história de como as relações sociais se desenvolveram para, com um esforço cada vez menor, transformar a natureza no que se necessita. Esse desenvolvimento é, articuladamente, o desenvolvimento dos indivíduos e das sociedades. Como não há sociedade sem indivíduos, nem indivíduos fora de sociedades, também não há desenvolvimento social que não interfira no desenvolvimento dos indivíduos. E, analogamente, não há desenvolvimento dos

¹ Ao que tudo indica, um processo semelhante teria ocorrido também com os descendentes biológicos do *Homo erectus* na Ilha das Flores, com o *Homo floresiensis*. Mas isso não é, ainda, um consenso entre os cientistas (Wong, 2005).

² Para uma introdução ao estudo do trabalho e suas consequências para a história, cf. Lessa, S. e Tonet, I. *Introdução à filosofia de Marx* (Expressão Popular, 2007). Um estudo mais aprofundado com base em G. Lukács pode ser encontrado em Lessa, S. *O mundo dos homens*. (Boitempo, 2002). Os clássicos do marxismo produziram textos fundamentais: de Marx, *Manuscritos de 1844* (1993) e o Volume I de *O Capital* (em especial os capítulos V e XIV, mas não apenas). De Marx e Engels, *A ideologia alemã* (2009). Engels redigiu *A origem da família, do Estado e da propriedade privada* (1979) que continua sendo o seu texto mais importante. De Lukács, os escritos essenciais estão em sua *Para uma ontologia do ser social* (1976-1981), muito especialmente os capítulos dedicados a Hegel, Marx, e os capítulos "O trabalho" e "A Reprodução".

indivíduos que não tenha algum impacto sobre o desenvolvimento social.

As primeiras sociedades eram muito semelhantes na forma à vida gregária dos nossos antepassados: bandos de alguns poucos indivíduos que viviam da coleta e da caça eventual de pequenos animais. A coleta, que era o trabalho daquela época, vai aos poucos se desenvolvendo. Os bandos vão conhecendo melhor a natureza e percebem, por exemplo, que quando chove muito em uma época do ano vai haver peixe em tal local em um determinado mês, não vai dar frutas em tal vale, as abelhas vão produzir mais mel em tal lugar, e assim sucessivamente. De geração a geração, um melhor conhecimento da natureza e relações sociais novas (como, por exemplo, as histórias que os mais velhos contavam aos jovens para ensiná-los como produzir, as pinturas e esculturas que perpetuaram os grandes eventos da vida coletiva, o desenvolvimento da linguagem e das festas, etc.) foram melhorando a coleta. Aos poucos os homens se afastavam de seu ponto de partida original: Marx chamou esse processo de "afastamento das barreiras naturais"³. A produção vai se tornando cada vez mais eficiente, aumenta a produção de alimentos, o bando pode se tornar um pouco maior e uma primitiva distribuição de tarefas vai surgindo – os humanos estão conhecendo um desenvolvimento social, isto é, uma evolução que não é fundada pelo desenvolvimento biológico. Os eventos da natureza jogarão um papel cada vez menor na nossa história: a humanidade está em marcha, mesmo que se trate, ainda, de seus primeiros passos.

Em que pese esta evolução, o fato de viverem da coleta impunha aos humanos intensas restrições. Eram forçados ao nomadismo, pois a coleta esgotava mais rapidamente do que a capacidade da natureza em repôr os recursos consumidos; tinham que viver em sociedades formadas por poucos indivíduos, pois não havia alimento suficiente para muitos. Como se locomoviam quase cotidianamente, não podiam carregar seus instrumentos de trabalho. Por isso as ferramentas tinham que ser primitivas, fáceis de serem fabricadas: as ferramentas de pedra lascada.

Em tal situação, a disputa com os outros animais pelos alimentos, abrigos, água, etc. fazia com que a cooperação fosse a condição indispensável para a sobrevivência de todos e de cada um. A vida ou era comunitária ou não seria possível. Não havia outra forma de sobreviver. Sozinho, ou lutando todos contra todos como ocorre hoje, a sobrevivência seria impossível. Por isso as formas de vida comunitária predominavam independente de qual sociedade primitiva estejamos falando: nas tribos africanas, na Austrália, na Ásia ou nas Américas, em todas as sociedades primitivas a colaboração e a união dos esforços eram a chave para a sobrevivência. A vida em comum, comunitária, foi predominante durante todo o período primitivo. Se um indivíduo era mais capaz do que outro para

³ Afastamento – e não desaparecimento ou eliminação – das barreiras naturais porque o aumento das capacidades humanas diminui correspondentemente nossa dependência para com a natureza sem, contudo, eliminar o fato de que sem a reprodução biológica, natural, não há sociedade humana possível.

encontrar alimentos, todos comeriam mais; se outro era melhor para encontrar a rota ideal para a migração daquele dia, todos andariam menos; se, ainda, uma pessoa era excepcionalmente capaz de descobrir ninhos de passarinhos, melhor pois todos comeriam mais ovos, e assim sucessivamente.

Isso não significa que não houvesse violência. A luta pelos recursos escassos incluía também a violência. Um indivíduo mais forte tendia a se alimentar melhor que outro mais fraco, etc. Todavia, mesmo o mais forte dependia da comunidade para sobreviver e, por isso, a violência daquela época tinha características diferentes da guerra que hoje conhecemos. Era uma violência de indivíduo contra indivíduo (não de classe contra classe) e tinha limites muito fortes que se relacionavam ao fato de que a sobrevivência de cada um, mesmo do mais forte, dependia da sobrevivência da comunidade.

Nas sociedades que viviam da coleta, a taxa de fertilidade (a quantidade de bebês em relação ao total de pessoas) dependia diretamente da quantidade de mulheres capazes de procriar. E como apenas era possível criar um determinado número bastante pequeno de bebês por ano, era preciso regular da melhor forma possível a quantidade de mulheres adultas, de homens adultos e, portanto, de crianças e bebês de cada um dos sexos. Se fosse necessário aumentar a proporção de homens, os bebês femininos eram abandonados, e vice-versa. E, também, como a morte de um homem adulto não alterava a quantidade de bebês que o bando poderia ter, a vida das mulheres era mais protegida e na divisão das tarefas não cabia a elas, na maior parte dos casos, as mais perigosas.

A criação das crianças não podia ficar na dependência de um pai ou de uma mãe, como é hoje: a morte de um adulto seria ainda pior para a comunidade se o esforço já dedicado à criação de algumas crianças fosse também perdido. Por isso a tarefa de criar os filhos era uma tarefa tão coletiva como qualquer outra: os pais eram todos os homens da tribo, os primos e primas eram todas as crianças que não eram irmãos e irmãs, e apenas as mães eram individualizadas pelo nascimento. Mesmo neste caso, a morte de uma mulher não deixava uma criança órfã; ela, não raramente, passava a ser filho ou filha de uma irmã da falecida ou algo semelhante. Nenhuma criança era abandonada pelo fato de ter falecido sua mãe.⁴

Tal como a vida de cada indivíduo estava intimamente associada à sobrevivência de todos, a vida de cada criança era protegida por todos: não havia nada semelhante à figura da mãe e do pai que hoje conhecemos. Nem as tarefas de criação dos filhos, preparação dos alimentos, etc., eram

⁴ Dos estudos contemporâneos sobre as formas de vida comunitária do modo de produção primitivo, o conjunto mais impressionante que temos notícia é a obra de Leonor Leacock. Antropóloga estadunidense, falecida na década de 1980, Leacock lançou mão das descobertas mais recentes da antropologia e da arqueologia para desmascarar o conteúdo ideológico conservador de muitas das teorias contemporâneas. Suas polêmicas com as principais correntes da antropologia, da arqueologia e da, com perdão da expressão, sociologia de “gêneros”, é rica para compreendermos a gênese e os limites da família monogâmica. A Editora Expressão Popular publicará em breve sua principal obra, *Miths of Male Dominance* (Mitos da dominação masculina), já em tradução.

femininas ou masculinas; eram atividades coletivas que envolviam pessoas de ambos os sexos e de todas as idades, muitas poucas tarefas eram atividades divididas segundo o sexo e, quando o eram, era frequente caber aos homens atividades que hoje são tidas por femininas. E, além disso, a divisão das tarefas não implicava em uma hierarquia de poder nem cancelava a autonomia de cada pessoa. Pelo contrário, o exercício da autonomia *pressupunha* a divisão de tarefas – e esta pressupunha a autonomia de cada indivíduo para executá-las. (Leacock. 1981:21)

As relações sexuais e afetivas, eram, como veremos, muito menos humanamente desenvolvidas do que as de hoje – e, todavia, eram consensuais e livres. Nenhuma instituição semelhante ao Estado ou ao Direito regulava ou impunha limites a tais relações que não fossem as obrigações de todos para com a sobrevivência da comunidade. A proibição de relações sexuais entre parentes era um desses casos.

1. Uma sociedade muito diferente da nossa

Estamos, claro está, tratando de uma sociedade muito diferente da nossa: nela predominava a colaboração e não a concorrência. Mas isso não acontecia porque os selvagens eram bons e, nós, os civilizados, somos maus; nem porque os indivíduos primitivos eram moralmente mais elevados e faziam escolhas mais solidárias que hoje.

Explorar outro indivíduo significa que o explorador deve dedicar seu tempo a vigiar e a controlar a quem explora. Se a produtividade é baixa, ao final do dia o tempo que o explorador gastou para controlar a quem explora rende tão pouco, que ele irá comer menos do que se procurasse sua comida pessoalmente. A baixíssima produtividade do trabalho nas sociedades primitivas fazia da exploração do homem pelo homem uma impossibilidade histórica. Por causa disso, as sociedades primitivas não conheciam nem as classes sociais, nem o Estado, nem a política (o exercício do poder que brota da propriedade privada), nem o Direito, nem o dinheiro, etc.

Eram sociedades que também desconheciam a divisão social do trabalho – a distribuição de tarefas entre as pessoas não correspondia a uma divisão do poder, não tinha por pressuposto nem a exploração do homem pelo homem, nem qualquer hierarquia fundada pela propriedade privada. Algumas tarefas ainda eram divididas segundo fatores biológicos, naturais e muito pouco sociais, como a idade das pessoas, a força física, o sexo, etc. Não havia comércio e as trocas tinham um valor ideológico (solidificar laços de amizade, etc.) muito mais que econômico. Na execução das tarefas de cada um, exerce-se a mais completa autonomia, a ninguém cabe o controle ou a vigilância sobre as pessoas. Repetimos: "*a total interdependência era inseparável de uma real autonomia*". (Leacock, 1981:21)

Eram sociedades sem classe, sem exploração do homem pelo homem, na qual a cooperação era a forma básica das relações sociais. Sociedades nas quais a "relação direta entre produção e consumo era intimamente articulada com a dispersão da autoridade." (Leacock, 1981:139). Uma sociedade em que as pessoas não recebiam salários, não eram punidas se não trabalhassem, na qual não havia o poder que fazia de alguns indivíduos presidentes, governadores, patrões, delegados, torturadores, padres, juizes, professores – e, de outros indivíduos, cidadãos, empregados, prisioneiros, torturados, fiéis, réus, alunos, etc. – eram sociedades sem dinheiro, nas quais as pessoas não viviam para se enriquecer! E foi esta sociedade que lançou a humanidade em um processo de desenvolvimento que nos conduziu até ao presente. A humanidade pôde se desenvolver – como a história o demonstra -- sem as relações de concorrência que, hoje, transformaram a todos nós em lobos de nós próprios. A cooperação, e não a concorrência, já foi a forma básica da vida social: e nem por isso o desenvolvimento das forças produtivas deixou de acontecer. Como a palavra Engels, comentando a vida entre os iroqueses:

Admirável essa constituição da gens, com toda a sua ingênua simplicidade! Sem soldados, policiais, nobreza, reis, governadores, prefeitos ou juizes, sem cárceres ou processos, tudo caminha com regularidade. Todas as querelas, todos os conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela gens ou pela tribo, ou ainda pelas gens entre si. Só como último recurso – raras vezes empregado – aparece a vingança, da qual a nossa pena de morte é apenas uma forma civilizada, com as vantagens e os inconvenientes da civilização. Apesar de haver muito mais questões em comum do que no presente – a economia doméstica é feita em comum por uma série de famílias e de modo comunista; a terra é propriedade da tribo e os lares só dispõem, e temporariamente, de pequenas hortas – ainda assim, não é necessária nem sequer uma parte mínima da nossa vasta e complicada máquina administrativa. São os próprios interessados que resolvem as questões; e, na maioria dos casos, costumes seculares já tudo regulam. Não pode haver pobres nem necessitados: a família comunista e a gens têm consciência das suas obrigações para com os anciãos, os enfermos e os inválidos de guerra. Todos são iguais e livres, inclusive as mulheres. Ainda não há lugar para escravos e, como regra geral, não se subjugam tribos estrangeiras. Quando os iroqueses venceram, em 1651, os érios e as “nações neutras”, propuseram-lhes que entrassem na confederação com iguais direitos; somente depois de terem os vencidos recusado a proposta é que foram expulsos de seu território. Que homens e que mulheres produziu semelhante sociedade é o que podemos ver na admiração de todos os brancos que lidaram com índios não degenerados, diante da dignidade pessoal, da retidão, da energia de caráter e da intrepidez desses bárbaros. (citar)

Capítulo II – A revolução neolítica e a sociedade de classes

Tal como não foi uma escolha moral dos indivíduos que fez com que a sociedade primitiva fosse marcada pela cooperação, também não foi qualquer escolha pessoal ou moral que levou a

humanidade para os modos de produção fundados na exploração do homem pelo homem. Da mesma forma como o trabalho fundou o modo de produção primitivo, também será um novo modo de intercâmbio orgânico com a natureza, o trabalho alienado (o trabalho explorado), que fundará a sociedade de classes. O trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens: a coleta fundou a sociedade primitiva e o trabalho explorado (alienado) fundou as sociedades de classe. Por isso a gênese do trabalho explorado é, também, a gênese das classes sociais.

O desenvolvimento de qualquer sociedade se expressa, de modo condensado, na cada vez maior capacidade em tirar da natureza os seus meios de produção e de subsistência. O mesmo se deu com a sociedade primitiva. Com o passar do tempo, a transformação da natureza foi transformando a própria natureza social dos homens (Marx, 1983:149), até que, há aproximadamente 10 mil anos atrás, o trabalho passou por uma transformação qualitativa (no dizer de Lukács, conheceu um salto ontológico). Descobriu-se a semente e, com ela, a agricultura e a pecuária. Pela primeira vez os indivíduos que trabalham produzem mais do que necessitam para sobreviver. A capacidade de trabalho das pessoas se desenvolveu a tal ponto que elas não mais precisam trabalhar todo o tempo. Está, agora, "sobrando" capacidade de trabalho: isto é o trabalho excedente.

O trabalho excedente não existia na sociedade primitiva, é algo inteiramente novo; o modo de produção primitivo não conheceu nada sequer parecido. Se, nas sociedades primitivas, o tempo gasto com a vigilância e o controle dos trabalhadores resultava em menos do que o indivíduo produziria diretamente, agora a atividade de controle e vigilância necessárias para realizar a exploração das pessoas resulta em uma riqueza maior do que aquela que seria obtida diretamente pelo trabalho do indivíduo.

Todavia, se o trabalho excedente torna possível o surgimento da exploração do homem pelo homem, não faz da exploração algo historicamente necessário.⁵

Sua necessidade decorre da carência, isto é, da situação histórica na qual a produção não é suficiente para atender as necessidades de todos os indivíduos. Ou seja, o indivíduo que trabalhava produzia mais do que ele, individualmente, precisava; mas, como uma parte da sociedade não produz (crianças, grávidas, velhos, doentes, etc.), esse "a mais" não era ainda o suficiente para atender a todos os indivíduos e a todas as necessidades. Ao lado do trabalho excedente, portanto, as sociedades daquela época conheciam também a carência: se todo o produzido fosse igualmente distribuído, distribuir-se-ia a carência, pois não havia o suficiente para todos.

⁵ Algumas sociedades desenvolveram a agricultura e a pecuária mas mantiveram o caráter igualitário da divisão das riquezas. Tais sociedades foram sendo, com o tempo, destruídas pelas sociedades de classe. Um exemplo muito citado é a da tribo !Kung, que a partir do desenvolvimento das forças produtivas, ao invés do aumento da produção promoveu o aumento do tempo livre, de lazer. (Leakey:1988)

É a articulação entre o trabalho excedente e a carência que funda a necessidade histórica da exploração do homem pelo homem. Uma sociedade de classes é aquela em que uma parte da sociedade, a classe dominante, explora a outra e majoritária parte da sociedade. Como a classe dominante concentra uma riqueza que não consegue inteiramente consumir, sobra para investir no desenvolvimento dos seus negócios. E desenvolver os negócios significa também a construção de portos, de estradas, a concentração de trabalhadores, o desenvolvimento de novas tecnologias, etc. Temos, assim, um desenvolvimento mais acelerado das forças produtivas do que nas sociedades primitivas.

A exploração do homem pelo homem possibilitou o desenvolvimento mais acelerado das forças produtivas. Por causa disso, ao uma sociedade de classes entrar em contato com uma sociedade primitiva, igualitária, a tendência é a primeira conquistar e destruir a segunda, fazendo das ruínas da sociedade igualitária fonte de lucro para a classe dominante (pensemos na conquista dos "bárbaros" pelos romanos). Esse processo de destruição do modo de produção primitivo pelas sociedades de classe está, hoje, em seus estágios finais: as derradeiras sociedades primitivas do planeta, na Amazônia e no Ártico, estão sendo destruídas pelo capitalismo.

A articulação entre o trabalho excedente e a carência não apenas tornou possível, mas também tornou historicamente necessária, exploração do homem pelo homem: a sociedade de classes desenvolve suas forças produtivas muito mais rapidamente que as primitivas e tende a substituí-las ao longo da história. Essa situação apenas será alterada na passagem do século 18 ao 19, com a Revolução Industrial, quando a carência foi substituída pela abundância, como veremos no Capítulo VI. Até lá, as classes sociais permaneceram uma necessidade para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas. E, até lá, a família monogâmica também será uma insuperável necessidade histórica.

1. A propriedade privada, o Estado e o trabalho alienado

O surgimento da propriedade privada não é a gênese de uma "coisa", mas de uma nova relação social, de uma nova forma de os homens organizarem a vida coletiva. A propriedade privada é fundada por uma nova forma de trabalho, o trabalho alienado (explorado): a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência será realizada, agora, por meio da exploração do homem pelo homem.

Foram vários os processos de transição das sociedades primitivas às sociedades de classe. A transição não foi a mesma no norte e no centro da Europa, na Ásia houve diferenças importantes

entre a Índia e a China, entre o Japão e o Sudeste Asiático. Na África também não foi o mesmo em todo o continente; e mais perto de nós, entre os maias, astecas e incas há distinções significativas. Com todas as diferenças e descompassos, um conjunto de elementos esteve sempre presente: trata-se, em todos os lugares, da passagem do modo de produção primitivo aos modos de produção fundados na exploração do homem pelo homem. É esse conjunto de elementos comuns que nos interessa.

O primeiro desses elementos é a transformação da relação dos indivíduos com o trabalho. Alguns indivíduos, a minoria da sociedade, passam a exercer as atividades de controle e de vigilância sobre aqueles que transformam a natureza nos meios de produção e de subsistência. Essa vigilância e controle são fundamentais para a exploração do trabalho. O conteúdo desse controle e dessa vigilância é historicamente preciso: só a violência é capaz de fazer com que um indivíduo entregue o produto do seu trabalho para a classe dominante.

De um modo essencialmente distinto do passado, a violência (e não a cooperação) é decisiva para a reprodução das sociedades de classe. Os indivíduos da classe dominante já não mais trabalham (não transformam a natureza), realizam o "trabalho intelectual", isto é, a atividade de controle e de organização da aplicação da violência.⁶

Os escravos, servos e proletários serão os que – forçados pela violência da classe dominante -- transformarão a natureza produzindo o "conteúdo material da riqueza social" (Marx, 1983:46). Tal riqueza, por sua vez, será utilizada para explorar a esses mesmos trabalhadores. O poder da classe dominante é a riqueza produzida pelos trabalhadores e que deles é expropriada pela violência: tal riqueza alienada dos trabalhadores é a propriedade privada. E o trabalho que produz a propriedade privada – e não o que é necessário para atender às necessidades humanas – é o trabalho alienado.

⁶ Estamos, agora, entrando em contato com uma dificuldade que é muito comum para aqueles que se iniciam no estudo de Marx e Engels. O trabalho, para os dois pensadores, é sempre o intercâmbio material do homem com a natureza, por isso, é sempre manual. É a categoria fundante da história dos homens. Todavia, ambos os pensadores empregam expressões como trabalho intelectual, trabalho abstrato, trabalho produtivo e improdutivo e, nestas expressões, a palavra trabalho comparece com um conteúdo distinto: não é mais, necessariamente, a transformação da natureza. Assim, por exemplo, o trabalho intelectual, a atividade de controle da classe dominante sobre os trabalhadores, não é nem pode ser a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência, pois esta é a função social da classe explorada. Outro exemplo: o trabalho abstrato é o trabalho assalariado, que pode ou não transformar a natureza nos meios de produção e de subsistência.

Esse emprego diferenciado da palavra trabalho por Marx e Engels por vezes gera confusões, mas elas são facilmente superadas se nos dermos conta do processo de elaboração teórica desses pensadores: se apoderaram criticamente da ciência de seu tempo e, ao o fazerem, incorporaram com novos conteúdos as categorias então empregadas pela economia política, pela historiografia, etc., de então. Eles se apoderaram das categorias da melhor ciência burguesa e as transformaram ao conferir às mesmas novos conteúdos, ao desvelar as reais funções sociais que exercem na reprodução da sociedade. Por isso, nas expressões trabalho intelectual, trabalho abstrato (produtivo e improdutivo), etc., é preciso ter em mente que eles não se referem sempre ao intercâmbio material com a natureza. Tratamos disso, com mais vagar, em Lessa, 2007 e 2007a e também em Lessa, 2002.

A propriedade privada é, assim, a terra e os escravos do senhor romano, o feudo do senhor feudal, o capital do burguês. Mas não porque essas "coisas" tenham em si mesmas qualquer poder especial. Elas são expressões da relação de exploração e apenas no interior das relações de exploração essas "coisas" possuem o poder de oprimir as pessoas. Por isso, propriedade privada, as classes sociais e a violência cotidiana são, no dizer de Marx "determinações reflexivas": uma não existe sem as outras, são elementos de uma mesma totalidade: a sociedade de classes.

Repetimos: a passagem da sociedade primitiva à sociedade de classes ocorreu de muitas e variadas formas. Sem desconsiderar essas diferenças – que são importantíssimas para a análise de cada modo de produção, de cada sociedade, etc. -- todas as sociedades de classe se distinguem essencialmente das primitivas porque são fundadas por uma nova modalidade de trabalho, o trabalho explorado, alienado. O trabalho alienado (explorado) é aquele que tem por finalidade a produção da propriedade privada. E, para isso, é preciso a organização e a aplicação da violência pela classe dominante sobre os trabalhadores, é preciso a distinção entre o trabalho intelectual e o trabalho manual: em poucas palavras, é imprescindível a gênese das classes sociais.

O instrumento especial criado pela classe dominante para organizar e aplicar cotidianamente a violência é o Estado. Este novo complexo social, que nem em germe existia nas sociedades primitivas, é composto pelo Direito (as leis escritas, os juízes, magistrados, torturadores, prisões, etc.), pelas forças armadas (exército, polícia, vigilantes, milícias, etc., a parcela da sociedade que tem legitimidade para usar a violência em nome do Estado, isto é, das classes dominantes) e pela burocracia. Os indivíduos que são empregados nesse novo complexo social são assalariados pela classe dominante e têm a função social de auxiliar na organização e aplicação da violência sem a qual a vigilância e o controle dos trabalhadores não seria possível. Sem esse conjunto de assalariados o trabalho alienado não poderia existir. Entre a classe dominante, e os que produzem o "conteúdo material da riqueza", (Marx, 1981:46) ao transformarem a natureza, sempre encontraremos um corpo de assalariados que funciona como auxiliar da classe dominante na exploração dos trabalhadores.

Em resumo: propriedade privada, classes sociais, exploração do homem pelo homem e Estado são imprescindíveis para a nova forma de organização da vida social que é a sociedade de classes.

Podemos, agora, retornar ao nosso tema: a família monogâmica.

2. A origem da família monogâmica

A origem da família monogâmica se localiza na transição para a sociedade de classes. Para que a resistência contra a exploração seja controlável, é fundamental que os escravos, servos,

proletários, etc., busquem as suas sobrevivências de modo individual, não coletivo. Era, para isso, necessária a destruição dos laços primitivos que faziam da sobrevivência de cada indivíduo a condição necessária para a sobrevivência de toda a comunidade.

Ao mesmo tempo, os membros da classe dominante perseguem as suas sobrevivências com o individualismo que caracteriza a propriedade privada; e, mesmo quando articulam ações conjuntas para a defesa de seus interesses de classe, cada um almeja apenas seu enriquecimento pessoal. Ninguém quer pagar os custos da alimentação, da educação, da criação, dos filhos dos outros. Por isso, quando a exploração do homem pelo homem, se instaura e a concorrência passa a predominar na vida social, não mais é possível que a criação e educação das crianças, que a preparação dos alimentos e da moradia, etc., permaneçam como atividades coletivas. Terão que ser, agora, atividades privadas, que se destacam da vida social (tal como, o indivíduo, agora, também passa a ter uma vida privada que se destaca de sua vida coletiva). É assim que a família se descola do coletivo e se constitui em núcleo privado: essa nova forma de organização de família, repetimos, é a família monogâmica ou família nuclear.

Sem exceções, em todas as sociedades fundadas em uma das modalidades de trabalho alienado (a sociedade escravista, feudal, capitalista ou asiática), isto é, em todas as sociedades de classe, a exploração do homem pelo homem impôs a família monogâmica como substituta da antiga família comunal. E, em todas elas, novamente sem qualquer exceção, essa alteração se deu pela conversão de coletivas a privadas das tarefas mais imediatamente relacionadas com a reprodução biológica.

Ao tratarmos da passagem da sociedade primitiva à sociedade de classes, logo acima, mencionamos que houve muitas diferenças históricas, dependendo do lugar e da época. O mesmo ocorre com a constituição da família monogâmica a partir dos escombros das sociedades primitivas. Na Ásia, entre a China, o Japão e a Índia há peculiaridades importantes; entre a África e a Europa há enormes descompassos e desigualdades – mesmo entre Atenas e Esparta, na Grécia Clássica, há importantes diferenças. Não é nosso objetivo, agora, discutir essas diferenças; apenas nos interessa o que, em todos esses distintos processos, encontramos em comum: as articulações históricas mais universais que estão presentes na gênese e no desenvolvimento da família monogâmica.

O primeiro traço comum a todos esses processos é o fato de que a destruição das sociedades primitivas e a imposição da exploração do homem pelo homem apenas pôde ocorrer pela aplicação da violência. É nesse momento histórico que a guerra surge como um complexo social que fará parte da humanidade até os nossos dias. Como será da guerra que virão os escravos e já que a guerra é uma atividade predominantemente masculina⁷, a riqueza que será expropriada dos trabalhadores

⁷ Já vimos a razão desse fato: como nas sociedades primitivas a quantidade de bebês que uma tribo podia ter dependia diretamente da quantidade de mulheres, a preservação da vida delas era muito mais importante do que a dos homens. Assim, na divisão das tarefas, as mais perigosas tenderão a ficar sob responsabilidade

será, então, convertida em propriedade privada dos indivíduos masculinos da classe dominante. Caberá, então, aos homens da classe dominante as atividades fundamentais para a reprodução da sociedade⁸, acima de tudo a exploração do trabalhador. A economia, o Direito, a política, a religião, a guerra, o comércio, as artes, a filosofia, a ciência, a exploração e conquista de novos territórios, etc., surgem já como atividades masculinas. A vida dos indivíduos masculinos está, na nova sociedade, diretamente articulada aos destinos coletivos; todas as "grandes questões sociais", tudo que diz respeito ao destino da classe, à história do período, estará a cargo dos indivíduos masculinos; serão, agora, tarefas que cabem "aos homens". As questões que dizem respeito à totalidade da sociedade, ao destino comum, etc., serão masculinas, -- as mulheres estarão delas excluídas. Isto, por um lado.

Por outro lado, sem a reprodução biológica dos indivíduos nenhuma sociedade poderia existir. E, como já vimos, nas sociedades de classe, é impossível que a criação das crianças, a preparação dos alimentos, da moradia, etc., continuem como atividades coletivas. Nenhum senhor de escravo, senhor feudal ou burguês criará ou pagará a alimentação dos filhos de seus concorrentes – do mesmo modo que não cuidam dos filhos dos trabalhadores que exploram. Como tais atividades, ainda que fundamentais para a vida social, não geram propriedade privada, elas serão agora exercidas pelas mulheres enquanto parte da vida privada (isto é, não coletiva) de cada proprietário. Caberá aos homens "prover" suas mulheres; estas devem "servir" aos seus senhores. A antiga relação consensual e igualitária é substituída por uma relação de poder. Aos indivíduos masculinos cabe o poder da propriedade privada, serão eles os maridos. Às mulheres cabem as atividades que não geram a riqueza privada: serão esposas ou prostitutas. " (...) o trabalho doméstico das mulheres perdia agora sua importância, comparado ao trabalho produtivo do homem; este trabalho passou a ser tudo, aquele, uma insignificante contribuição." (Engels, 1979:182)

Na família monogâmica, a relação entre os homens e as mulheres, entre os pais e os filhos, entre as irmãs e irmãos, entre as crianças de diferentes famílias são inteiramente distintas, qualitativamente distintas – ontologicamente distintas – das relações que encontramos nas sociedades igualitárias primitivas. Tal como nas sociedades primitivas não encontramos sequer um átomo do Estado, das classes sociais, da propriedade privada e do trabalho excedente, também não

masculina. Por isso, desde o início, a guerra foi uma atividade predominantemente masculina – ainda que não *apenas* masculina. Há relatos e lendas acerca da bravura e ferocidade das mulheres em combate, nessa época de transição.

⁸ O que não significa que sejam eles que exercem a categoria fundante de qualquer sociedade, isto é, o trabalho. Sem a atividade da classe dominante nenhuma sociedade de classes pode existir – isto, todavia, não cancela o fato igualmente inquestionável de que são os trabalhadores que, ao transformarem a natureza, produzem toda a riqueza social e, portanto, fundam a sociedade em questão. Como vimos no capítulo I ao tratarmos do trabalho alienado, é no intercâmbio orgânico com a natureza que é produzida toda a riqueza a ser expropriada pela classe dominante, "qualquer que seja a forma social desta riqueza" (Marx, 1981:46).

encontramos nelas nada que se assemelhe ao marido, à esposa e à prostituta. As relações primitivas entre os homens e as mulheres, entre os adultos e as crianças, as formas de parentesco, etc., por mais distintas ao longo do tempo e entre diferentes civilizações, não exibem qualquer traço das relações de poder⁹ que são a essência do casamento monogâmico. A entrada na história da família monogâmica representou a gênese de uma nova relação social, de um novo complexo social – que é fundado pela passagem do trabalho de coleta ao trabalho alienado (explorado). Em todos os casos, sem exceção.¹⁰

Capítulo III – O masculino e o feminino

Vimos que a transição da sociedade primitiva para a de classes é, também, a passagem a um patamar superior, mais acelerado, de desenvolvimento das forças produtivas. A riqueza expropriada dos trabalhadores possibilita que a classe dominante tenha recursos para desenvolver suas atividades econômicas o que, com frequência, leva ao desenvolvimento das forças produtivas. Foi por meio da exploração do homem pelo homem que a humanidade foi capaz de se elevar do seu estágio primitivo. O Parthenon em Atenas, a ciência e a filosofia da Grécia clássica -- que sucederam à Babilônia, ao Império Egípcio com as pirâmides e a Esfinge e à magnificência da arte assíria – tudo isso para dar lugar, depois de Cartago, à Roma (com suas inigualáveis arquitetura e escultura) e, ainda depois, às catedrais e aos castelos medievais – todos esses avanços da humanidade foram possíveis como realizações da sociedade de classes. Esse desenvolvimento continuaria ainda mais intensamente com o advento da burguesia. É obra histórica dos burgueses o Renascimento (Dante, Maquiavel, Michelangelo, Petrarca, Boccaccio ao lado de Torricelli, Galileu, Giordano Bruno – e figuras femininas geniais como Verônica Franco de Veneza), ao final da qual Cervantes, Shakespeare, Bach e Vivaldi explicitaram, com suas obras primas, emoções e sentimentos que ainda hoje nos encantam; -- uma segunda explosão entre o século 18 e início do 19, com o Iluminismo, Mozart e Beethoven, o desenvolvimento da literatura (Stendhal, Goethe e a

⁹ O poder advém da propriedade privada. Esta é, como vimos, a riqueza expropriada dos trabalhadores e que se volta contra eles sob a forma do poder econômico, político e militar dos senhores.

¹⁰ Há vários estudos muito interessantes a esse respeito. Desde os das décadas de 1950-60, em que Gordon Child ocupa um lugar importante, até os mais recentes de Eleanor B. Leacock que, infelizmente, permanece pouco conhecida entre nós. Cf. Child, 1957

seguir Balzac, Zola, Flaubert e, um pouco mais adiante, Tchecov, Dostoievsky e Tolstoy). Isto tudo sustentado pelas grandes navegações que, entre os séculos 15 e 16, articularam em um único mercado, isto é, tornaram participantes de uma mesma história, todos os homens do planeta. Como se ainda não bastasse, a burguesia, em seus últimos momentos de classe revolucionária, legou para a humanidade a Revolução Industrial (1776-1830) e a Revolução Francesa (1789-1815). Tudo isso – e muito mais – foi resultado do desenvolvimento sem precedentes das forças produtivas possibilitado pela passagem da sociedade primitiva para a sociedade de classes.¹¹

Esse desenvolvimento espetacular, todavia, apenas foi possível pela divisão da sociedade em classes, isto é, em sociedades cuja reprodução requer a destruição de uma parte de seus membros.

Nenhum maniqueísmo¹² é capaz, aqui, de abarcar a riqueza do problema que estamos tratando. Por serem resultantes do trabalho alienado, os avanços históricos não foram menos significativos ou importantes; as obras de arte não se tornaram menos belas nem as descobertas científicas menos decisivas. Por terem na barbárie da exploração do homem pelo homem seu fundamento histórico, não diminui a importância desses avanços para o desenvolvimento da humanidade. Seu caráter bárbaro apenas foi se evidenciar em escala social quando o desenvolvimento das forças produtivas trazido pela Revolução Industrial tornou a propriedade privada o grande obstáculo ao desenvolvimento humano – e, com isso, a revolução proletária entrou na ordem do dia. As revoluções de 1848 são o marco do início desse segundo período, no qual vivemos a contradição antagônica entre o pleno desenvolvimento humano e o trabalho alienado. (Lukács, 1981a)

Este antagonismo entre as relações de produção capitalista e o desenvolvimento da humanidade será examinado no Capítulo VI. O que agora nos interessa é que algo análogo ocorreu com a família monogâmica. Por um lado, ela representa uma forma específica das alienações dos homens, mulheres e crianças na organização familiar. Por outro lado, é o solo histórico que possibilitou o desenvolvimento dos indivíduos masculinos e femininos até o que hoje somos, com nossas grandezas e misérias.

Vejamos essa questão em maiores detalhes.

1. Ser homem *versus* ser mulher

¹¹ Não estamos aqui propondo nenhuma qualquer linearidade nesse processo. Pelo contrário, a desigualdade no desenvolvimento do gênero humano é uma necessidade ontológica – também ela fundada pelo trabalho. Lukács, em *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (1979) e, também, em "A Reprodução" (capítulo de sua *Ontologia*), fez um exame muito cuidadoso e esclarecedor desta necessária desigualdade na história e sua relação, enquanto fundada, com o trabalho.

¹² Maniqueísmo é a concepção de que o mundo seria composto pelo confronto de duas partes, o absolutamente bom e o absolutamente mal, sem meio termo entre eles.

Não há dimensão da personalidade das pessoas que não tenha sido alterada pelo surgimento da família monogâmica.

Em sua origem, a palavra *família* não significa o ideal – mistura de sentimentalismo e dissensões domésticas – do filisteu de nossa época; – a princípio, entre os romanos, não se aplicava sequer ao par de cônjuges e aos seus filhos, mas somente aos escravos. *Famulus* quer dizer escravo doméstico e *família* é o conjunto dos escravos pertencentes a um mesmo homem. Nos tempos de Gaio, a *família* ‘*id est patrimonium*’ (isto é, herança) era transmitida por testamento. A expressão foi inventada pelos romanos para designar um novo organismo social, cujo chefe mantinha sob seu poder a mulher, os filhos e certo número de escravos, com o pátrio poder romano e o direito de vida e morte sobre todos eles. “A palavra não é, pois, mais antiga que o férreo sistema familiar das tribos latinas, que nasceu ao introduzirem-se a agricultura e a escravidão legal, depois da cisão entre os gregos e latinos arianos.” E Marx acrescenta: “A família moderna (...) encerra, *em miniatura*, todos os antagonismos que se desenvolvem, mais adiante, na sociedade e em seu Estado. (Engels, 1979:61 – itálicos no original)

A família, tal como hoje a conhecemos, não surge como resultado do amor entre os indivíduos. Surge como a propriedade patriarcal de tudo o que é doméstico.

Para começarmos pelo mais básico, a substituição do consenso pela dominação na relação entre os homens e as mulheres introduziu um novo conteúdo no próprio ato sexual. De uma relação entre pessoas autônomas porque interdependentes, na bela frase de Leacock (Leacock, 1981:21), a relação sexual passou a ocorrer entre maridos e esposas ou entre senhores e prostitutas. No primeiro caso, a finalidade é um herdeiro que possa perpetuar a acumulação de riqueza da família. Esta, por sua vez, tem seu status na sociedade a partir da propriedade que possui. A garantia de que o filho será mesmo do marido é a virgindade da esposa – por isso cabe ao primogênito masculino a herança. A virgindade passa a ser imprescindível para a mulher destinada à esposa, com o que o desenvolvimento de sua sexualidade fica comprometido pela repressão que acompanha esta situação. Ser atraente para o sexo oposto implica, para a mulher destinada à esposa, limitar seu desenvolvimento às atividades domésticas, "locais", a cozinhar, a bordar, etc. – a suportar com resignação a repressão do desenvolvimento de sua personalidade, o que inclui o da sua sexualidade.

Ao mesmo tempo, o fato de serem o pólo dominante não significa que os homens escapam das consequências alienantes do casamento monogâmico. Toda alienação é uma relação social e, por isso, implica na alienação dos dois lados da relação. Aos homens cabe, agora, o desenvolvimento de sua sexualidade dissociada de qualquer relação afetiva: a experiência sexual a ser adquirida entre as prostitutas implica no rebaixamento do padrão afetivo a um nível "bestial"¹³. Ele agora deverá ter

¹³ Ao tratar do trabalho alienado (isto é, explorado) nos *Manuscritos de 1844*, comenta Marx que "Chega-se ao resultado de que o homem (o operário) já só se sente livremente ativo nas suas funções animais – come, beber e procriar, quanto muito ainda habitação, adorno, etc. – e já só como animal nas suas funções humanas. O animal torna-se humano e o humano torna-se animal." (Marx, 1993:65)

iniciativa, seu "desempenho" deve corresponder a um dado padrão, ele deverá ser dominante na relação. Na mesma proporção em que à mulher é negado o direito ao prazer, aos homens é requerida uma volúpia incontrolável. As mulheres, diz a ideologia patriarcal, podem viver sem sexo; os homens, jamais.

Esta deformação no desenvolvimento das pessoas é potencializada por um fato que já mencionamos, mas que, ainda, não exploramos suficientemente. A divisão social do trabalho impõe a "oposição como inimigos mortais" (Marx, 1979b:105) entre o trabalho intelectual e o trabalho manual¹⁴. Aos senhores cabem as atividades de controle por meio da violência, aos trabalhadores manuais cabe transformar a natureza "no conteúdo material da riqueza" dos seus opressores. Tal oposição como "inimigos mortais" entre o trabalho manual e o intelectual, por sua vez, apenas pode ocorrer em uma sociedade na qual aos homens correspondem as atividades relacionadas com a produção da riqueza social e, às mulheres, as atividades domésticas, privadas, diretamente ligadas à reprodução biológica. Esta divisão de trabalho entre homens e mulheres – tal como a oposição entre o trabalho intelectual e o manual -- é manifestação da potência dominante do homem proprietário privado. Por isto esta alienação é a manifestação da potência histórica do homem que é proprietário privado, membro da classe dominante.

Com a mulher ocorre precisamente o inverso. A sua alienação, que a converte em esposa ou prostituta, é a negação de sua potência histórica, o rebaixamento do seu patamar de humanidade. Por isso, o mesmo processo de alienação será muito mais confortável ao homem que à mulher. É aqui que se situa a base daquelas ilusões segundo as quais o problema poderia ser superado por uma luta de libertação da mulher contra o homem sem que fosse preciso a superação da sociedade de classes. Mais à frente, no Capítulo VII, voltaremos a tratar destas ilusões.

Esta divisão de trabalho entre os sexos retirou a mulher da vida coletiva e a isolou no interior do lar. As suas relações sociais se limitam, agora, aos mais próximos: empregados e escravos domésticos, filhos, esposo. Sua razão de viver perdeu a sociedade por horizonte e se resumiu às relações mais imediatas, locais. A vida coletiva já não mais lhe diz respeito¹⁵. A qualidade das relações sociais que as mulheres podem agora estabelecer nem de longe se compara com as dos homens. Ser masculino e ser feminino incorporam, agora, essa nova determinação: aos homens cabe pensar os grandes problemas e decidir o destino da humanidade, às mulheres está reservado o pobre

¹⁴ No muito discutido segundo parágrafo do Capítulo 14 do livro I de *O Capital*, Marx caracteriza a relação entre o trabalho manual e o intelectual como "*zum feindlichen Gegensatz*". Boa parte das melhores traduções vertem o alemão para "como inimigos". Na tradução ao inglês, supervisionada por Engels, foi escolhida uma forma mais dura: "deadly foes", inimigos mortais, que aqui adotamos.

¹⁵ O gineceu, o cômodo que em Atenas cabia às mulheres, era o único que não tinha aberturas para fora da casa.

horizonte de cuidar dos filhos, dos alimentos e da casa.¹⁶ Por essa razão, nas sociedades de classe os homens têm sido quase sempre mediações mais apropriadas do que as mulheres para as realizações que marcaram o desenvolvimento humano.

Não apenas homens e mulheres foram impactados de modo decisivo pela família monogâmica. As crianças também o foram. "Vós não tendes o menor juízo", dizia no século 19 para um francês um membro da tribo Montagnais-Naskapi, do Canadá. "Vocês franceses amam apenas seus próprios filhos; mas nós amamos todas as crianças de nossa tribo." (Leacock, 1981:38)

Entre esta situação, e a qual vivemos hoje, na qual todos os adultos, exceto os pais, são ameaças à prole, e na qual as crianças desde cedo são preparadas para a competição de todos contra todos, há evidentemente uma monstruosa diferença. Em primeiro lugar, as sociedades sem classe possibilitavam, mesmo às crianças menores, uma vida coletiva. Elas nunca estavam sozinhas, crianças brincavam com crianças por todo o dia. O desenvolvimento afetivo e motor propiciado pelas brincadeiras e pelo convívio coletivo ainda hoje são evidentes para qualquer um que seja pai ou mãe. Com a passagem ao casamento monogâmico, a vida infantil passou a conhecer um isolamento que é brutalmente inédito. Vivem no isolamento da relação com a mãe e, mais frequentemente, de irmãos mais velhos ou babás. Na sociedade brasileira de nossos dias, com a entrada nas creches – o que significa superar o período de solidão que é a marca dos primeiros anos de vida de uma criança que apenas convive com os pais, irmãos e, se for o caso, babás -- a explosão de felicidade e o crescimento da personalidade é evidente.

Além disso, a passagem à sociedade de classes é, para as crianças, a passagem para a educação baseada na violência. Não é sem razão que um jesuíta dedicado à catequese dos Montagnais-Naskapi, no Canadá, Paulo Le Jeune, tenha escrito aos seus superiores no século 17 que era imprescindível separar as crianças das suas tribos, pois "Os selvagens impedem a instrução (...) [das crianças]; eles não toleram o castigo de suas crianças; façam elas o que fizerem, eles concedem no máximo apenas em uma simples reprimenda." E, para "obter" as crianças, continua nosso jesuíta, o grande "obstáculo" é "o amor excessivo que os selvagens dedicam às suas crianças" -- "(...) esses

¹⁶ "Em Eurípides, a mulher é designada como *oikurema*, isto é, algo destinado a cuidar da casa (a palavra é neutra) e, além da procriação dos filhos, não passava de criada principal para o ateniense. O homem tinha seus exercícios ginásticos e suas discussões públicas, coisas de que a mulher estava excluída; costumava ter escravas à sua disposição e dispunha, na época florescente de Atenas, de uma prostituição bastante extensa e, em todo caso, protegida pelo Estado. Aliás, foi precisamente com base nessa prostituição que se desenvolveram aquelas mulheres gregas que se destacaram do nível geral da mulher do Mundo Antigo por seu talento e gosto artístico, da mesma forma que as espartanas se sobressaíram por seu caráter. Mas o fato de que, para se converter realmente em mulher, fosse preciso antes ser hetaira [sacerdotisas, que em troca de doações ao templo, mantinham relações sexuais com os doadores. Elas possuíam o poder de veto, podendo recusar alguns homens e tinham orgasmo, o que fazia da relação sexual algo muito especial – divino—para a época], constitui a mais severa condenação à família ateniense." (Engels, 1979:69 – o entre colchetes é nosso, SL)

bárbaros não suportam terem suas crianças punidas, nem mesmo ralhadas, não são capazes de negar nada a uma criança chorando. Eles levam isto a tal ponto que sob o menor pretexto as retirariam de nós, antes que tenham sido educadas." (Leacock, 1981:46-7) A violência que adentra à relação entre homens e mulheres não poderia ficar de fora da relação dos pais com seus filhos. Apanhar passa a ser uma dimensão tão comum na vida infantil quanto o é a concorrência na vida coletiva.

Há, ainda, um outro aspecto a ser considerado. Se as crianças pertencerem às classes dominantes, muitas vezes mesmo antes de aprenderem a se relacionar com outras crianças, convivem com empregados, babás e "subalternos" de todas as espécies. Começa, assim, a introjeção nas suas personalidades do papel social de ser classe dominante. Isoladas de seus pares, desde muito cedo as crianças da família monogâmica são mais facilmente "educadas" para serem esposas, prostitutas ou maridos – e, ainda, trabalhadores e trabalhadoras ou parasitas das classes dominantes. Sem a vida coletiva de brincadeiras que envolvia a todas as crianças, desde muito cedo vamos sendo adestrados para o papel feminino e o papel masculino, para o papel de membros da classe dominante ou dos trabalhadores. E, também por isso (portanto, não apenas), a família monogâmica é imprescindível à sociedade de classes.

2. Esposas, prostitutas e maridos

Todos os processos alienantes que brotam da propriedade privada têm em comum o fato de obrigarem os indivíduos a reagirem de algum modo.¹⁷ O impacto sobre os indivíduos é sempre brutal, mesmo quando são historicamente insuperáveis (como ocorria, por exemplo, com os complexos do Estado, das classes sociais, da propriedade privada e da família monogâmica entre a Revolução Neolítica e a Revolução Industrial). Isso vale tanto para os dominadores como para os dominados, tanto para os maridos como para as esposas e as prostitutas. Toda alienação do tipo que estamos tratando¹⁸ – isto é, fundada na exploração do homem pelo homem – é acompanhada, ao

¹⁷ Alcântara, N. (2005) tem o estudo mais detalhado da categoria da alienação, tal como investigada por Lukács em sua *Ontologia*. Em breve teremos um livro de sua autoria. Lukács em várias passagens discutiu aspectos decisivos desse problema, como por exemplo, Lukács, 1981: 590-2; 561-2; 569-9; 578; 608 ; 758-61; 761-2; 764; 767-9; 788-9; 788-90 e 802-4.

¹⁸ Há, aqui, uma viva polêmica. Alguns estudiosos de Marx, entre eles vários lukácsianos (José Paulo Netto, Ivo Tonet, etc.) defendem que a alienação é um fenômeno específico da sociedade de classes, vinculado à propriedade privada e, portanto, que não teria havido alienações antes da propriedade nem as teríamos no comunismo. Parece-me que a argumentação de Lukács, na *Ontologia*, é mais pertinente: as alienações seriam as desumanidades socialmente postas, ou seja, os obstáculos criados pelos próprios seres humanos ao seu desenvolvimento posterior. Ainda que os fenômenos alienantes tenham adquirido uma nova qualidade com a entrada na história da exploração do homem pelo homem, nem todas os obstáculos que o ser humano cria ao seu próprio desenvolvimento tem seu fundamento na propriedade privada. Nesse sentido, haveria alienações antes e depois da propriedade privada. A religião, o caso mais estudado por Lukács no capítulo de sua *Ontologia* dedicado à alienação, seria um exemplo de processos alienantes que antecedem a exploração do

longo da história, da reação dos que são alienados, com todas as mediações cabíveis caso a caso, indivíduo a indivíduo.

Do mesmo modo como os escravos resistiram à exploração, ainda que não contassem com as condições históricas para superarem revolucionariamente o modo de produção escravista, -- as esposas e as prostitutas também reagiram, por vezes se rebelaram, contra a degradação da função social da mulher. Todavia, enquanto os escravos, por serem uma classe social e realizarem a função fundante da sociedade (o trabalho), foram capazes de revoltas e rebeliões, as mulheres reduzidas a prestarem serviços a seus senhores contavam com meios muito mais limitados de reação. Lendas como as do Rei Artur e a Távola Redonda, das Amazonas e situações históricas como a presença das mulheres na vida social de Esparta e Roma, peças de teatro como a *Revolta de Lisístrata ou a greve do sexo* (Aristófanes) são indicações de que a retirada das mulheres da vida coletiva não se deu nem voluntariamente nem de forma tranqüila. A literatura científica contemporânea relata casos na América do Norte, na Groenlândia, na América Latina, na África e na Ásia nos quais a degradação da função da mulher na vida social apenas pôde ocorrer com a correlativa degradação da totalidade da vida coletiva das tribos primitivas pela introdução do comércio pelos europeus. (Leacock, 1981:1-29)

Uma vez historicamente estabelecida a superioridade das sociedades de classe frente ao modo de produção primitivo, o espaço de reação e resistência para as mulheres diminuiu, mas jamais desapareceu por concreto. E ao longo dos séculos que unem Penélope, na Grécia, tecendo seu infundável manto para não se submeter às leis vigentes, até Julieta de Romeu na Inglaterra do século 17, passando por Heloísa de Abelardo, as mulheres foram resistindo como foi possível.

Uma das formas mais universais dessa resistência foi a conversão dos lares em territórios nos quais a mulher pode afirmar a sua identidade – o que, na sociedade de classe, equivale a afirmar o seu poder. O senhor deve ser recebido no "seu" lar com toda a pompa e circunstância – e, por essa mesma razão, a administração doméstica deveria ficar aos cuidados de uma esposa que, para evitar exaurir seu senhor, chama para si parte do poder patriarcal para a organização da vida familiar. O poder tirânico do provedor do lar tem sua contra-partida no poder tirânico da esposa no espaço doméstico: sobre os serviçais e sobre as crianças, o poder patriarcal se afirma pela mediação da esposa. Se considerada de uma longa perspectiva histórica, a tirania feminina no lar é exercida em nome do poder patriarcal – poder esse que possibilita ao patriarca receber da família aquilo que lhe cabe enquanto guardião da propriedade: o temeroso respeito dos filhos e dos serviçais. O ser esposa vem acompanhado do "lar", um território feminino – desde que esse "feminino" seja a submissão da mulher ao patriarca. E, por esta via, uma vez empossada desse poder delegado, a esposa pode servir

homem pelo homem. Mas, como dissemos, estamos aqui em uma polêmica em andamento.

de contrapeso ao poder do senhor: as esposas ocupam o lugar de intermediário entre o pai, os criados e as crianças. A riqueza afetiva da relação dos filhos com os pais é rebaixada na mesma proporção em que é hipertrofiada a relação das esposas com as crianças. Com a alienação de todos envolvidos.

Aos maridos, por sua vez, cabe a alienação simétrica. Encarregados das tarefas que dizem respeito à reprodução da riqueza material, têm em seus lares mais uma das manifestações do poder que brota da propriedade privada. Recebe dos filhos e das esposas apenas aquilo que a sua propriedade privada o possibilita receber: respeito ao poder e não à pessoa, temor e não solidariedade. Sua casa se torna um terreno inóspito e estranho; ele lá habita, não pelas relações pessoais que estabeleceu ao longo da vida, mas predominantemente pelas relações que a esposa e os filhos estabelecem com a propriedade privada da qual é guardião. Sua capacidade de desenvolver-se afetivamente se reduz enormemente: ser marido, ser homem, ser pai passa a ser quase sinônimo de ser bruto, selvagem, insensível.

É assim que, ao longo dos séculos, maridos e esposas, senhores e prostitutas, pais e mães, filhos e filhas vão se formando enquanto os indivíduos masculinos e femininos que hoje conhecemos. A paternidade ou maternidade, ser filho ou filha, fazem parte, agora, de um limitado círculo de relações sociais, refeito ao vínculo familiar fundado pela propriedade privada do indivíduo masculino. Excluídas da participação na vida social, com sua existência reduzida ao estreito horizonte do lar patriarcal, as mulheres vão se convertendo no feminino que predominou ao longo de milênios: pessoas dependentes, débeis, frágeis, ignorantes, bonitas para os homens aos quais devem servir, dóceis, compreensivas. Enfim, pessoas moldadas para a vida submissa e subalterna que lhes cabe na sociedade de classes.

Dos maridos é requerido o inverso: dedicados ao exercício do poder advindo da propriedade privada, personificam as qualidades individuais necessárias para exercer o papel de guardiões das mercadorias. Devem ser bravos, inteligentes, corajosos, destemidos – individualistas, mesquinhos, egoístas, cruéis – devem saber se fazer obedecer e exercer a violência. São os senhores que dão e recebem ordens, aplicam a violência. São "machos". Filhos, maridos e esposas estão agora encerrados em um círculo de ferro de relações privadas que apenas pode se manter pela violência que é a propriedade privada.

Émile Zola com a palavra:

Vejamos a pequena Marie e o pequeno Pierre. Até os seis ou sete anos, deixamos brincar juntos. Suas mães são amigas; eles se tratam com intimidade, trocam palmadas fraternais entre si, rolam pelos cantos, sem qualquer vergonha. Mas, aos sete anos, a sociedade separa-os e toma conta deles. Pierre internado num colégio onde se esforçam para encher-lhe o crânio com o resumo de todos os

conhecimentos humanos; mais tarde, ingressa em escolas especiais, escolhe uma carreira, torna-se um homem. Entregue a si mesmo, largado entre o bem e o mal durante esse longo aprendizado da existência, ele bordejou as vilezas, provou dores e alegrias, teve sua experiência das coisas e dos homens. Marie, ao contrário, passou todo esse tempo enclausurada no apartamento de sua mãe; ensinaram-lhe o que uma moça bem educada deve saber: a literatura e a história expurgadas, a geografia, a aritmética, o catecismo; além disso, ela sabe tocar piano, dançar, desenhar paisagens com dois lápis. Assim, Marie ignora o mundo, que viu somente pela janela, e mesmo assim fecharam-lhe a janela quando a vida passava barulhenta demais pela rua. Jamais se arriscou sozinha pela calçada. Guardaram-na cuidadosamente, qual uma planta de estufa, administrando-lhe o ar e o dia, desenvolvendo-a num meio artificial, longe de todo contato. E agora, imagino que, uns dez ou doze anos mais tarde, Pierre e Marie voltam a se encontrar. Tornaram-se estranhos, o reencontro é fatalmente cheio de constrangimentos. Já não se tratam com intimidade, não se empurram mais nos cantos para rir. Ela, ruborizada, permanece inquieta, diante do desconhecido que ele traz consigo. Ele, entre os dois, sente a torrente da vida, as verdades cruéis, das quais não ousa falar alto. Que poderiam dizer um ao outro? Possuem uma língua diferente, não são mais criaturas semelhantes. Estão reduzidos a banalidade das conversas comuns, cada um se mantendo na defensiva, quase inimigos, já mentindo um ao outro.

Claro, não pretendo que nossos filhos e nossas filhas devam ser criados juntos como as ervas selvagens de nossos jardins. A questão desta dupla educação é grande demais para um simples observador! Contento-me em dizer o que se passa: nossos filhos sabem tudo, nossas filhas não sabem nada. Um dos meus amigos me contou várias vezes a estranha sensação que experimentou em sua juventude ao sentir pouco a pouco que suas irmãs iam se tornando estranhas para ele. Quando voltava do colégio, a cada ano sentia o fosso mais profundo, a frieza cada vez maior. Um dia, enfim, não tinha mais nada para dizer a elas. E depois de abraçá-las com todo afeto, só lhe restava pegar seu chapéu e ir embora. O que acontecerá então no caso bem mais importante do casamento? Ai, os dois mundos se encontram num choque inevitável, e o embate ameaça sempre vergar a mulher ou o homem. Pierre esposa Marie sem poder conhecê-la, sem poder se fazer conhecer por ela, pois não se permite uma tentativa mútua. A família da jovem noiva em geral estava feliz por casá-la finalmente. Entrega-a ao noivo, pedindo-lhe para reparar que ela esta sendo entregue em bom estado, intacta, tal como deve ser uma noiva. Agora, o homem ira cuidar de sua mulher. E eis Marie, atirada bruscamente ao amor, à vida, a segredos escondidos há tanto tempo. De um minuto para o outro, o desconhecido se revela. Até as melhores esposas guardam às vezes um longo abalo. Mas o pior é que o antagonismo das duas educações persiste. Se o marido não refaz sua mulher a sua imagem, ela permanecerá para sempre uma estranha para ele, com suas crenças, a inclinação de sua natureza, a estupidez incurável de sua instrução. Que estranho sistema, dividir a humanidade em dois campos, os homens de um lado, as mulheres do outro; assim, depois de ter armado os dois campos um contra o outro, uni-los dizendo-lhes: "Vivam em paz!" (Zola, 1998:12-15)

Hoje a situação não é idêntica à descrita por Zola. Todavia, ainda em nossos dias, ao chegarem

à idade adulta, as pessoas masculinas e femininas se encontram de tal forma marcada pelos processos alienantes (que apenas em parte estamos descrevendo), que a relação mais íntima entre elas, o amor individual sexuado (Engels), se expressa pelo ato de "rendição" da mulher que é, por sua vez, "possuída" pelo homem. Mesmo a relação afetiva mais íntima termina marcada indelevelmente pela concorrência, pela propriedade privada – e como poderia ser diferente?

A relação do senhor com a prostituta é uma manifestação do poder da propriedade privada ainda mais evidente e, por isso, podemos economizar algumas linhas. Apenas assinalaremos que a prostituição é uma decorrência tão necessária do casamento monogâmico quanto a esposa: são apenas mediações diferentes para a afirmação do mesmo poder patriarcal que brota da propriedade privada. A monogamia – no sentido antropológico de se possuir apenas um parceiro sexual – vale, portanto, apenas para as esposas!

"A existência da escravidão junto à monogamia, a presença de jovens e belas cativas que pertencem, de corpo e alma, *ao homem*, é o que imprime desde a origem um caráter específico à monogamia que é monogamia *só para a mulher*, e não para o homem. E, na atualidade, conserva-se esse caráter." (Engels, 1979:67)

A família monogâmica se constitui, portanto, por um homem e uma ou várias mulher em uma relação de opressão -- nem consensual, nem autônoma. A violência, por mais que seja condenada e condenável, é inevitável: em aspectos decisivos, por vezes na totalidade da relação, o outro se converte em obstáculo ao pleno desenvolvimento afetivo de cada um, já que personaliza, encarna, uma relação que é sempre e necessariamente alienada.

Não é mero acaso que a violência no casamento seja algo tão frequente.

Parte II – A crise da família monogâmica

Capítulo IV O desenvolvimento da humanidade

Vimos, até agora, que a família monogâmica é a organização familiar peculiar às sociedades de classe, é a expressão da propriedade privada nas relações familiares. Vimos, também, que por um longo período, desde a Revolução Neolítica até a Revolução Industrial, tanto a sociedade de classes como a família monogâmica (bem como o Estado e a propriedade privada) foram as mais mediações adequadas ao desenvolvimento acelerado das forças produtivas. Vimos, ainda, como a família monogâmica foi importante na configuração das individualidades ao contribuir decisivamente para que nos tornássemos as pessoas masculinas e femininas que hoje somos.

Vamos examinar, agora, como e porquê a família monogâmica entrou em uma crise insuperável e, com ela, como o que somos hoje, enquanto pessoas masculinas e femininas, está em contradição com nossas necessidades e possibilidades históricas.

Considerada em sua totalidade – portanto desconsiderando momentos históricos e particularidades muito importantes – o desenvolvimento histórico da humanidade apresenta três grandes tendências. (Lukács, 1981, em especial no capítulo "A reprodução")

A primeira delas é que o desenvolvimento das capacidades humanas em retirar da natureza o que necessita significa que cada vez a humanidade precisa dedicar menos horas de trabalho para produzir os seus meios de produção e de subsistência. Em outras palavras, tendencialmente, uma parte cada vez menor dos indivíduos se ocupará da transformação da natureza, com o que são liberadas porções cada vez maiores de força de trabalho – e de indivíduos – para realizar outras atividades que não transformam a natureza. Este é o fundamento último da gênese e desenvolvimento da divisão social do trabalho (que, lembremos, por se fundar na exploração do homem pelo homem, é muito diferente da divisão de tarefas que existia nas sociedades primitivas, sem classes e que haverá no comunismo, se lá chegarmos). O fato de o intercâmbio com a natureza ocupar uma posição cada vez menor da humanidade significa apenas que o trabalho está se tornando cada vez mais produtivo – e não significa que o trabalho está deixando de ser a categoria fundante da sociedade.¹⁹

¹⁹ Para o debate contemporâneo acerca do trabalho e das classes sociais, essa tendência histórica não implica no desenvolvimento do proletariado mas, a penas, na tendência ao aumento de sua produtividade sempre que corresponder a uma necessidade para a reprodução do capital. Sobre isso, cf. Lessa, 2007.

A segunda delas é que, com o desenvolvimento das forças produtivas, os eventos naturais exercem uma interferência cada vez menor no desenvolvimento da humanidade. A sobrevivência da humanidade depende da sua reprodução biológica, todavia esta tende a incorporar de modo crescente determinações sociais. Uma grande seca ou um grande incêndio que, na sociedade primitiva, poderia significar o desaparecimento de um bando ou de uma civilização, hoje em dia não causa maiores perturbações na economia mundial. A natureza, e a reprodução biológica, permanecerão para sempre a base natural de qualquer sociedade – todavia, a interferência que tal base exerce no desenvolvimento social tende a ser cada vez menor. Mesmo a destruição do planeta pelo capitalismo, a possibilidade de uma enorme crise ecológica, é um terrível (pois, alienado) exemplo de como as barreiras naturais tendem a ser afastadas com o aumento das capacidades humanas, isto é, com o desenvolvimento das forças produtivas. A segunda das três grandes tendências do desenvolvimento da humanidade é, portanto, o "afastamento das barreiras naturais" (nunca seu desaparecimento ou eliminação).

A terceira e última grande tendência do desenvolvimento humano é uma aparente – mas apenas aparente -- contradição. Quando as sociedades eram mais primitivas, quando as relações sociais eram menos complexas, os indivíduos eram mais parecidos entre si. Então, a humanidade vivia em pequenos bandos e tribos que raramente mantinham contatos entre si. O que ocorria na China não afetava a África ou a América. Sociedades internamente mais homogêneas correspondiam a um momento histórico no qual a humanidade era composta por agrupamento que mantinham pouco ou nenhum contato entre si; o isolamento das civilizações correspondia a um momento mais primitivo da vida humana, no qual as sociedades eram internamente muito mais homogêneas do que hoje em dia.

O desenvolvimento da humanidade foi revertendo essa situação. O desenvolvimento das forças produtivas possibilitou que uma parcela crescente da população fosse deslocada da transformação da natureza para outras atividades, impulsionando a divisão social do trabalho. As profissões foram se especializando, as atividades foram se diferenciando, surgiram novos complexos sociais como as classes, o Estado, o casamento monogâmico, etc.; as sociedades vão se tornando cada vez maiores, cada vez mais heterogêneas, cada vez mais complexas. Para que possam viver em uma sociedade cada vez mais complexa, os indivíduos devem ser capazes de um comportamento também cada vez mais desenvolvido. Precisam de um vocabulário mais rico que corresponda ao conhecimento maior do mundo em que vivem, precisam ser capazes de se relacionar com as pessoas em situações que são cada dia mais heterogêneas. Os indivíduos foram se diferenciando enquanto marceneiros, oleiros, padeiros, maridos, esposas, prostitutas, membros da classe dominante *versus* trabalhador, surgiram juízes, poetas, literatos, filósofos, políticos, policiais, etc. Junto com uma sociedade mais

complexa e heterogênea, os indivíduos também devem se tornar cada vez mais complexos.²⁰

Esse processo de desenvolvimento das sociedades e dos indivíduos conduz a um intercâmbio cada vez maior entre as sociedades até que, hoje, vivemos em um mundo unificado por uma mesma economia, por um mesmo mercado: somos todos participantes de uma mesma história universal. De um gênero biológico, mas que não tinha ainda rompido o isolamento das tribos e civilizações entre si, passamos a um autêntico gênero no sentido social da palavra. Criamos relações sociais tão abrangentes e universais que hoje todos os humanos participam de uma mesma história. Sinal inequívoco desse fato é que os problemas decisivos que a humanidade hoje enfrenta apenas podem ser resolvidos em escala mundial, planetária.

Aqui a aparente contradição a que nos referíamos: sociedades primitivas, internamente muito mais homogêneas, correspondiam a humanidade muito mais heterogênea (os grupos e civilizações pouca ou nenhuma interação exerciam entre si). Por outro lado, sociedades internamente mais heterogêneas, complexas, apenas podem existir com a unificação de toda a humanidade em uma mesma história universal. Sociedades mais primitivas, homogêneas significam uma humanidade que ainda deve se unificar historicamente; sociedades internamente mais heterogêneas e indivíduos mais complexos correspondem ao momento em que o gênero humano se unificou socialmente em um mesmo e único processo histórico.

Temos, portanto, três tendências históricas de fundo: 1) o desenvolvimento das forças produtivas requer cada vez menos trabalho para a produção dos meios de produção e de subsistência; 2) a menor interferência na história dos eventos naturais, isto é, o afastamento das barreiras naturais na medida em que se desenvolvem as forças produtivas; e, 3) de sociedades pequenas e homogêneas evoluímos para relações sociais capazes de articular os destinos de todos os indivíduos em uma mesma e única história universal – o que apenas é possível pelo desenvolvimento das forças produtivas e do correspondente desenvolvimento social que tornam as formações sociais cada vez mais heterogêneas e seus indivíduos cada vez mais complexos.

Essas três tendências históricas serão decisivas para compreendermos como se articulou ao longo da história a atual crise da família monogâmica.

1. A totalidade social e os indivíduos: o individualismo progressista²¹

²⁰ Há um belo romance, de fundo histórico, que retrata essas transformações na pré-história da Escócia, *O povo das Montanhas Negras*, de Raymond Williams (1991). Lukács, 1981, em especial o capítulo "A reprodução".

²¹ Leo Kofler (1997) caracteriza os primeiros momentos do absolutismo moderno, em que servia de avanço para o capitalismo nascente, como "absolutismo progressista", para diferenciá-lo do papel reacionário do absolutismo nos séculos seguintes. Estamos aqui, ao tratarmos do individualismo, adotando essa caracterização na esperança de que nos auxilie na exposição da mudança histórica do papel do individualismo burguês.

Predomina hoje a ideia de que, enquanto pessoas, seríamos compostos por dois compartimentos estanques. De um lado teríamos o lado racional, frio, calculista e, do outro, as emoções, as sensações, os sentimentos.

Nada mais falso. A aparência de verdade dessas teses equivocadas advém do fato de que a nossa sociedade, ao oprimir o humano em nome do capital, contrapõe a racionalidade deste último às autênticas necessidades dos humanos. Querendo ou não, desejando ou não, devemos seguir a razão burguesa cuja pedra de toque é a reprodução do capital; devemos fazer das nossas vidas o que é adequado a uma vida cotidiana que tem no dinheiro sua mediação mais universal – e a isso com frequência nos submetemos com um elevado sofrimento subjetivo. É isso, fundamentalmente²², que produz a ilusão de um abismo entre razão (as demandas sociais) e a emoção (as necessidades autênticas dos humanos). De fato, -- na vida, na história -- esse abismo não existe. A mesma individualidade que pensa é a individualidade que sente. Raciocínio e emoção, razão e sentimento são dimensões da mesma pessoa. Nossos raciocínios são fontes de emoção tal como os sentimentos provocam raciocínios. Processamos nossas emoções também ao nomeá-las e ao as elaborarmos racionalmente. Entre razão e emoção há muito mais conexões, racionais e afetivas, do que tal mito da dicotomia pensamento/emoção possibilita perceber.²³

Para a análise do casamento monogâmico, é importante o fato de que a evolução das capacidades humanas como resultado do desenvolvimento das forças produtivas é o desenvolvimento, também, da sensibilidade, da capacidade sensível dos indivíduos. O afastamento das barreiras naturais, o desenvolvimento humano a patamares superiores da sociabilidade,

(...) não é, como dizem a maioria das religiões e quase todas as filosofias idealistas, um simples desenvolvimento das assim ditas faculdades ‘superiores’ dos homens (o pensamento, etc.) em prejuízo da ‘inferior’ sensibilidade, mas ao contrário deve se expressar no conjunto do complexo do ser do homem e, portanto, também (...) na sensibilidade. (Lukács, 1981:573)²⁴

Já os primeiros momentos do capitalismo possibilitaram um desenvolvimento tão acelerado das forças produtivas e abriram tantas novas possibilidades ao desenvolvimento social que gerou

²² Pois aqui, com outras mediações, também operam os complexos alienantes que se relacionam à cisão entre *citoyen* e *bourgeois* que veremos no item 1 do Capítulo VI.

²³ A causa mais profunda desse caráter por último unitário das pessoas reside no fato de que o mundo é uma totalidade. Para agirmos nesse mundo de tal modo a desenvolvermos, ao fim e ao cabo, as forças produtivas, é preciso que haja uma continuidade entre nossos atos, para que, predominantemente, o alcançado por um ato não seja destruído pelo ato subsequente. E, para isso, é indispensável que as pessoas incorporem em suas ações, pelas mais variadas mediações, a "lógica" do próprio mundo. A unitariedade última do mundo é a causa fundante da unitariedade última da personalidade humana. Lukács discute essa questão em "A reprodução", capítulo de sua *Ontologia*. Cf. Lessa, 1995.

²⁴ Lukács, em "A reprodução", tratou dessas questões em várias passagens (Lukács, 1981:570, por exemplo). E em nosso país há uma pequena, porém rica bibliografia disponível: Costa, 2007; Moraes, 2007 e 2008, Duarte, 1993, Silveira, 1989.

riquíssimas repercussões no desenvolvimento da sensibilidade humana. Na arte, a presença das novas emoções explodiram: a perspectiva na pintura, Da Vinci, Rafael e Rembrandt em seguida – e, séculos depois, Van Gogh e Monet; as novas notações musicais de Bach, que, com Vivaldi, impulsionam um movimento ascendente que explode com Mozart e Beethoven na passagem ao capitalismo desenvolvido; a forma romance, apropriada para cantar a "epopéia burguesa" (Lukács, 1981b), evolui de Cervantes a Tolstoy, Dolstoievsky e Thomas Mann, passando por Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola, Machado de Assis, etc. A humanidade passa a ouvir o que não escutava antes, a enxergar o que não via antes, etc. Ou seja, adquire a capacidade de sentir o que não podia sentir no passado – pelo mesmo processo histórico pelo qual pode pensar e raciocinar o que não podia antes.

No preciso sentido de que "A *formação (Bildung)* dos 5 sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje" (Marx, 1993:98), as novas possibilidades históricas trazida pela sociedade burguesa abriu horizontes inéditos para o desenvolvimento humano. A produção de mercadorias, o mercado mundial, os Estados Nacionais, etc. romperam vários limites que as formações pré-capitalistas impunham à humanidade. Para o que aqui nos interessa – o casamento monogâmico – um novo horizonte se abriu ao desenvolvimento do indivíduo pela profunda mudança na sua relação com a comunidade.

No escravismo e no feudalismo, a propriedade privada do indivíduo apenas existia e se reproduzia como parte do desenvolvimento da comunidade imediata da qual se é membro e, por isso, a comunidade era mediação imediata e direta da existência do indivíduo. Sócrates sequer tinha sobrenome, era Sócrates de Atenas. A vida individual mantinha uma relação de dependência para com a vida coletiva.

No capitalismo, essa relação será subvertida. Como a nova forma de propriedade privada, o capital, vale aproximadamente o mesmo em qualquer parte do planeta, a identidade social do indivíduo está agora na sua carteira (ou, para o trabalhador, na falta dela). Um banqueiro, como a casa Rotchild por exemplo, pode deixar Portugal para a Holanda em 1506, depois migrar para Londres quando esta se tornar centro do capitalismo mundial e, bem depois, já no século 20, deslocar-se para Nova Iorque. A propriedade privada burguesa, o capital, diferente da propriedade privada feudal ou da escravista, não mais depende de sua conexão direta, imediata, com a comunidade para se reproduzir. O indivíduo burguês pode até mesmo fazer da derrocada do seu país ou de sua comunidade um bom negócio para si próprio.

Em uma situação inteiramente diversa da do passado, o burguês tem por sua pátria o mercado mundial e se converte em cidadão do mundo: esta é a base social da ilusão de que sua identidade reside em si próprio --, e, por extensão, de que o indivíduo é fundante da sociabilidade. As necessidades de cada indivíduo passam a ser mais legítimas, verdadeiras, autênticas do que as

necessidades coletivas. A individualidade está se libertando dos constrangimentos que a limitaram durante milênios. Explicita-se, com toda sua potência histórica, o individualismo burguês (de Descartes a Kant, de Locke a Rousseau, de Adam Smith a Hegel – ainda que neste último tenhamos avanços significativos²⁵).

Uma mudança tão profunda necessariamente é repleta de avanços e recuos, o que torna qualquer generalização muito problemática. Ainda assim não seria uma completa impropriedade afirmar que no século 17 os europeus gastavam mais tempo e recursos em atividades antes inexistentes ou quase inexistentes. O teatro se tornou uma atividade econômica lucrativa – o Teatro Globe de Shakespeare é inaugurado em 1599. A imprensa se desenvolveu com o crescente mercado literário. A música ganhou uma nova dimensão com o violino na passagem do século 16 ao 17, o primeiro instrumento a rivalizar em beleza com a voz humana. O crescimento das necessidades afetivas humanas estimularam a expansão das artes. Algo análogo ocorreu com as ciências e a filosofia, principalmente a filosofia política. O seu público aumentava na medida em que as novas possibilidades históricas – as revoluções burguesas -- iam se fazendo mais concretas nos impasses e contradições da vida cotidiana. A dita "opinião pública" fez sua entrada na vida social. A economia política aos poucos desvelava os segredos do capital para os próprios burgueses, as leis de mercado vão deixando de ser misteriosas, -- apesar de não perderem por isso sua aparente inevitabilidade.

A ruptura da submissão direta do indivíduo à sua comunidade realizada pelo capitalismo nascente foi um gigantesco avanço na história do gênero humano. Pela primeira vez os indivíduos adentravam à reprodução social como portadores de necessidades e possibilidades históricas próprias, -- portanto, como uma força ativa da história e assim o eram reconhecidos em escala social. Algo muito diverso do indivíduo que, nos modos de produção pré-capitalistas, sofria/padecia passivamente uma história a ele imposta pelos deuses ou pelo destino. Maquiavel, em *O Príncipe*, refere-se explicitamente às circunstâncias e ao poder ativo do indivíduo de aproveitá-las ou não; Vico (1668-1744) reconhece que a diferença entre a natureza e a história humana é que fizemos a última e não a primeira. Essa foi uma enorme e gigantesca obra da burguesia. Veremos mais a frente que esse avanço possui a marca de sua gênese: surge e se desenvolve como parte do capitalismo. E, quando a burguesia conquistar o poder e o capitalismo adentrar à sua forma madura, esse mesmo individualismo passará a cumprir um outro papel histórico, revelando sua maior debilidade: ao isolar os indivíduos um dos outros, o individualismo burguês termina negando, por outras vias, o poder dos indivíduos fazerem a história. Converte-se, então, de progressista em reacionário. Mas isso nós veremos um pouco mais à frente; interessa-nos agora explorar como a fase progressista do

²⁵ O texto mais interessante é aqui o único capítulo de sua *Ontologia* que Lukács deixou pronto para publicação: "A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel" (Lukács, 1978). Textos também fundamentais são Machperson (1970) e Kofler (1997). Um livro de Agnes Heller, muito citado no passado, hoje já não nos parece assim tão interessante, *El hombre del Renacimiento* (1980).

individualismo burguês influenciou o desenvolvimento do casamento monogâmico, em particular a evolução do feminino e do masculino que somos hoje.

Capítulo V O amor individual sexuado

1. Engels e o amor: Heloísa e Julieta

Até ao redor do século 17, todos os grandes amores não eram "grandes amores". O amor de Paris e Helena era tão pouco pessoal e tão social que Atenas e Tróia foram à guerra. Seria hoje sequer imaginável a guerra entre nações pelo amor de dois de seus cidadãos? Agostinho não titubeia em abandonar pelo emprego de funcionário público em Hippo o sentimento que tem por sua concubina, com a qual conviveu por 15 anos e cujo nome sequer é conhecido (Brown, 1969). Em *Tristão e Isolda* o amor é decorrente de poções mágicas e de circunstâncias sociais, ainda não se explicitou plenamente. Com Heloísa e Abelardo nos defrontamos com o fato de que não se "ama" na Idade Média²⁶. Dulcinéia e o amor que a ela dedica Quixote são tão impossíveis quanto a grandeza do cavaleiro andante em uma Espanha dominada pela mediocridade dos Torquemada²⁷. Em todos esses casos, o desenrolar "natural" da necessidade afetiva foi a impossibilidade de sua realização; os vínculos comunitários, "locais" (Marx), pré-capitalistas, atuavam ainda com tal intensidade que tais necessidades afetivas não podiam predominar na vida das pessoas. Se e quando tais necessidades compareciam, o faziam de modo germinal e não podiam se desenvolver porque não contavam com as imprescindíveis mediações históricas. Não possuíam legitimidade social nem eram vividas pelos indivíduos como elementos fundamentais de suas existências – e, como no caso de Heloísa, se são vividas como demandas fundamentais, apenas podem se expressar por relações sociais que são a negação cabal das mesmas (a entrada de Heloísa ao convento em Argenteuil).

Romeu e Julieta traz a marca da virada. Não porque nesta peça tenhamos o *happy ending*; ainda demorará quase 500 anos – e dependerá de mais de um século da "decadência ideológica da burguesia" (Lukács, 1981a) – para que a autêntica substância humana da tragédia venha a ser substituída pela banalidade irrisória do final feliz hollywoodiano. Mas, porque, pela primeira vez é

²⁶ Tristão se apaixona ao cair na artimanha armada por Isolda e tomar uma poção mágica – ainda que tenhamos o papel ativo da mulher (Isolda *escolhe* Tristão - foi Gorete Maria, da Escola Nacional Florestan Fernandes, que nos chamou atenção para este aspecto), estamos longe ainda do amor dos nossos dias. Abelardo não ama, entrega-se à "luxúria"; Heloísa é tomada pela "paixão". Pela mediação da luxúria Abelardo "toma" Heloísa que, envolta pela paixão, se "entrega". Se a belíssima análise de Etienne Gilson estiver correta, muito mais que Abelardo, será Heloísa quem manifestou o germe do que depois de alguns séculos virá a ser socialmente reconhecido como o "amor individual sexuado", na definição de Engels, o amor como em *Romeu e Julieta*.

²⁷ Torquemada (1420-1498) foi o mais famoso e terrível torturador da Inquisição Espanhola.

afirmada e reconhecida em escala social a necessidade afetiva dos indivíduos como algo existencialmente fundamental. Melhor morrer que não realizar o amor. *Romeu e Julieta* – importante detalhe: não sozinhos, mas com a ajuda do Frei Lourenço--, conspiram contra a opressão das relações familiares, contra a tradição e os costumes. Em tudo oposto a Sócrates, o ateniense, que não exitou em sacrificar sua vida pela comunidade, Romeu e Julieta traem todos os seus laços sociais em nome do amor que vivem. E são os heróis da trama!

Nosso amor sexual difere essencialmente do simples desejo sexual do *eros* dos antigos. Em primeiro lugar, porque supõe reciprocidade no ser amado, igualando, nesse particular, a mulher e o homem, ao passo que no *eros* antigo se fica longe de consultá-la sempre. Em segundo lugar, o amor sexual atinge um grau de intensidade e de duração que transforma em grande desventura, talvez a maior de todas, para os amantes, a falta de relações íntimas ou a separação; para que se possam não recuam diante de coisa alguma e arriscam mesmo suas vidas, o que não acontecia na antiguidade, senão em caso de adultério. E, por fim, surge um novo critério moral para julgar as relações sexuais. Já não se pergunta apenas – “São legítimas ou ilegítimas?” – pergunta-se também: “São filhas do amor e de um afeto recíproco?” (Engels, 1979:84)

O amor individual sexuado de que fala Engels faz sua entrada majestosa na história pelo palco do *Theatre* em Shoreditch²⁸. Os humanos descobrem que a relação afetiva pode ter uma dimensão, uma riqueza, uma intensidade, um prazer, uma densidade, uma capacidade de abarcar toda a existência que a faz, de modo inédito na história, um dos elementos imprescindíveis da vida individual. A "epopéia burguesa", cantada na forma romance que então está surgindo, terá na necessidade pelo "amor sexuado" (para continuarmos com Engels), um dos seus elementos fundamentais. A dimensão amorosa fará a partir de agora parte da vida humana; quase – esse quase é importante -- como que se uma existência carente de amor não fosse digna de ser vivida.

Qual grande obra literária, teatral -- qual grande ópera – pode abrir mão dessa nova dimensão da existência? Como seria possível os indivíduos se reconhecerem nas obras de arte se elas ignorassem a grande motivação afetiva que se apoderou dos europeus naquela quadra histórica? Como fazer uma biografia sem ao menos mencionar a vida afetivo-amorosa de seu biografado? Goethe, Balzac, Flaubert, Zola, Jane Austen, Ibsen – e em um contexto um pouco diferente, mas ainda assim: Tchekov, Dostoyevsky, Tolstoy, -- no Ocidente Thomas Mann; e ainda, *mutatis mutandis*, Edith Wharton, Henry James e Virginia Wolf – seriam possíveis sem os séculos preparatórios do desenvolvimento da individualidade burguesa compreendidos entre o final da Idade Média e o século 19? (Lukács, 1981:150) E, após a decadência ideológica da burguesia, nos termos postos por Lukács em seu clássico ensaio já citado, com os elementos de irracionalismo a ela inerentes, ainda assim a expressão de tal necessidade afetiva íntima das pessoas também não se faz presente, ainda que de forma rebaixada e esteticamente muito mais pobre? Para ficarmos apenas

²⁸ Foi nesse teatro, construído fora da jurisdição da Prefeitura de Londres para escapar dos seus regulamentos, que estreou *Romeu e Julieta*.

com um evidente exemplo desta permanência na decadente concepção de mundo burguesa, o que dizer do ingenuamente sublime *Hair* e do movimento pacifista de meados do século passado ao redor da palavra de ordem Paz e Amor?

A entrada do amor sexuado na história pelo palco do *Theatre* não foi apenas triunfal, também foi definitiva: não haverá mais história sem a sua presença.

A personalidade dos indivíduos, sua maior ou menor capacidade afetiva, terá nos "amores" que viver experiências da maior importância. E a estruturação de nossas personalidades, pelas mais diferentes mediações, termina também interferindo nas escolhas que fazemos no dia a dia e, por esse meio, interfere na evolução da própria sociedade.²⁹ O individualismo burguês, no seu período progressista, cumpriu esse gigantesco papel no que diz respeito ao peso da afetividade humana na reprodução social: nos tornou capazes de amar de modo e em uma qualidade inéditos na história. Nossa relação com a totalidade social se alterou para incorporar essa maior capacidade afetiva dos indivíduos. Nunca, antes, a reprodução social contara com individualidades portadoras das possibilidades e das necessidades de desenvolvimento subjetivas, afetivas, trazidas pelo amor sexuado individual.

Todavia, tudo isso é apenas parte da questão. Pois este fantástico desenvolvimento dos indivíduos, com suas não menos fantásticas consequências para a reprodução da sociedade, ocorreu em meio à família monogâmica burguesa e como parte do desenvolvimento da nova forma de exploração do homem pelo homem que é o capital. O amor do período burguês foi, por isso, portador também das alienações³⁰ inerentes à nova situação.

2. O amor na sociedade burguesa

Como tudo que a burguesia trouxe de revolucionário para a história, também o amor sexuado individual padece do drama típico das suas mais legítimas criações. Ao revolucionariamente impulsionar o desenvolvimento da humanidade, concomitantemente e quase sempre pelas mesmas criações, a burguesia tecia as amarras que seriam os novos obstáculos ao desenvolvimento histórico uma vez alcançada a sociedade capitalista madura. Nesta, as desumanidades que brotam do capital penetraram em quase³¹ todas as relações sociais, tanto na totalidade social quanto nos indivíduos.

Vimos nos capítulos precedentes que o amor sexuado individual encontrou no desenvolvimento

²⁹ Não temos aqui espaço para demonstrar essa relação entre as escolhas cotidianas, sempre orientadas por processos valorativos que são, por sua vez, historicamente determinados – e o conteúdo dos processos de objetivação e exteriorização (*Entäusserung*). Sobre isso conferir Lukács, 1981:63, 69,70,74-5,82,83, 93, 94-5,168-9,391-2,430; Costa, 1999; Lessa, 2002.

³⁰ No sentido de *Entfremdung*, das desumanidades criadas pelos próprios homens.

³¹ Esse "quase" é decisivo, pois não há uma identidade entre as alienações e a totalidade social, mas sim uma relação, como bem diz o conceito, de alienação.

da burguesia, do comércio mundial, das cidades e dos Estados Nacionais, as condições históricas imprescindíveis ao seu surgimento e desenvolvimento. E, ao mesmo tempo, desde muito cedo, o amor recém surgido se confrontou com o fato de que, impulsionado pelo capitalismo em expansão, o amor sexuado individual apenas pôde se explicitar como parte do desenvolvimento da família burguesa, a forma moderna do casamento monogâmico. As condições históricas que presidem a gênese do amor sexuado individual (a Acumulação Primitiva) são, também, as que lhe fornecem o único solo histórico possível para os seus primeiros passos: o amor entrou na história como parte da família monogâmica burguesa.

Este é o limite histórico que o marca desde a sua gênese. Aquilo que será sexualmente atrativo ou não nos homens e nas mulheres; o conteúdo e as formas da sexualidade, os rituais e a linguagem afetivo-amorosos (os esquimós "beijam" esfregando seus narizes, as modificações no modo como se faz "a corte", etc.); a nova intensidade e o novo conteúdo, a nova substância, do amor; o desenvolvimento da moda – e, concomitantemente, as novas relações sociais que surgem para expressar e incorporar todos esses novos elementos à reprodução da sociedade: todas estas dimensões e outras mais serão incorporadas ao desenvolvimento da forma burguesa da família monogâmica.

Enquanto em *Romeu e Julieta* temos quase que como a celebração ingênua do novo mundo de emoções (o final trágico é apresentado como uma sequência infeliz de acasos), em *Madame Bovary* (Flaubert), *As Três irmãs* (Tchecov), em Ibsen (*A casa das bonecas*), em Ana Karênia, de Tolstoy, em *A era da inocência* (Wharton), etc. temos a constatação da inescapável tragédia que é inerente à família monogâmica burguesa já desenvolvida.

Enquanto as classes sociais e a família monogâmica não podiam ser historicamente superadas pois eram indispensáveis ao desenvolvimento mais rápido das forças produtivas, as contradições entre as novas necessidades afetivo-amorosas do amor sexuado individual e as possibilidades limitadas de sua realização na família monogâmica burguesa se equilibravam pelo aumento da propriedade familiar e, em num plano mais geral, pelo desenvolvimento histórico da humanidade então impulsionado pelo capital.

O sofrimento dos indivíduos era "suportável" porque tinha propósito e se justificava – mesmo que fosse o propósito alienado do enriquecimento familiar e mesmo que fosse a justificativa não menos alienada da conquista burguesa do planeta.

(...) o matrimônio começou a depender inteiramente de considerações econômicas" (...) "Na prática, e desde o princípio, se havia alguma coisa inconcebível para as classes dominantes era que a inclinação mútua dos interessados pudesse ser a razão por excelência do matrimônio. Isto só se passava nos romances ou entre as classes oprimidas – que não contavam para nada. (Engels, 1979:86)

As pessoas aceitavam que os bons casamentos eram, acima de tudo, aqueles que fossem bons

negócios – se havia ou não amor entre as pessoas era um pequeno detalhe a ser administrado ao longo do tempo³². As necessidades afetivas conseguiam se expressar em peças de teatro, na literatura e na música, podiam ser retratadas em pinturas e em monumentos. As pessoas reconheciam nessas obras de arte expressões dos seres humanos que não conseguiam ser.

Os grandes amores retratados nas obras de arte, por sua vez, tinham também lá seus limites: marcados pela mesma determinação histórica mais geral, a tragédia de cada um se justapõe à concepção de que a felicidade seria a junção do autêntico amor com o casamento monogâmico burguês. Uma utopia (no sentido de não ter lugar na história) equivalente a um Estado como realização da liberdade. Tanto na vida real quanto nas obras de arte, a humanidade não sabia – e não poderia aprender -- amar fora do casamento monogâmico. Pela sensata razão de que ainda não estava posta a possibilidade cotidiana de uma outra organização familiar que superasse historicamente a família monogâmica burguesa.

Em contraste com as famílias do escravismo e do feudalismo, a família monogâmica burguesa desde o seu surgimento já está gestando as condições de sua crise futura. A mulher continua apartada da vida social; submissa, seu domínio social continua sendo o lar, continua cabendo a ela a mediação entre o pai e os filhos — e, no entanto, essas funções sociais vão se tornando cada vez mais difíceis de serem realizadas no dia a dia à medida que as forças produtivas vão se desenvolvendo. O homem continua sendo o marido, o masculino provedor e dominante, responsável por manter em seu lar uma ordem cada vez mais difícil agora que o crescimento das cidades facilita a "infidelidade" da esposa, agora que a sexualidade vai penetrando com mais força na vida cotidiana e, no contexto da Revolução Industrial, em que a força de trabalho das mulheres vai se tornando uma gigantesca fonte de lucro³³. A violência continua a ser fundamental para manter a família monogâmica nos eixos... agora, burgueses. A constituição napoleônica de 1806, a primeira modernamente burguesa, pune com a morte a infidelidade feminina e legaliza a poligamia masculina estabelecendo o direito de o homem ter tantas amantes quanto queira, desde que a cada uma dê uma casa separada. A prostituição, consequência necessária do casamento monogâmico, como já vimos, se expande ao ser organizada em negócio. Nela também a tragédia dos grandes amores e grandes paixões se fará presente (lembramos de *A Dama das Camélias* de A. Dumas). Homens e mulheres possuem agora necessidades afetivas e possibilidades de desenvolvimento

³² "E levam uma vida bem feliz. Têm sorte de não ter filhos; filhos iriam perturbá-los. O comércio deles prospera, a pequena loja cresce, as vitrines se enchem de jóias e pêndulos (...) Toda sua existência transcorre na preocupação constante com o comércio; a mulher desapareceu, resta apenas uma caixeira ativa e austuciosa, sem sexo, incapaz de um descuido (...)". (Zola, 1998:50)

³³ "Tal era a situação com que se encontrou a produção capitalista quando, a partir da era dos descobrimentos geográficos, se pôs a conquistar o domínio do mundo através do comércio universal e da indústria manufatureira. É de se supor que este modo de matrimônio [o casamento monogâmico] lhe conviesse excepcionalmente, e isso era realmente verdade. E, entretanto – a ironia da história do mundo é insondável – seria precisamente o capitalismo que abriria nesse modo de matrimônio a brecha decisiva". (Engels, 1979:86 – colchetes nosso - SL)

pessoais que se chocam com que são enquanto seres sociais masculinos e femininos.

Todavia, nos primeiros momentos, enquanto a burguesia é a classe revolucionária que expande as possibilidades históricas da humanidade, esta contradição não atinge sua maturidade e não tem a força explosiva que terá a partir do século 19. Entre o período histórico no qual o casamento monogâmico burguês era uma necessidade histórica e poderia servir, ainda que de modo problemático e limitado, ao desenvolvimento do amor sexuado individual, e o período subsequente em que a família monogâmica se converteu em obstáculo puro e simples ao desenvolvimento das pessoas, há algumas riquíssimas décadas de história. Tendo como pano de fundo a Revolução Industrial (1776-1830), a Revolução Francesa e o Período Napoleônico (1789-1815), são décadas que conheceram Marat, Danton, Robespierre, Herbert, Saint Simon, Babeuf; a sequência Kant, Fichte, Schelling e Hegel; Mozart, Beethoven, Schiller e Goethe, na Economia Política tivemos Ricardo: a humanidade passou do *Ancien Régime* para a sociedade burguesa e para a sequência de revoluções entre 1820 e 1848 que lhe deu sua primeira versão mais estável.

Todas essas transformações – e a própria evolução da família monogâmica – têm seu fundamento na transição do trabalho servil para o trabalho proletário, como veremos no próximo capítulo.

Capítulo VI A crise da sociedade de classes: o cenário trágico do amor

Com vimos no Capítulo II, a Revolução Neolítica, ao dar origem ao trabalho excedente em uma situação histórica na qual ainda predominava a carência, fez com que as classes sociais fossem imprescindíveis ao rápido desenvolvimento das forças produtivas. O Estado, a propriedade privada e o casamento monogâmico surgiram porque eram, por sua vez, imprescindíveis à reprodução das sociedades de classe. E, ainda no mesmo Capítulo II, mencionamos que a Revolução Industrial subverteria essa necessidade histórica convertendo as classes sociais, o Estado, a propriedade privada e a família monogâmica em obstáculos ao pleno desenvolvimento das forças produtivas.

Devemos, agora, esclarecer como isso ocorreu. O que, aparentemente, nos conduzirá a questões afastadas do nosso tema. Mera aparência, contudo: tenha paciência, caro leitor, que ao final tudo fará sentido (pelo menos assim esperamos!)

A Revolução Industrial é resultante da convergência de dois gigantescos movimentos históricos. De um lado, a criação do mercado mundial abriu à burguesia européia uma fonte formidável de matérias primas ao lado de um mercado consumidor que, para a escala daquela época, era infinito. Em poucas décadas o mercado europeu (e assim mesmo, apenas de uma parte da Europa, pois a Europa Oriental tinha uma participação muito marginal) confronta-se com mercados

como a China, o Japão, a Índia; com fontes de metais precisos como o México, o Peru – depois o Brasil – e, ainda, com fontes de escravos e matérias-primas as mais variadas. O comércio e o saque, este último mais significativo nos momentos iniciais, garantiram à burguesia européia gigantescos lucros e uma acumulação de capital em escala nunca vista antes. Esse o primeiro dos movimentos históricos que estão na origem da Revolução Industrial: o mercado mundial e a Acumulação Primitiva de capital (Marx) que ele propiciou.

O segundo grande movimento tem lugar na produção é causado pela concorrência dos mercados ultra-marinhos e pelas necessidades de aumento expressivo da quantidade e qualidade das mercadorias. Das guildas medievais passa-se à manufatura e, depois, à manufatura complexa³⁴. E, nos locais em que o capital já tem poder suficiente, a estrutura produtiva é rompida no campo para dar lugar a uma produção voltada ao comércio mundial, quase sempre com a expulsão dos camponeses da terra. Esse processo ocorre em vários locais da Europa, mas onde ele é mais significativo e mais importante para nosso tema é na Inglaterra -- país que não conheceu um feudalismo típico e no qual a propriedade da terra nunca foi fonte de um poder semelhante à da nobreza francesa. Por isso a Inglaterra conseguiu mais rapidamente que outras nações introduzir as relações capitalistas no campo. Vastas áreas foram convertidas da agricultura para a criação de carneiros, que fornecia lã para as manufaturas inglesas e – o que para nós é agora importante – expulsou da terra milhares de camponeses que foram obrigados a migrar para as cidades, formando uma reserva de força de trabalho numerosa e barata.

Milhares de miseráveis, forçados a vender sua força de trabalho por um salário muito baixo, ao lado de uma burguesia que havia acumulado muita riqueza com o saque e o comércio do mundo e, tudo isso, somado a um mercado consumidor agora planetário e que parecia não ter limites: temos aqui a "receita" da Revolução Industrial. A burguesia se apoderou das tecnologias já existentes e adaptou o motor a vapor para mover ferramentas (as máquinas-ferramentas de que nos fala Marx) e, com isso, ela conseguiu três grandes feitos:

- 1) Em primeiro lugar, pôde controlar o trabalho de um modo mais eficiente ao transformar o trabalhador em apêndice da máquina. Com esse melhor controle do trabalho a extração de mais-valia é significativamente ampliada;
- 2) Em segundo lugar, enquanto era o músculo humano que movia a ferramenta, era

³⁴ Guildas são a forma típica do trabalho dos artesãos no feudalismo. Ela será superada pela manufatura, o primeiro momento em que o desenvolvimento comercial possui um impacto decisivo sobre a produção. A manufatura complexa incorpora uma divisão social do trabalho ainda maior e mais intensa. É a ante-sala da Revolução Industrial. Ao leitor interessado, o já sexagenário livro de Leo Huberman, *História da Riqueza do Homem*, continua muito útil – em que pese a evidente desatualização dos seus últimos capítulos. O conhecido capítulo de *O Capital*, "A Acumulação Primitiva" é outro texto a ser lido. Uma grande obra sobre a relação o desenvolvimento da ciência, da tecnologia e da Revolução Industrial é *Ciência na História*, de Bernal (1954).

impensável uma prensa de 10 toneladas ou uma máquina de fiar com vários atiradores³⁵. Agora tudo isso é possível: os limites do corpo humano não são mais os limites da produção;

- 3) Em terceiro lugar, com o aumento do consumo das matérias primas, a Inglaterra pelas enormes compras passa a especializar partes do mundo na produção do que lhe interessa. A Argentina vai produzir lã e couro, a Índia, algodão assim como o Maranhão no Brasil e o sul dos Estados Unidos, as Antilhas produzirão açúcar e rum, etc. Tem início a divisão internacional de trabalho.

O resultado é tão espetacular que, pela primeira vez na história, a produção tende a ser o suficiente para satisfazer a todas as necessidades de todos os indivíduos no planeta Terra e, ainda, desenvolver as forças produtivas. Transitamos, assim, ao período histórico da abundância; superamos a carência que fazia parte da história da humanidade desde o seu início.

A questão é que abundância e classes sociais são historicamente incompatíveis.

1. abundância e classes sociais

Ainda que apenas seja verdade considerando-se a universalidade desse processo (ou seja, desconsiderando particularidades, neste caso, importantes), desde o escravismo até o capitalismo o desenvolvimento das forças produtivas foi também o desenvolvimento do mercado. De um mercado limitado ao Oriente Próximo (Babilônia, Pérsia), passamos a um mercado mediterrâneo no Império Romano e ao mercado mundial com a burguesia. Em outras palavras e de uma maneira muito geral, repetimos, o desenvolvimento das forças produtivas teve por mediação a crescente capacidade de se produzir para um mercado também em expansão. A produção de mercadorias (isto é, bens para serem comercializados) foi se tornando cada vez mais importante. As relações comerciais se generalizaram, se tornaram cada vez mais presentes na vida cotidiana – e, ao chegarmos à Revolução Industrial, a humanidade está em uma situação na qual o fundamental da produção é realizado para ser vendida e que, por isso, o fundamental da economia tem no mercado uma mediação decisiva: se não for vendida, a mercadoria não tem valor de mercado (valor de troca) e resulta em prejuízo ao seu proprietário.

Enquanto existia a carência, a oferta tendia a ser menor que a procura, fazendo com que os preços permanecessem acima do custo de produção das mercadorias. Nesta circunstância eram excepcionais e locais os momentos em que a oferta era maior que a procura e havia prejuízo.

O exato oposto ocorre com a abundância. A oferta tende a ser muito maior do que a procura e os preços tendem a cair a um nível que inviabiliza a reprodução do capital. Para enfrentar essa

³⁵ Atirador é uma peça da máquina de fiar que trança o fio de modo a que o tecido seja produzido.

situação, cada capitalista busca explorar cada vez mais intensamente seus trabalhadores, quer com investimentos em novas tecnologias que lhe possibilitem conseguir mais como mesmo salário, quer aumentando a vigilância e o controle sobre a produção. Quando um burguês consegue explorar mais seus trabalhadores que seus concorrentes, consegue momentaneamente uma posição vantajosa e começa a "roubar" mercado dos outros burgueses. Estes, para não falirem, adotam o que deu certo na fábrica daquele burguês e dão um passo à frente, buscando para eles a vantagem que estava com o seu concorrente. E, assim, o ciclo se inicia novamente: novos investimentos e maior exploração dos trabalhadores.

Por isso a produção tende a ser cada vez maior, com investimentos cada vez maiores e com uma quantidade cada vez menor de trabalhadores. Em linhas exageradamente simplificadas, isto é o que Marx denominou de "queda tendencial da taxa de lucro"³⁶: investimentos cada vez maiores são necessários para aumentos na produtividade do trabalho proporcionalmente cada vez menores. As consequências: 1) uma abundância ainda mais pronunciada, já que a produção conhece um aumento caótico e descontrolado; 2) um sistema do capital cada vez mais instável.

O capitalismo deve, com o crescimento caótico da produção, buscar o aumento do consumo -- isto é uma questão de vida ou morte. Já na época de Marx e Engels eram identificáveis vários dos mecanismos pelos quais se buscava um maior consumo, quer pelo estímulo a guerras, quer pelo consumo supérfluo. Mas foi no século 20 que a intensificação da abundância gerou a "produção destrutiva"³⁷: se produz de tal modo a destruir os produtos no menor tempo possível para ativar novamente o circuito de produção-destruição. O complexo industrial-militar é o melhor exemplo desta situação. Os EUA produziram bombas atômicas para destruir o mundo 66 vezes, a ex-URSS para destruir o mundo outras 33 vezes. Do ponto de vista militar, isto é um contra-senso. Como a vitória militar deve ser obtida ao menor custo possível, não tem sentido produzir bombas em quantidade para destruir o planeta 99 vezes, basta destruir uma única vez! O arsenal nuclear não foi produzido para ser empregado em uma guerra; pelo contrário, foi construído porque era uma fonte de lucros quase perfeita: o Estado era o comprador seguro (porque dominado pelas mesmas forças econômicas que controlam também as indústrias de armas) e o lucro era realizado no momento da venda; as armas sequer têm que ser consumidas pelo Estado para gerarem lucros!³⁸

O mesmo pode ser encontrado em toda a economia: das roupas aos alimentos, da energia às

³⁶ Isto é uma enorme simplificação: há diferenças importantes quando se trata da extração da mais-valia absoluta e da relativa. Aqui nos interessa apenas o mais fundamental dessa situação histórica para esclarecermos o que ocorre com o casamento monogâmico.

³⁷ Mézáros, 2002, em especial o Capítulo 15 e Paniago, 2007.

³⁸ A melhor análise sobre o papel histórico do complexo-industrial militar, incluindo sua decisiva influência para a gênese do Estado de Bem-Estar está em Mézáros, 2002. A expressão "produção destrutiva", como já assinalamos é, também, desse autor. Sobre o arsenal nuclear, dados importantes sobre sua origem, os recursos empregados pelos EUA, o envolvimento de Universidades e cientistas, estão em *The bomb* de DeGroot (2005). Há ainda um texto imprescindível sobre a influência da guerra na história do século 20, *Century of War*, de Gabriel Kolko (1994).

nossas casas, dos carros ao lazer, dos remédios às novas "doenças", tudo está voltado ao consumo mais rápido possível para gerar uma nova demanda que justifique uma nova rodada de produção. De preferência que o produto não seja inteiramente consumido; a perdularidade é a lei geral do sistema do capital na era da abundância.

Esse círculo vicioso, por sua vez, traz o desemprego crescente: ampliação da extração da mais-valia requer tecnologias que reduzem a necessidade por força de trabalho. A produção destrutiva, também pela mediação do desemprego, é a destruição das pessoas. E não tem como ser diferente; sendo o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens, a produção destrutiva implica necessariamente na destruição dos produtos e dos produtores. E, por extensão, a destruição do equilíbrio ecológico do planeta.³⁹

Ainda que apenas em suas linhas mais gerais, e de modo muito simplificado, esse é o significado histórico da tese de Marx, retomada por Lukács e Mészáros, segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas entrou em uma contradição antagônica com a propriedade privada. Isso não significa que a sociedade regida pelo capital perdeu sua capacidade de desenvolver a técnica ou aumentar a produção⁴⁰, mas significa que isso apenas é possível pelo desenvolvimento das capacidades produtivas do capital, isto é, de seu crescente poder de nos alienar – de destruir as condições de sobrevivência não apenas dos trabalhadores, mas da própria humanidade. Se, no passado, o desenvolvimento da capacidade produtiva do capital em parte coincidia com o desenvolvimento das capacidades humanas, hoje esse mesmo desenvolvimento se converteu no desenvolvimento das desumanidades socialmente postas, isto é, das alienações. É a "produção destrutiva" de que nos fala Mészáros, a negação cotidiana da capacidade de a humanidade fazer a histórica com um conteúdo autenticamente humano.

Essa situação tem um enorme impacto sobre a família monogâmica ao interferir sobre a essência do que somos enquanto pessoas humanas, enquanto indivíduos, como veremos em seguida.

2. Individuação⁴¹ e crise estrutural do capital: "indivíduo guardião de mercadorias"

A articulação mais rica, mais autêntica, dos indivíduos com a sociedade são aquelas atividades

³⁹ Há um texto muito interessante sobre a relação necessária entre modo de produção capitalista e a destruição da natureza, *Limites do desenvolvimento sustentável*, de G. Foladori (2001).

⁴⁰ Há uma rica tradição, no interior da tradição marxista, contrária à redução das forças produtivas ao desenvolvimento tecnológico ou ao aumento da produção. Tratamos disso em Lessa, 2007: 253 e ss.

⁴¹ O processo histórico de constituição da personalidade de cada pessoa é denominado de individuação. Nos Capítulos III e IV em vários momentos tratamos de tal processo e de sua relação com diferentes momentos históricos. Como vimos, as individuações são sempre singulares, na medida em que não há dois indivíduos idênticos. E, também, apenas podem ser singularidades porque são historicamente determinadas. Os processos de individuação dão origem aos "indivíduos singulares concretos, historicamente determinados", numa expressão cara ao Lukács da *Ontologia*. Sobre a individuação, conferir os textos de Duarte (1993), Costa (2007) e, mais recentemente, Moraes (2007 e 2008).

articuladas ao redor da produção de meios de produção e de subsistência pela transformação da natureza (o trabalho). Nelas se expressam as necessidades e as possibilidades de desenvolvimento as mais universais de cada sociedade e, por extensão, do gênero humano. Por isso, na sociedade comunista, o trabalho deixará de ser um fardo para se tornar a "primeira necessidade" (Marx) dos indivíduos, pois é nele que são encontradas as maiores possibilidades, os estímulos mais ricos para – o que agora nos interessa – o desenvolvimento das pessoas.

Por esta razão, como vimos acima no Capítulo III, item 1, a retirada das mulheres da vida coletiva e a conversão das suas atividades a serviços privados (esposas ou prostitutas) dos homens teve tão forte impacto na constituição da personalidade típica feminina (e, como vimos, também da masculina, ainda que por outras vias). A negação da participação na vida coletiva implica imediatamente na restrição a horizontes muito rebaixados das necessidades e possibilidades presentes na vida cotidiana e isto, diretamente, conduz a individuações muito pobres e carentes de substância social. O casamento monogâmico tem um fortíssimo impacto sobre o desenvolvimento dos processos femininos de individuação acima de tudo porque relega às mulheres atividades que foram reduzidas a serviços privados para os senhores do lar (ou do prostíbulo). Vimos que uma alienação simétrica se instaura, então, entre os homens.

O impacto da produção destrutiva sobre os processos de individuação tem resultado em uma análoga restrição do horizonte histórico que comparece na vida cotidiana.

No capitalismo maduro, praticamente todas as relações sociais passam a ter por mediação o dinheiro, a humanidade está "enfeitiçada" pelo dinheiro. As pessoas se convertem em "guardiãs de mercadorias", isto é, não passam da mercadoria que possuem. É o fetichismo da mercadoria, de que nos fala Marx (1981:79 e ss.). Para continuarmos apenas com as classes fundamentais: o burguês é burguês pela posse do capital, o proletário é proletário por ter na força de trabalho sua única propriedade privada. O que eles são pessoalmente, a substância de suas personalidades, não tem qualquer importância ou lugar nessa relação e, por extensão, na sociedade capitalista como um todo.

Reduzidos a proprietários privados (de capital ou de força de trabalho) os indivíduos tornaram-se cada vez mais individualistas e coletivamente reproduzem uma forma de sociedade que, conforme se desenvolve, intensifica o nosso isolamento. Hoje em dia, qualquer desenvolvimento da sociedade e dos indivíduos apenas pode adentrar nos processos de individuação pela mediação do individualismo burguês: na luta de todos contra todos, o coletivo apenas tem lugar pela concorrência. As necessidades e possibilidades autenticamente humanas simplesmente não têm lugar, não cabem na sociedade regida pela produção destrutiva e sequer podem ser reconhecidas em escala social. Por isso os apelos à solidariedade e à ética, hoje tão comuns, não passam de palavras vazias: a essência da nossa sociedade não comporta a ética⁴².

⁴² Sobre a relação entre ética e capitalismo em Lukács, cf. Lessa, 2007b.

Essa conexão entre o indivíduo e as necessidades e possibilidades mais universais por meio da concorrência generalizada, por meio do mercado que transforma a todos em lobos dos homens, já era conhecida na época de Marx e Engels. Em 1844, em *A questão judaica*, Marx demonstrou como o homem burguês, aquele que vive sob a regência do capital, tem tipicamente sua personalidade cindida entre duas porções entre si opostas. Por um lado, temos o indivíduo do mercado e da propriedade privada. É o indivíduo real, que participa da história com seus atos cotidianos marcados pelo individualismo e mesquinhaaria típicos do burguês. Em se tratando do casamento monogâmico, é o indivíduo que casa em nome de um bom negócio. Esse mesmo indivíduo, por outro lado, possui uma vida coletiva, política, marcada pela sua relação com o Estado burguês e os regulamentos políticos que dele emanam. Nessa relação ele deixa idealmente de ser o burguês para se converter em cidadão, altruísta, preocupado com os interesses coletivos. Entre o ideal e as relações objetivas, as últimas se impõem; assim, na vida cotidiana a porção *citoyen* é predominantemente subsumida à porção burguesa: é a contradição entre o *bourgeois* e o *citoyen*. Aqui é que tem suas raízes o que Marx denominará da inevitável hipocrisia da vida burguesa. (Marx, 2009, 1987)

Com a produção destrutiva, todas essas alienações se intensificam e o isolamento coletivo dos indivíduos se fortalece pela intensificação de seus individualismos. Tipicamente, queremos esquecer do mundo em que vivemos e criar um refúgio, ainda que momentâneo e falso, das gigantescas pressões da vida cotidiana. Desemprego, violência, uma vida crescentemente acelerada pela concorrência vertiginosa de todos contra todos, os centros urbanos em colapso, a vida ameaçada em todos os lugares e, ainda, um planeta que está sendo destruído a uma velocidade que pode de ser contemplada a olhos vistos – tudo isso (e muito mais) têm conduzido os indivíduos a buscarem saídas individuais, pessoais, para problemas que são na sua essência (e em muito do que têm de secundário) rigorosamente universais. A saída individualista está, sempre, fadada ao fracasso. E, sempre, no curto prazo: as consequências negativas da busca de uma saída individual se apresentam muito rapidamente.

Assim, por exemplo, no caso do desemprego, considera-se que a alternativa real, possível, está na qualificação profissional ou em se transformar em seu próprio patrão abrindo um negócio. Nada disso funciona, porque tais ações não podem enfrentar as causas do problema, ficam sempre tomando por causas o que não passa de suas consequências. Mas esse é apenas um exemplo entre outros tantos: a proteção contra a violência que gera lucros exorbitantes pela especulação imobiliária na construção dos condomínios, tanto para os abastados quanto para os trabalhadores; a ilusão de que os lucros absurdos que os bancos tiram das previdências privadas poderão garantir uma velhice "tranqüila" para aqueles que "sabiamente investiram na juventude"; a crença de que os planos de saúde irão garantir o atendimento médico necessário ao converter nossas enfermidades em negócio; a ilusão de que uma boa educação para os nossos filhos poderá ser comprada por uma

mensalidade escolar mais cara; a esperança de que um lazer humanamente compensador pode ser comprado em pacotes de turismo que nada mais fazem que impor uma desumana e mecânica rotina turística, que gera altíssimos lucros; a ilusão de que é possível a sobrevivência individual com a humanidade cotidianamente realizando o necessário para o seu desaparecimento do planeta; etc., etc.

Se – e quando – a classe operária adentrar à luta de classes como o antagonista do capital que de fato é, colocará uma real alternativa coletiva aos nossos graves problemas. Isto terá o efeito de catalisar e superar muito destas inúteis buscas de soluções individualistas aos problemas que são essencialmente coletivos. Antes disso, o individualismo continuará encontrando o solo histórico para sua existência e as pessoas continuarão, em um desespero crescente, como um pião girando sobre si próprias, debatendo-se atabalhoadamente contra tudo e contra todos na esperança de conseguir o impossível: uma vida humanamente digna, "minimamente feliz" nesse, como se diz, "mundinho de Deus".

Há outras mediações importantes no impacto sobre os indivíduos da crise contemporânea que não temos aqui espaço sequer para mencionar. Para a nossa análise do casamento monogâmico, contudo, o decisivo é que o fato de vivermos historicamente as etapas finais do modo de produção regido pelo capital⁴³ retira do casamento monogâmico burguês a sua legitimidade histórica. Como a crise final do capitalismo é também a crise final do período histórico no qual as classes sociais, a propriedade privada e o Estado serviram de mediações ao mais rápido desenvolvimento das forças produtivas, ela retira não apenas da forma burguesa, mas de toda e qualquer modalidade da família monogâmica, seu fundamento histórico. Agora, ser marido, esposa ou prostituta (ou filhos e filhas no interior dessas relações) é uma condição social tão insuportável afetivamente quanto tais relações sociais se converteram em obstáculos ao desenvolvimento dos indivíduos – se converteram em obstáculos ao desenvolvimento das forças produtivas, em alienações.

É aqui que reside a raiz mais profunda da crise contemporânea da família monogâmica que hoje vivenciamos.

Capítulo VII – A forma burguesa de casamento monogâmico

O casamento burguês atingiu sua maturidade na Europa vitoriana⁴⁴. Patriarcal, a família burguesa exhibe todas as características que já mencionamos da família monogâmica. É fundada pela propriedade privada, se caracteriza pela retirada das mulheres da vida coletiva e pela redução de

⁴³ Sem nenhum ufanismo: a destruição da humanidade, e não o comunismo, pode bem ser o final do capital, repetimos.

⁴⁴ Após o reinado da Rainha Vitória, da Inglaterra (entre 1837 e 1901), que correspondeu ao apogeu do Império Britânico.

suas atividades ao serviço privado de seu senhor. Contrapõe o homem, enquanto marido a ser servido, à esposa, que domina tiranicamente o espaço doméstico para melhor atender a seu "provedor"; reduz a riqueza e densidade das relações afetivas abertas à paternidade na mesma proporção com que sobrecarrega a maternidade com a função de mediação entre o senhor, a prole e os serviçais. Uma outra sua característica importante é negar às crianças o convívio com outras crianças, isolando-as muitas vezes até chegarem à adolescência, como ocorria com as famílias mais abastadas no século 19 e início do século 20.

Vimos acima, em especial no item 1 do Capítulo IV, como o desenvolvimento das forças produtivas é também o desenvolvimento da sensibilidade dos indivíduos, com todos os descompassos, alienações, etc. que se fizeram presentes na história. Esse fenômeno pode também ser observado na Europa do século 19. A sociedade, que surgiu da Revolução Industrial, trouxe enormes as possibilidades e necessidades ao desenvolvimento dos indivíduos, tanto material quanto afetivamente, tanto racional quanto de suas sensibilidades. A industrialização requer o crescimento das cidades, a ampliação dos mercados, a produção de novas mercadorias e, pela primeira vez na história, a administração da abundância para que suas potencialidades destrutivas para o capital (as crises de superprodução) fiquem sob algum controle. A manipulação do mercado consumidor passa a ser uma das formas importantes de tal controle e, para a indústria têxtil (a primeira que se industrializou e com um peso econômico mais significativo, então, do que hoje), a indústria química e mesmo a metalurgia, um dos novos e promissores mercados é a moda. Dos homens e mulheres de então, a personalidade feminina se mostrou muito mais manipulável para a compra dos novos produtos do que a masculina. Novos tecidos, novos processos de tingimento, novas cores, a generalização do espartilho e, depois, do salto alto, jogam um papel econômico significativo (Kunzle, 2004: 296 e ss.). Mas, para que o consumo das novas mercadorias se intensifique é preciso a reprodução de uma personalidade feminina que "necessite" desse consumo das novas mercadorias e que tal necessidade se generalize por todo o corpo social⁴⁵. E para isso é preciso desenvolver o "gosto", isto é, a sensibilidade de homens e mulheres, o que será alcançado também pelo mecanismo de fazer o consumo dos novos produtos adentrar aos processos de individuação como afirmação dos papéis de marido, esposas, prostitutas, filhos e filhas da era vitoriana.

Isso que ocorre na moda pode, com as devidas mediações, também ser verificado na literatura, no teatro, na ópera, na música e na arquitetura: há uma explosão do consumo das novas

⁴⁵ Há uma rica bibliografia que trata das razões históricas que levaram à diferenciação entre os trajes masculinos e os femininos tal como hoje conhecemos. Parece ser um consenso entre os especialistas que foi no século 19 que o homem burguês (ou proletário) preferirá o terno (que se impõem como um uniforme) enquanto as mulheres (burguesas ou trabalhadoras) manterão a variedade nas formas, cores e tecidos. Foi no século 19 que "se enfeitar" tornou-se um atributo exclusivamente feminino. É nesse contexto que a expansão da capacidade industrial gera novas possibilidades de adornos que tenderão a ser absorvidas predominantemente pelo vestuário feminino.

"mercadorias culturais". E, nesse contexto, o desenvolvimento do amor sexuado individual encontra novos impulsos, novas possibilidades e gera necessidades qualitativamente novas. As pessoas que são maridos e esposas, tipicamente, cabem cada vez menos em seus respectivos papéis sociais -- e a prostituição para os homens e os amantes para as mulheres se convertem em mediações pelas quais tais necessidades vão também se expressando em escala social crescente.

A era vitoriana enfrentou esse aumento do antagonismo entre a família monogâmica e as necessidades afetivas dos indivíduos tipicamente intensificando a repressão e, ao mesmo tempo, intensificando a conhecida hipocrisia burguesa⁴⁶. Por um lado, o crescente moralismo, a rigidez dos costumes, punia com severidade toda a transgressão da ordem. Daqui a rigidez vitoriana. Por outro lado, nas circunstâncias "certas", fechava os olhos para as transgressões se estas fossem, digamos, "corretamente encaminhadas". Entre uma parte da nobreza, da burguesia e entre os intelectuais, as orgias, o sado-masiquismo e a homossexualidade (notadamente masculina) eram taxados de "corrupção moral" e, ainda assim, eram hipocritamente⁴⁷ tolerados. O dandismo e mulheres que se vestiam de homens, como George Sand (Armandine Dupin), eram cultivados em certos círculos. Mas desafios abertos à moral, como Oscar Wilde, eram rigidamente punidos, notadamente se envolviam pessoas que não pertenciam às classes dominantes.

A intensificação dos mecanismos de controle social, a rigidez moral, o fortalecimento da hipocrisia, são a contrapartida necessária à intensificação do antagonismo entre as necessidades afetivas dos indivíduos e o casamento monogâmico no século 19. A cisão entre a porção *citoyen* e porção *bourgeois* do indivíduo vai se tornando mais intensa. As personalidades dos indivíduos são submetidas a tensões e contradições qualitativamente maiores que no passado. Não é mero acaso que Freud descobriu o inconsciente na passagem do século 19 ao 20: as individualidades burguesas convivem com forças, tensões, impulsos, sensações, desejos que não podem ser elevados à consciência, não podem sequer ser reconhecidos, sob pena do colapso de suas individualidades. As mulheres conhecem uma nova doença, a histeria. Os homens, por seu turno, vão se brutalizando: o sexo é a uma necessidade socialmente reconhecida do "macho", afetos são "coisas de mulher". A família monogâmica burguesa vai crescentemente dissociando amor e sexualidade!

Ao lado desses fatores, somem-se as crescentes dificuldades para impor a fidelidade feminina em uma sociedade que está se urbanizando, na qual os contatos sociais vão se tornando cada vez mais frequentes e, na qual, ainda, a abundância possibilita e requer o desenvolvimento (afetivo e racional, lembremos) das pessoas. Como diz Engels, ao lado da

(...) própria monogamia, desenvolve-se uma segunda contradição. Junto do marido, que amenizava a existência com o heterismo⁴⁸, acha-se a esposa

⁴⁶ Cf. Capítulo VI, item 1 acima.

⁴⁷ Hipocritamente porque eram a expressão prática de uma rigorosa oposição entre discurso e comportamento.

⁴⁸ Heterismo é sinônimo de prostituição, literalmente amor livre nas mulheres – às vezes também

negligenciada. E não pode haver um termo de uma contradição sem que lhe corresponda o outro, como não se pode ter nas mãos uma maçã inteira, depois de se ter comido sua metade. Esta, no entanto, parece ter sido a opinião dos homens, até que as mulheres lhes puseram outra coisa na cabeça. Com a monogamia, apareceram duas figuras sociais constantes e características, até então desconhecidas: o inevitável amante da mulher casada e o marido corneado. Os homens haviam conseguido vencer as mulheres, mas as vencidas se encarregaram, generosamente, de coroar os vencedores. O adultério, proibido e punido rigorosamente, mas irreprimível, chegou a ser uma instituição social inevitável, junto à monogamia e ao heterismo. No melhor dos casos, a certeza da paternidade baseava-se agora, como antes, no convencimento moral, e para resolver a contradição insolúvel o Código de Napoleão dispôs em seu artigo 312: “*L’enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari*”. (“O filho concebido durante o matrimônio tem por pai o marido.”). É este o resultado final de três mil anos de monogamia. (Engels, 1979:52-3)

Ser marido e ser marido "corneado" passam a ser quase sinônimos. Correspondentemente, os mecanismos de controle sobre as mulheres têm que ser intensificados. Ganha expressão social, nesse contexto, uma nova teoria "científica": como as mulheres não ejaculavam, elas não teriam orgasmo. Por isso os homens seriam mais "fogosos", mais carentes de relações e prazer sexual, que as mulheres. Estas seriam muito mais afetivas e muito menos sexuadas – o ato sexual para elas seria carinho, aos homens seria luxúria, prazer. É possível, reza a nova teoria científica, conter a carência das mulheres por sexo, bastaria uma boa educação e uma saudável disposição de espírito para a mulher manter-se fiel a seu marido, por mais monstruoso que ele fosse, por mais insatisfatória a relação entre eles. Aos homens, todavia, seria não apenas impossível conter-se, como ainda seria a causa de várias doenças não atender plenamente seus impulsos sexuais. Ter várias mulheres e uma vida sexual ativa seria para o marido uma necessidade biológica tal como se alimentar e beber água. Às mulheres é negado até mesmo que tenham orgasmo, quanto mais a necessidade de prazer! Isso foi dito, repetido, pregado, demonstrado, pela medicina, pela sociologia, pela biologia... até bem entrado o século 20. Eram frequentes as mulheres que, na década de 1950, nunca haviam experimentado qualquer orgasmo!

Tal valorização do orgasmo masculino em contraposição à fantasia da impossibilidade do orgasmo nas mulheres é revelador de muito da essência da concepção de mundo da burguesia em sua etapa contra-revolucionária. Infelizmente não podemos, por uma questão de espaço, nos estender sobre esse aspecto. Do ponto de vista da família monogâmica, muito importante é que esta disjunção entre sexo e afeto (sexo é algo que diz respeito aos homens, o afeto uma necessidade feminina, por tanto menor, já que as mulheres são "menos" que os homens) é o contraponto exato ao amor individual sexuado, uma das criações mais incríveis da própria burguesia em seus primeiros e revolucionários passos (lembramos de *Romeu e Julieta*). O amor sexuado individual

concubinato.

está em tal contradição com o modo de produção capitalista desenvolvido que tornou-se necessário ideologicamente operar uma separação entre sexo e afeto – o exato inverso do amor individual sexuado. Tal retrocesso, por sua vez, é o reflexo na consciência de uma situação social objetiva: no casamento monogâmico burguês plenamente desenvolvido, o marido faz sexo para ter herdeiros e a esposa tem a obrigação "sofrer" sexo para procriar. "Tudo o que eles querem são terras, bois e uma cadela submissa que lhes faça comida."⁴⁹ Nenhum afeto ou satisfação afetiva poderia aqui existir; para as mulheres "decentes", sequer o orgasmo era admissível. Fora do casamento, o marido recorre a prostitutas para atender à sua necessidade biológica tida por incontrolável: novamente, qual o afeto possível?

A síntese de amor e sexualidade, essencial ao amor individual sexuado de que nos fala Engels, uma das mais maravilhosas consequências do individualismo burguês em seu período progressista, é frontalmente negada pela família burguesa madura.

Acima mencionamos como as mais revolucionárias contribuições históricas da burguesia, pelos mesmos processos históricos de sua gênese, também fundavam as relações sociais que no futuro restringiriam a limites medíocres o desenvolvimento humano. Com a era vitoriana, a família monogâmica em sua forma burguesa atingiu seu apogeu histórico e afirmou, de modo a ser reconhecida em escala social, a sua incompatibilidade com o amor individual sexuado. Uma Julieta não poderia ter qualquer lugar entre as mulheres respeitáveis. Apenas no palco, como ideal da impossibilidade objetiva, cotidiana, do amor sexuado individual, Julieta pôde fazer parte da vida burguesa.

A maior repressão potencializou as alienações que atuam sobre a esposa. A relação das esposas das classes dominantes com seus serviços domésticos incorporou facetas do que ocorria com a velha aristocracia destruída pela burguesia⁵⁰. Entre outras coisas, um padrão de indumentária que impossibilitava o trabalho manual/doméstico e salientava o papel de puro comando que exercia no lar (as saias longas, pesadas, os saltos altos e o espartilho). Entre os homens da classe dominante, a rigidez na vestimenta cumpre a mesma função de designar com clareza quem está no comando: a casaca e a cartola impediam as atividades manuais, ao mesmo tempo que sapatos mais confortáveis e as calças possibilitavam o deslocamento e a agilidade necessários aos negócios. Pela primeira vez na história, as pessoas masculinas se apresentam à sociedade uniformizadas: as variações entre as casacas e as cartolas são mínimas, enquanto que às mulheres a completa originalidade na vestimenta passa a ser obrigatória. Os processos alienantes passam – e isso se estenderá por todo o século 20 e nada indica que está para se alterar no século 21 – a ter nas vestimentas um veículo de

⁴⁹ Lorca, F. G. *A casa de Bernarda Alba*. Adaptação Juliana Galdino, São Paulo, 2009.

⁵⁰ Os tempos mudaram e as coisas não são exatamente iguais. Todavia, terá a impressão de que as coisas não mudaram tanto assim quem se lembrar da cena de "A revolução não será televisada" na qual as senhoras burguesas são advertidas do perigo dentro de suas casas que representam suas "domésticas" ...

sua expressão como em nenhum outro período na história humana. A moda deixa de ser algo secundário para ocupar uma parte importante, não apenas da economia, mas da vida cotidiana de todos nós – tenhamos ou não consciência desse fato. E, claro, o fetichismo da mercadoria tem nessa esfera um enorme campo, não apenas para se explicitar, mas também para reforçar seu poder sobre as relações sociais e o comportamento dos indivíduos.

A nova "doença", tipicamente vitoriana, a histeria, é sinal de que o casamento monogâmico com frequência apenas consegue conter as pessoas femininas destruindo suas individualidades; é indício de que a família monogâmica conduz a um desequilíbrio afetivo tão intenso que gera reações espontâneas e incontroláveis – e, contudo, perfeitamente compreensíveis do ponto de vista histórico. Todavia, o fato de que tais fenômenos foram tomados como doenças, como desvios que deviam ser tratados tão somente como problemas individuais, é um indício a mais da incapacidade do casamento burguês servir ao pleno desenvolvimento dos indivíduos em nosso período histórico.

Aos homens, os processos alienantes atingiram-nos com igual intensidade, ainda que por outras mediações. Ser marido e provedor torna-se um fardo cada vez mais pesado e, para dar conta do recado, os homens se embrutecem; isolam-se de suas esposas e de seus filhos, incorporam mais intensamente a mercadoria da qual são "guardiões" às suas identidades. Na esfera afetiva, se à mulher é negado o orgasmo, ao homem se atribui um infindável e incontrolável apetite e a masculinidade passa a ser também avaliada pela quantidade de relações sexuais que o indivíduo mantém. Se à mulher é atribuído o dever da "entrega", da "rendição", do marido é requerida a "conquista", o "domínio". Se as mulheres adotaram os espartilhos, saias longas e salto alto, os homens uniformizaram-se: a casaca e, depois, terno e gravata tornou a figura masculina ineditamente homogênea. A pouca profundidade afetiva das personalidades masculinas, a sua sensibilidade apenas epidérmica, não requer para sua expressão social mais do que uma vestimenta padrão que esconda até mesmo suas diferenças físicas (o terno, com suas ombreiras e corte reto, torna todos os homens do mesmo perfil). Ser masculino, no novo contexto, é incorporar o embrutecimento que significa ser "guardião de mercadoria" – é cultivar a supremacia da "razão" do capital: sentimentos são atributos afeminados e femininos. Como se a histeria feminina tivesse sua contrapartida nas bebedeiras e violentas explosões masculinas! Como imaginar que o amor individual sexuado, de que nos fala Engels, e que adentrou à história pelo palco do *Theatre*, pudesse ter nessas relações algo além do que o seu grande obstáculo?

Ainda que por algumas outras mediações, entre as classes trabalhadoras a situação não era inteiramente diversa. A história não confirmou a esperança de Marx e de Engels de que entre as classes trabalhadoras haveria espaço para o desenvolvimento do autêntico amor sexuado individual. É verdade que a dissolução do matrimônio é mais fácil quando a única propriedade que se possui é a força de trabalho; todavia, não porque os trabalhadores se emanciparam da propriedade privada,

mas porque se submetem a ela pela mediação da miséria. Nesse contexto, o matrimônio mais facilmente desfeito é manifestação antes da pobreza material do que da superação das alienações fundadas pela exploração do homem pelo homem. Também é verdade que entre as classes trabalhadores era uma situação normal as mulheres trabalharem fora de casa, coisa que não acontecia entre as famílias burguesas. Ainda assim esse fato, por si só, não significa que as tarefas domésticas e de criação dos filhos deixaram de ser serviço privado a ser prestado pelas mulheres aos seus maridos: a dupla jornada de trabalho.

Ao chegarmos à Primeira Guerra Mundial (1914-1918), as contradições entre as necessidades e possibilidades de desenvolvimento das pessoas, entre as possibilidades e necessidades do desenvolvimento do amor individual sexuado, por um lado, e por outro o casamento monogâmico burguês atinge um primeiro ponto de ruptura. Os sinais de seu esgotamento histórico já vinham, como vimos, desde o século 19. O dandismo, a homossexualidade que ganhava expressão social cada vez mais visível, o movimento sufragista das mulheres, etc., o crescimento da social-democracia européia, com expressiva base operária e a literatura revolucionária que produziu, a explosão no consumo de romances, peças teatrais, óperas, etc. ajudavam a elevar à consciência em escala social a contradição entre as relações sociais predominantes e o amor sexuado individual. Do ponto de vista mais imediato, a matança de 23 milhões de pessoas e mais duas vezes esse número de aleijados e doentes mentais, em sua maioria homens em idade produtiva (isto é, maridos), deixou uma enorme quantidade de famílias nas quais a mulher teve que ocupar o lugar de "provedor". Ao contrário do que ocorreu ao final da Segunda Guerra, quando o Estado de Bem-Estar, com suas políticas públicas conseguiu devolver para o trabalho doméstico parte significativa das mulheres que substituíram nas fábricas seus maridos que haviam sido convocados, ao final do conflito de 1914-18 instaurou-se uma gigantesca crise dos padrões familiares. Como nunca antes as mulheres ocupavam o posto do chefe da família. Gabriel Kolko, em um livro que já citamos, *Century of War*, descreve em minúcias as profundas consequências dessa situação.

A eclosão do movimento revolucionário na Rússia, seguido pela vitória bolchevique na Guerra Civil (1918-21), da Revolução Alemã, os primeiros momentos da organização de um movimento comunista mundial, abriram – entre muitos outros horizontes -- novas possibilidades ao desenvolvimento do amor sexuado individual. Zetkin, Rosa Luxemburgo, Kollontai, na teoria; Isadora Duncan e Nijinsky na dança; o surgimento de uma geração de mulheres de intelectuais, escritoras, poetisas, jornalistas, etc., que não mais se encaixava no modelo esposa/prostituta⁵¹, além de alargar o espaço para as individuações femininas, também tornam o padrão vitoriano de marido em parte obsoleto. Esse avanço, todavia, foi seguido por um recuo. A crise de 1929, o fortalecimento do casamento monogâmico tanto na URSS de Stálin como também do patriarcalismo

⁵¹ Muito elucidativa, para esse aspecto do problema, é a autobiografia de Edith Wharton, *Backward glance* (1962).

no interior da III Internacional, o crescimento do peso do campesinato e das revoluções de libertação nacional no movimento revolucionário, o fortalecimento da ideologia burguesa (e, portanto, da família monogâmica) pela ação do Estado de Bem-Estar nos países capitalistas centrais, favoreceram a perda de muitas dos avanços parciais conseguidos contra o casamento burguês nos anos que se seguiram à I Grande Guerra. (Wilson, 1977)

Uma história do casamento burguês terá que dar conta desses avanços e recuos. Para a nossa aproximação, o decisivo é que esse recuo que se seguiu às derrotas dos movimentos revolucionários deu origem ao tom que predominaria no movimento feminista à partir dos anos de 1960. As lutas e as conquistas possíveis teriam como eixo a luta pela igualdade das mulheres na sociedade burguesa e no mercado de trabalho. O que era a luta contra a família monogâmica se transformou, nesses tempos, em uma luta pela igualdade de homens e mulheres *no interior do casamento monogâmico*. Tal como o socialismo não é resultante de um processo infinito de "democratização da democracia" – pelo contrário, é a superação dos fundamentos sociais que requerem a organização da sociedade em democracia --, a luta pela libertação das mulheres não é o estabelecimento da igualdade entre maridos e esposas/prostitutas, mas sim a superação dos fundamentos sociais que converteram em serviço privado a criação das crianças e as atividades de cuidado da comida, da moradia, etc. Ou o intercuro sexual. Pouco importa, aqui, se marido e mulher compartilham de modo rigorosamente igual as tarefas domésticas e de criação dos filhos --, o decisivo é que tais atividades são realizadas na esfera privada, apartadas da vida coletiva e das tarefas comuns e alienam quem as executa (as esposas) e quem delas tira proveito (os maridos). Não importa, também, o sexo do "marido" ou da "esposa", como evidencia a permanência destas alienações nos casamentos homossexuais. E, ainda, pouco importa também se agora há uma prostituição masculina. O decisivo agora é que amor e sexualidade estão agora antagonicamente articulados.

Estamos, com isso, nos aproximando do fundamental da crise contemporânea da família monogâmica.

1. A crise contemporânea e o casamento monogâmico

Do ponto de vista mais geral, entre as décadas de 1970 e o início do século 21 assistimos a uma vitória sem precedentes da burguesia sobre o proletariado. Este foi derrotado em todos os seus embates decisivos, nenhuma revolução de alcance mundial ocorreu, o neoliberalismo conseguiu impor uma taxa de extração de mais-valia que só é comparável ao apogeu do Estado de Bem-Estar social. (Duménil e Lévy, 2004) A lucratividade do sistema foi elevadíssima. Raras vezes na história a burguesia esteve tão desimpedida da ação do seu "inimigo mortal" (Marx, 1985:105), o

proletariado; as nossas derrotas foram de tal monta que, nos países capitalistas mais importantes, os operários terminaram reduzidos à base eleitoral dos partidos neoliberais.

Do ponto de vista do nosso tema, o significativo é que este período de derrotas proletárias fez com que a humanidade se confrontasse com a possibilidade de o sistema do capital ser, de fato, o seu único futuro. E isto é aterrador em todas as dimensões. Generaliza-se a concepção de que, no futuro, a vida será ainda pior. A humanidade tem alguma consciência de que estamos preparando uma enorme tragédia futura, quem sabe mesmo a nossa própria destruição. Um forte indício deste estado de espírito são os filmes de ficção científica: todos eles projetam um futuro no qual são brincadeiras de criança as piores ditaduras e as maiores violências que já conhecemos. A montagem de um Estado vigilante como imaginava George Orwell em *1984* não é o resultado da generalização do stalinismo a todo o planeta, mas do democrático desenvolvimento das democracias burguesas mais clássicas, como a inglesa, a francesa, a estadunidense, a sueca, a italiana, etc.⁵² Livre das pressões das lutas operárias, o capital acumulou e cumpriu seu papel histórico: aprofundou as desumanidades, intensificou os mecanismos de controle e opressão, ampliou a produção da abundância e nos conduziu ao aguçamento da crise estrutural do capital.

O medo passa a ser um traço comum dos processos de individuação. Os indivíduos, sem a possibilidade de romper o sistema do capital, recorrem ao único mecanismo de defesa que encontram: o aprofundamento do individualismo. O pós-modernismo e as formulações políticas neoliberais como a de um Giddens, ou liberais como as de um Habermas da *Teoria do Agir Comunicativo*, com todas as diferenças entre eles – que não podem nem devem ser desprezadas em uma análise mais cuidadosa – são expressões do fortalecimento objetivo, nas relações sociais, do individualismo burguês em tempos de produção destrutiva. Em um momento histórico em que as soluções para as ameaças que pesam sobre os indivíduos requerem a ação coordenada de grande parte – se não da maioria – da humanidade, a única proteção que os indivíduos encontram disponível é a intensificação de seu isolamento.

Chegamos a um trágico paradoxo: no momento histórico em que o desenvolvimento científico é capaz de produzir um conhecimento gigantesco, que somos capazes de entender da origem do

⁵² Kate Millet, uma feminista histórica dos Estados Unidos, em 1994, em seu livro *Politics of Cruelty*, já havia dado uma descrição dramática da articulação entre o Estado de Bem-Estar e o renascimento e desenvolvimento da tortura. Todavia, Darius Rijali, com o seu *Torture and Democracy* (2007) trouxe à luz, por um enorme estudo sistemático acerca da tortura do século 20 (mais de 800 páginas, 250 delas de citações de documentos e depoimentos) que, em suas palavras, "(...) a democracia tortura. (...) as democracias têm uma história diferente da tortura [do que os países que ele chama de ditatoriais], não uma ausência de história. Democracias torturam, mas elas torturam diferentemente, favorecem a tortura mais limpa para evitar escândalos e favorecer sua legitimidade. A história da democracia moderna é parte da história da tortura que não deixa marcas (*stealth torture*)." (Rijali, 2007:405) A adaptação legal, "jurídica", para legitimar um Estado que controla seus cidadãos mais eficientemente que o Grande Irmão de Orwell, é um processo que assistimos em nossos dias nos países mais democráticos que a democracia produziu: Estados Unidos, Inglaterra, França, etc. A democracia, como demonstra a história, é o reinado do capital, sempre violento e fundado na desigualdade – jamais o império da liberdade.

universo à origem da humanidade, os indivíduos querem se afastar e se isolar do mundo e perdem qualquer interesse pela história e pela ciência. E, desesperados e isolados, encontram na fantasia e na religiosidade o consolo para esse "mundo sem coração" (Marx, 2005:145). Os misticismos, as novas religiões e seitas, a magia e mesmo a feitiçaria, voltam ao nosso cotidiano como consolo que as pessoas precisam para suportar o peso que é viver atualmente sob o sistema do capital. A situação histórica jamais demandou com tal urgência uma ação coletiva – e os indivíduos nunca foram tão incapazes de realizá-la.

Essa é uma situação muito instável, não deverá perdurar. Todavia, é essa situação histórica das últimas décadas que teve um enorme impacto no desenvolvimento da crise do casamento monogâmico.

Na primeira década do século 21, pela primeira vez a maioria das famílias estadunidenses não é mais a família burguesa típica: o marido como provedor, a esposa e as crianças – com a prostituição como apêndice. Variações da organização familiar vão se tornando cada vez mais freqüentes: casais homossexuais, famílias em que a esposa é provedora, e, bem atrás nas estatísticas, famílias compostas somente pelo pai e os filhos. Uma quantidade crescente de casais – hétero ou homossexuais – opta por não ter filhos. E, desde pelo menos a Segunda Grande Guerra, mas possivelmente antes, a família vai deixando de ser a unidade econômica decisiva até mesmo na agricultura, um processo que tem seu fundamento na concentração de capitais inerente ao modo de produção capitalista.

Esta quebra da forma clássica, vitoriana, da família burguesa, já anunciada entre as duas Guerras Mundiais, se aprofundou nos anos de 1960: a crítica dos costumes, o desafio aos padrões morais estabelecidos, o "amor livre", a libertação da libido feminina e a recusa furiosamente justa das teorias patriarcais sobre a sexualidade (ou a falta de) das mulheres. Tudo isso foi acompanhado pela tentativa de se criar uma nova forma de organização da vida doméstica, na qual as atividades de criação dos filhos, da alimentação, da organização da moradia, passassem a ser tarefas comuns: as comunidades hippies. Por mais importantes que tenham sido, tais tentativas foram derrotadas pois não atacaram o fundamental e centraram-se no secundário; não passaram da busca ingloria de alternativas à família monogâmica no interior da sociedade de classes. Com a derrota dessas tentativas, as décadas de 1980-90 presenciaram um retorno de muito do conservadorismo anterior à geração do "Paz e Amor": revalorizou-se o casamento, mesmo o religioso, a virgindade; os ternos e gravatas tomaram conta dos jovens como nos anos pós-Segunda Guerra Mundial, as religiões ganharam novos fiéis, muitos deles jovens, a postura belicosa e rebelde foi substituída pelos yuppies e pelas patricinhas de Beverly Hills. *9½ Semanas de Amor* é o hit erótico: todos os clichês do macho dominante e da entrega feminina estão lá, sem remissão.

Mesmo esse fortalecimento do casamento monogâmico, todavia, não pode superar a situação

objetiva pela qual simplesmente não se é mais possível viver sob ele. Se casadas, as pessoas se separam com uma rapidez e facilidades inéditas na história; outras, simplesmente, não casam. Mesmo quando elogiam e prestigiam o casamento, cada vez mais se recusam dele a fazer parte. No dizer de Lipovetsky (1997), trocamos de esposas tal como trocamos de roupa. E, assinala ele, trocamos de roupa hoje numa velocidade muitíssimo maior que há poucas décadas.⁵³

A família monogâmica está em uma crise de seus fundamentos: também nesse aspecto vivemos um período de transição. A crise, contudo, ainda não atingiu o patamar em que o futuro se expressa através de novas tendências históricas que podem se elevar às nossas consciências e em escala social. Em outras palavras, a crise é de tal monta, vivemos um tal impasse, que algo *tem* que ser tentado. Contudo, como a revolução, a única alternativa viável, não se anuncia na vida cotidiana, resta o reino das fantasias. O final do século passado foi pleno delas (Lessa, 2004a): o fim do trabalho, o comunismo que brota dos "interstícios do capital", a superação do capital pela constituição de feudinhos solidários que transformariam toda a sociedade (Campanha contra a fome do Betinho, economia solidária, cooperativismo, *enclosures* tipo Terceira Itália, etc.), o fim do trabalho manual pela introdução dos robôs, o fim das classes sociais pelo desenvolvimento da sociedade da informação, as "imposturas intelectuais" da pós-modernidade, deliciosamente denunciadas por Bricmond e Sokal (1999) – anjos da guarda, energias misteriosas, tratamentos de saúde milagrosos, a força do pensamento positivo... A lista é quase infinita. O mesmo ocorreu no terreno da afetividade, deixou-se a história de lado e uma fantasiosa concepção dos "gêneros" substituiu as classes. A luta contra a família monogâmica, contra o patriarcalismo, terminou fortemente permeada pelas fantasias de que a libertação das mulheres poderia ocorrer sem a superação da propriedade privada. A derrota era inevitável porque as propostas eram inviáveis, inexecutáveis.

Por outro lado...

2. os limites e virtudes do feminismo

Por outro lado, nunca assistimos a uma reação das mulheres ao patriarcalismo como nas últimas décadas. O feminismo foi, e de algum modo ainda permanece, um vasto movimento, que se esparramou por quase todo o globo e que, nesta forma, tem existido já por meio século. Qualquer generalização acerca dele incorre, certamente, em injustiças e avaliações parciais; e as considerações que se seguem certamente não estão isentas de tais equívocos. Para torná-las ainda

⁵³ Lipovetsky (1997) é um autor pós-moderno que considera o desenvolvimento da democracia o ápice do desenvolvimento humano possível – e concebe a democracia como o reino da frivolidade, para ele algo positivo! Suas concepções não passam do típico elogio pós-moderno do mundo neoliberal – contudo, tal elogio, por ser sincero e competente, revela detalhes interessantes de como a ideologia burguesa hoje promove o frívolo e o efêmero.

mais problemáticas, não há ainda uma história do conjunto desse movimento e as avaliações que dele fazem seus próprios integrantes estão longe de serem convergentes.

Ainda assim, é possível que o tempo não converta em falsidade a afirmação de que a concepção que predominou no conjunto do movimento feminista foi marcada pela redução da contradição entre o casamento monogâmico e o pleno desenvolvimento das pessoas (masculinas e femininas) a uma empobrecida "questão de gênero" entre homens e mulheres (Gonçalves, 2009). Da constatação, verdadeira, de que a opressão das mulheres se faz presente em todas as classes sociais e da constatação, falsa (porque identificava ao socialismo a URSS, a China, Cuba, etc.), de que no socialismo o problema não seria menos grave, adotou-se a tese da *total autonomia* da questão feminina em relação às classes sociais, ao Estado e à propriedade privada⁵⁴.

Uma vez realizada a disjunção entre a "questão do gênero" e a propriedade privada, a sociedade de classes e o Estado, o gravíssimo problema histórico da alienação do ser humano em individualidades masculinas e femininas (tal como vimos no Capítulo III), é reduzido a uma "questão de mulher" que diria respeito apenas e tão somente às diferenças de "oportunidade" na sociedade. A superação das alienações que moldam as personalidades de todos nós em maridos *versus* esposas/prostitutas – e impõem o isolamento social das crianças na primeira infância, com tudo o que isso implica e significa – todas estes gigantescos problemas são deixados de lado, varridos para debaixo do tapete. E a questão que passa a ser central é a igualdade formal, principalmente no mercado de trabalho e no "mercado da política", o Estado. O conteúdo histórico do que seria a tal "condição feminina" sofre, então, uma brutal redução: não mais seria uma expressão das alienações que brotam da propriedade privada (isto é, da exploração do homem pelo homem), mas expressão do desequilíbrio relativo do local ocupado pelos homens e pelas mulheres na sociedade "contemporânea". Nossa sociedade deixa de ser caracterizada como uma sociedade de classes e passa a ser denominada como uma sociedade "assimétrica". Corrigidos tais desequilíbrios, a questão estaria resolvida.

"(...) como diz um socialista espanhol muito conhecido: aquele que não sabe contra quem luta não pode vencer a batalha. (...) aquelas feministas que

⁵⁴ Mesmo autoras tão importantes como Simone de Beauvoir defenderam teses por vezes pueris e ingênuas, outras vezes de uma ignorância funesta. Em *O segundo sexo*, sua recusa das teses de Engels apenas revela a total ignorância das mesmas. Pretender, por exemplo, que Engels deduziria o casamento monogâmico do machado de ferro (Beauvoir, 2009, p 87 e ss.), ou que identificasse a emancipação das mulheres com sua "igualdade jurídica" (pp. 88-9) é, para dizer o mínimo, ignorância somada à má vontade e à arrogância. A confusa e eclética fusão de fundamentos filosóficos não apenas distintos, mas antagônicos (como a associação de Marx e Heidegger), cobra de Beauvoir um elevado preço. Sua crítica ao patriarcalismo termina no terreno mais conservador: "Elas são mulheres devido à sua estrutura fisiológica; por mais longe que se remonte na história, sempre estiveram subordinadas aos homens: sua dependência não é consequência de um evento ou de uma evolução: ela não *aconteceu*." (p. 19) Verdade que a autora francesa não leva esse seu argumento às últimas consequências ao postular que "a natureza, como a realidade histórica, não é um fato imutável" (p.19). Todavia, como seria possível alterar a natureza biológica, fisiológica das mulheres de tal modo a superar o patriarcalismo?

classificam o problema da mulher na sociedade moderna como um problema de gênero, e buscam desesperadamente traçar políticas que busquem a igualdade de gênero, não sabem contra quem lutam."(Toledo, 2008:14)

Uma das consequências mais graves desta perda de perspectiva histórica é que a concorrência e o individualismo, típicos da sociedade burguesa, adquirem agora um novo reforço na luta pelas "mulheres" para ocupar o lugar "dos homens". O patriarcalismo passa a ser atacado de um ponto de vista tão limitado e tão pobre que tal contestação é facilmente absorvida pela sociedade burguesa. As "políticas afirmativas" dos governos neoliberais são soluções adequadas a este empobrecido horizonte.

Cancelado o fundamento histórico da família monogâmica, reduzido o seu conteúdo histórico à "questão de gênero" (nos termos acima), as teorias mais conservadoras ganham um vasto espaço. Se a condição feminina pode ser resolvida com uma maior entrada das mulheres no mercado de trabalho e pela igualdade formal, jurídica, toda a luta das mulheres fica restrita ao horizonte da "democratização" da democracia e do Estado. Sem remissão, a luta está agora embaralhada com pressupostos liberais e com as fantasias acerca da neutralidade de classe do Estado. O eurocomunismo da década de 1980, a concepção do último Poulantzas⁵⁵ – e, depois, de alguns gramscianos – contribui para essa involução: o Estado seria a expressão da correlação política de forças entre os grupos em conflito, ele tanto serviria como um instrumento para a emancipação das mulheres quanto para o fortalecimento do patriarcalismo; a depender da "correlação de forças", poderia historicamente servir aos propósitos de libertação dos oprimidos quanto aos interesses opressores dos dominantes. Foi nesse contexto teórico ideológico mais geral que surge o modismo de "teorizações", movimentos, literatura, programas de TV, etc., que assumem como axioma⁵⁶ a possibilidade da igualdade entre homens e mulheres na sociedade capitalista: estamos em plena era das tentativas de solucionar a questão do "gênero" com as ações afirmativas. Do ponto de vista prático, a luta pela emancipação feminina ficou atolada.

Do ponto de vista da teoria, as coisas foram ainda piores. Se o patriarcalismo não tem sua origem na sociedade de classes, por que as mulheres são "inferiores" aos homens? Qual a origem da opressão feminina? O que, precisamente, seria o "gênero feminino"? Se for uma determinação biológica, a superação do patriarcalismo e a mais autêntica igualdade entre homens e mulheres seria algo tão impossível quanto uma humanidade composta por pessoas de quatro pernas. Se for determinação social e, portanto, for passível de alterações pela transformação da sociedade, de onde se originaria a família monogâmica senão da propriedade privada? Qual o fundamento último da humanidade bipartida em um gênero masculino que oprime um gênero feminino?

Entre o fundamento biológico e o fundamento sócio-histórico da conversão das mulheres em

⁵⁵ Sobre a evolução da concepção do Estado em Poulantzas, conferir Codato (2008)

⁵⁶ Axioma é uma afirmação cuja veracidade é tão evidente que não requer demonstração.

esposas e prostitutas, e dos homens em maridos e senhores, não há meio termo possível, nem prático nem teórico. E muitas vezes foi por buscar esse meio termo que o feminismo mais típico não pôde ir além da utopia (no sentido pejorativo de não ter lugar na história) da igualdade na sociedade de classes. Não foi pela mesma razão, por buscar solucionar uma situação histórica sem superar seus fundamentos históricos, que os movimentos dos anos de 1960, as comunidades hippies, etc. não atingiram, nem poderiam atingir, os objetivos a que se propunham?

Foram os que poderiam ser -- nem mais, nem menos --, os resultados da redução à questão de "gênero" das alienações que se concentram na família monogâmica: o capital teve toda liberdade para impor as modificações que sua crise estrutural tornou necessárias. Mesmo levando-se em consideração a enorme disparidade entre países e continentes, ampliou-se enormemente a exploração das mulheres no mercado de trabalho, o que delas exigiu processos de individuação que vão para muito além do modelo vitoriano. Correlativamente, as individuações masculinas também tiveram que romper com muito do padrão tradicional. A organização familiar não tem mais no padrão vitoriano sua única possibilidade, ainda que continue sendo a mais legitimada. Houve uma efetiva, muito significativa, reaproximação entre sexo e afetividade, para ambos os sexos, em escala social. A "infidelidade" feminina ainda é menos "desculpável" que a masculina, mas a situação está longe da de há poucas décadas. E assim por diante.

Todos esses avanços, provocados pelas necessidades inerentes ao desenvolvimento histórico do "sistema do capital" (Mészáros), não alteraram, nem poderiam alterar, fundamentalmente a situação. A reprodução da sociedade burguesa -- como todas as sociedades de classe -- requer a disjunção entre as atividades de criação dos filhos, as tarefas domésticas mais imediatamente vinculadas à reprodução biológica, das atividades genéricas socialmente decisivas. Independente de serem homens ou mulheres os responsáveis pelas tarefas domésticas, elas continuam sendo portadoras de possibilidades limitadas, rebaixadas, de crescimento das pessoas (as alienações). E, por isso, nem a maternidade nem a paternidade, nem a condição de filhos, podem ser mediações para o pleno desenvolvimento dos indivíduos -- independente de como as mulheres adentram ou saem do mercado de trabalho, independente de uma maior ou menor equidade na divisão das tarefas domésticas e de criação dos filhos pelos membros da família (irmãos mais velhos, incluso). Tais novidades quase imediatamente se convertem em renovados obstáculos ao desenvolvimento dos membros da família: as relações intra-familiares espontaneamente reproduzem e reforçam a concorrência e o individualismo, a cotidiana violência doméstica se mantém, continua o abuso sexual de crianças e adolescentes (principalmente por parentes!), intensifica-se a dupla jornada de trabalho por obra e graça da reestruturação produtiva (Hirata, 2002) -- numa lista que poderia prosseguir por muito mais.

Nestas circunstâncias, o máximo a que se poderá chegar é bem próximo das atuais sociedades

capitalistas mais desenvolvidas: uma igualdade jurídico-formal entre homens e mulheres, o direito ao aborto cada vez mais generalizado. Tudo isso não toca, contudo, no essencial: nem na essência do indivíduo burguês, guardião de mercadorias, nem na essência da degradação das tarefas de criação dos filhos e das tarefas domésticas a uma conexão rebaixada com o gênero humano.

Também no casamento monogâmico chegamos ao impasse que hoje vivemos em todos os outros complexos sociais: mesmo que avanços pontuais importantes tenham sido alcançados, mesmo que a situação não seja a mesma do passado, ainda assim estão tão inviabilizadas quanto antes as possibilidades de realização plena dos indivíduos. Isto é, aquela realização que tem por solo a ação coletiva fundada pelo "trabalho associado"⁵⁷ e que é voltado ao atendimento de todas as necessidades de todos os indivíduos. E pelas mesmas razões que no passado: o antagonismo entre a propriedade privada e o desenvolvimento autêntico dos indivíduos e da humanidade. Entre a "racionalidade" do capital e as necessidades humanas há um antagonismo histórico. Como Shakespeare dizia séculos atrás, "A razão e o amor não se misturam, nestes dias." (Shakespeare, s/d)

Abriu-se, nas novas condições históricas, cujos traços mais gerais descrevemos acima, uma gigantesca crise afetiva: a angústia e a tristeza se converteram em traços tão generalizados das pessoas contemporâneas que se elevam à condição de epidêmicas doenças "da alma", como a depressão. Do ponto de vista especificamente feminino, as pessoas podem ser literalmente estraçalhadas pela pressão social. Ser profissional no mercado de trabalho, cidadã na esfera da política, esposa do lar, amante de quem ama, mãe para os filhos – como qualquer pessoa poderia se desenvolver de modo íntegro sob tais demandas?⁵⁸ Como diz a personagem Rê Bordosa, de Angeli, "A liberação feminina afogada em uma banheira de culpas."

O estresse (a depressão, a alienação) é tão agudo que altera o metabolismo humano, comparecendo como causa de doenças com frequência crescente⁵⁹. As relações sociais estão de tão

⁵⁷ Trabalho associado na precisa acepção de Marx: o trabalho não mais alienado pelo capital, que tem em seu centro não a produção de mercadorias mas sim as necessidades humanas mais autênticas. O trabalho que funda o comunismo, a "livre organização dos produtores associados". Nenhuma proximidade, portanto, com autores que nos nossos dias entendem que o trabalho associado existiria nas cooperativas ou outras formas de associação de trabalhadores que, jogados no desemprego, se organizam para lutar por um lugar no mercado. Cf., por exemplo, Vieitez, C. G., Dal Ri, N. M. (2001). Sobre o trabalho associado, de fundamental importância são os livros de Tonet 1999, 2005 e 2010.

⁵⁸ Há um interessante livro, quase de auto-ajuda, *Perfect Madness*, na qual a autora, Judith Warner (2005) comenta as dificuldades das mulheres nos dias de hoje e como superá-las, claro, através de uma nova postura individual. Para além da enorme injustiça de fazer de uma postura individual de cada mulher a causa última de seus males, a descrição da loucura (*madness*) de se ser hoje mulher é muito interessante.

⁵⁹ Aumentam os indícios de como as situações históricas, pela mediação da afetividade dos indivíduos, podem alterar de modo profundo – por vezes mesmo inviabilizar – processos biológico-metabólicos mais basilares. Michel Odent tem demonstrado com inúmeros argumentos como, por exemplo, um processo tão aparentemente biológico como o parto sofre influências históricas que podem alterar profundamente o seu andamento, no limite até mesmo inviabilizando-o. E como, da interação entre a formação do feto no útero, o processo biológico do parto e as determinações históricas resultam consequências muito importantes para a constituição de todos nós enquanto indivíduos humanos. Como a maior parte das investigações de ponta, também esta precisa partir do já conhecido e, portanto, nem sempre as generalizações de ordem filosófica são as convincentes, mas os dados são significativos. (Odent, 2000)

forma desumanizadas que os indivíduos coletivamente se isolam, pois a vida em comum é cada vez mais destrutiva. As alienações contemporâneas estão cobrando um elevadíssimo preço afetivo, levando os humanos – mesmo aqueles das classes dominantes -- a sofrimentos antes inimagináveis.

E isto tem, obviamente, forte impacto sobre o nosso tema, a família monogâmica.

Entre o século 17 e os nossos dias, o amor sexuado individual, que adentrou à história pelo palco do *Theatre* em Shoreditch com *Romeu e Julieta*, se desenvolveu articulado às forças produtivas. Tornou-se um sentimento com necessidades, carências e possibilidades, muito mais ricas, complexas, moduladas e mediadas do que o amor retratado em *Romeu e Julieta*. Um reflexo dessa situação pode ser encontrado na literatura. As personagens femininas dos romances do final do século 19 para cá são muito mais densas e ricas, suas emoções e suas capacidades de sentir são muito mais mediadas, desenvolvidas, humanamente articuladas do que nas peças de Shakespeare. Entre Nora (a personagem central de *A casa das bonecas*, de Ibsen) e Julieta, a distância é enorme. A disparidade entre as necessidades por afetos, por sensações, por emoções – por uma vida amorosa plena -- e as relações sociais predominantes se elevaram de contradições a antagonismo. A tragédia em *Romeu e Julieta* pode ser o resultado de infelizes acontecimentos fortuitos (o mensageiro não encontrou Romeu para lhe dar ciência da trama, etc.) – em Ibsen a tragédia não é casual, é inevitável.

Na vida cotidiana o fato de os indivíduos não poderem realizar o que necessitam, de serem impedidos de explorar as mais generosas possibilidades aos seus desenvolvimentos pessoais abertas pela abundância objetiva, material, se expressa pela situação concreta de que nós não podemos amar fora da família monogâmica. Após milhares de anos sob a propriedade privada e o casamento monogâmico, formados pelos processos de individuação típicos das sociedades de classe, com nossas personalidades centradas no individualismo e na concorrência, com nosso ser social articulado ao redor da propriedade privada, somos, do ponto de vista histórico, incapazes de amar fora do casamento monogâmico, fora do patriarcalismo – mesmo que sua forma vitoriana esteja sendo aos poucos deixada para trás. As mediações que contamos para expressar nossas emoções, as formas de exteriorização⁶⁰ de nossas sexualidades, as emoções que tais exteriorizações e tais mediações possibilitam que se elevem às nossas consciências: todas essas e outras mediações⁶¹

⁶⁰ Como tradução de *Entäusserung*.

⁶¹ São muitos os complexos ideológicos que aqui exercem funções mediadoras. A linguagem, os costumes, o Direito, a arte, a filosofia, etc., cada um a seu modo, interferem nesse processo. A forma como Abelardo e Heloísa conseguiram expressar o que sentiam reciprocamente, por exemplo, é algo que revela tanto os limites como as possibilidades de complexos como a linguagem e os costumes servirem como expressões das relações amorosas naquele momento. Sobre esse aspecto, interessantíssimo é o texto de Gilson, já citado. O mesmo no famoso diálogo do balcão em *Romeu e Julieta*: a rosa teria outro perfume se não tivesse outro nome? A essência de Romeu estaria em seu sobrenome – ou na sua individualidade concebida da perspectiva da burguesia nascente, como algo que se apoiaria em si mesmo, que seria o seu próprio fundamento? No século 16 o amor pôde ser nomeado e tornado consciente de um modo que não era possível no século 12. E

fazem com que não sejamos historicamente capazes de desenvolver relações sociais que sejam portadoras do amor mais autêntico do qual, todavia, vivemos cotidianamente a necessidade. Como as relações sociais predominantes são antagônicas ao pleno desenvolvimento do amor sexuado individual, os indivíduos que se reproduzem no interior dessas relações também não contam com a possibilidade histórica de desenvolverem suas personalidades de modo a realizarem plenamente suas relações afetivo-amorosas.

A crise é enorme, e enormemente dolorosa --, o sofrimento humano, incomensurável.

Sua superação requer novos processos de individuação que possibilitem pessoas com novas capacidades e novas habilidades. Para tanto é indispensável superar o modo de produção atual e, para essa superação, é imprescindível alterar o essencial: precisamos passar do trabalho proletário ao trabalho emancipado, do trabalho abstrato explorado pela burguesia para a livre organização dos produtores associados (o "trabalho associado").

Talvez, em se tratando desse complexo de problemas e possibilidades, o primeiro passo em direção ao futuro venha a ser o abandono de ilusões e o enfrentamento do problema com todos os desafios que a história colocou em nossas mãos. E, para tanto, como em tantas e tantas outras esferas, autores contemporâneos como Leacock são importantes, mas a contribuição de Mészáros é fundamental.

3. Mészáros: a questão da mulher e os limites absolutos do capital

Como em toda obra clássica, *Para além do capital* também é um texto cuja compreensão adequada apenas pode ocorrer a partir das suas teses centrais. São elas que possibilitam a compreensão das questões particulares: a totalidade é o momento predominante na determinação precisa de suas categorias. Talvez esta seja uma das razões para que parte ponderável dos comentários até agora publicadas entre nós serem equivocados: carecem de uma maior aproximação ao todo da obra. Isto coloca, para nós, uma dupla dificuldade. Não contamos, ainda, com qualquer estudo sistemático da totalidade dessa obra⁶² – e pessoalmente, não sou um estudioso de Mészáros. Meu contato com *Para além do capital* está longe de ser suficientemente sistemático. Por isso as linhas que se seguem, ainda mais que o restante deste texto, possuem um caráter de aproximação e logo deverão ser inutilizadas pelo avanço das investigações. Ainda assim, seria uma enorme e imperdoável lacuna não chamarmos a atenção para a importância de Mészáros para a análise da família monogâmica contemporânea.

por fim, tantos séculos após, o diálogo entre Olenska e Newland Archer em *A era da inocência*, no qual o amor entre eles é reconhecido como real e, ao mesmo tempo, impossível, é apenas um exemplo mais desenvolvido, mais explícito, da insuperável dimensão trágica, dimensão essa que comparece também na linguagem, nos costumes, nos gestos, no Direito, etc.

⁶² O primeiro estudo sistemático de *Para além do capital* a ser publicado é o de Cristina Paniago (2007).

Mészáros é o primeiro grande e sistemático pensador que pôde tirar as consequências históricas da tragédia soviética, chinesa, vietnamita, etc., como ele diz, das "sociedades pós-revolucionárias". Lukács fez parte da geração anterior e compartilhou da ilusão de que seria possível o "socialismo em um só país". Quando faleceu, em 1971, ainda mantinha sua concepção de que da URSS resultaria a transição para o comunismo⁶³. Mészáros, aluno e assistente de Lukács, desenvolveu os pressupostos e as investigações ontológicas de seu mestre. É dele a primeira crítica sistemática da totalidade da história do século 20, tanto em sua vertente burguesa tradicional quanto no que de particular ocorreu nas sociedades que conheceram processos revolucionários. E, ainda mais, pôde demonstrar como a particularidade da trajetória das sociedades burguesas típicas e a particularidades das sociedades "pós-revolucionárias" se articularam em uma mesma totalidade, o sistema do capital.

As contribuições de Mészáros são gigantescas e decisivas. E, em se tratando da família monogâmica, suas contribuições não são menos significativas.

O ponto de partida da análise de Mészáros é a mesma que já encontramos em Marx e Lukács: não há reprodução social sem a reprodução biológica ou, em suas palavras, "a regulamentação economicamente sustentável da reprodução biológica da humanidade é uma crucial função mediadora primária do processo sócio-metabólico."(Mészáros, 2002:187)

Devido ao aprofundamento das contradições do sistema como um todo e a abertura da "crise estrutural" (a produção destrutiva), foi preciso adaptar e modificar a "estrutura familiar" às necessidades imediatas do sistema do capital, acima de tudo a necessidade de incorporação ao mercado de uma força de trabalho feminina cada vez maior. Isto levanta naturalmente a questão da igualdade entre homens e mulheres. A maior participação de mulheres nos postos de poder, o direito ao voto, as leis contra a violência doméstica (e muito mais) são modificações originadas das próprias necessidades do capital. Contudo, os "imperativos" materiais do sistema são tão avassaladoramente predominantes que, por esses ganhos, as mulheres não se aproximam de um estágio emancipado. Pelo contrário, vêm suas condições objetivas de vida se degradarem. Elas

têm de aceitar uma parcela desproporcional das ocupações mais inseguras, mais mal pagas no mercado de trabalho e se encontram na péssima situação de representar 70 por cento dos pobres do mundo. (...) as exigências que são (e continuarão sendo) alocadas às mulheres são cada vez mais difíceis de serem atendidas,

o que contribui para o desaparecimento crescente da forma vitoriana da família burguesa. Quanto

⁶³ José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho organizaram muito recentemente três volumes de textos de Lukács (2009a, 2009b, 2009c) que são da maior importância para o conhecimento do filósofo húngaro. No primeiro volume desta coletânea há talvez o texto mais representativo da avaliação que Lukács fazia da URSS e das potencialidades históricas dos países do bloco soviético, *Socialismo e democratização*. A crítica que Mészáros faz a este texto está no Capítulo 10 de *Para além do capital*, a posição de José Paulo Netto se expressa na apresentação deste volume da coletânea: esta nota é um convite para o leitor entrar em contato com a viva polêmica envolvendo o Lukács de maturidade que está ganhando corpo entre os pesquisadores.

mais a família burguesa entra em crise, maiores as demandas que o sistema coloca sobre a mesma, principalmente às "mulheres como eixo da família nuclear", acelerando sua dissolução com "sérias repercussões negativas para todo o sistema [do capital]." (Mészáros, 2002:219)

A dissolução em curso da forma vitoriana de família monogâmica, contudo, não significa que os processos de individuação adquiriram uma nova qualidade e que agora possibilitam aos indivíduos afastarem e colocarem sob controle os processos alienantes que brotam da propriedade privada. O oposto aconteceu: perdida a ancoragem histórica no patriarcalismo típico, as pessoas buscam alternativas da maneira como a sociabilidade burguesa em crise as possibilita --, isto é, pelo fortalecimento do seu individualismo e pelo processo de coletivo isolamento que tratamos acima. Suas personalidades continuam cindidas, não harmônicas e muito pouco íntegras. Os aparentes avanços do "gênero" são, antes, manifestação do aprofundamento da crise e da intensificação das alienações do que passos emancipatórios dos homens e das mulheres. Isso tanto do ponto de vista pessoal, individual, quanto do ponto de vista coletivo. Do ponto de vista mais geral, histórico, em se tratando da situação da mulher, "não vão além do nível da igualdade *formal*." (Mészáros, 2002:188)

"(...) tendo ou não as mulheres o direito de votar, elas devem ser excluídas do real poder de tomar decisões devido ao seu papel crucial na reprodução da família, que deve ser compatibilizada com os ditames absolutos e autoritários do capital"

– do mesmo modo pelo qual a entrada no Estado de partidos trabalhistas e social-democratas não pode significar a "igualdade substantiva" para o "trabalho" (Mészáros, 2002:196). E, ironicamente acrescenta Mészáros, mesmo que todos os cargos de direção nos negócios e na política fossem por lei reservados para as mulheres, isso "ainda deixaria um número incomparavelmente maior de irmãs numa posição abjeta de subordinação e impotência."(Mészáros, 2002:202) Analogamente a como ocorreu na URSS e ainda ocorre nas sociedades "pós-revolucionárias", as mulheres podem ter a igualdade formal de fazerem parte da força de trabalho

sob as mesmas condições de remuneração que seus colegas masculinos. Além disso suas condições como mães trabalhadoras podem ser consideravelmente melhoradas com berçários e facilidades para as crianças menores, de tal modo que elas possam mais fácil e rapidamente retornar à força de trabalho full-time. (Mészáros, 2002:210)

Tudo isso, contudo, são concessões absorvíveis pelo sistema do capital. O que, absolutamente, não pode ser questionado é "a divisão de trabalho estabelecida e o (...) papel [das mulheres] na estrutura familiar herdada" do passado. (Mészáros, 2002:209). Mesmo que avanços pessoais ou por pequenos grupos possam ocorrer – e ocorrem --, ainda assim "não podem se tornar historicamente dominantes na moldura geral (*framework*) do controle sócio-metabólico do capital."(Mészáros, 2002:189)

A razão decisiva dessa situação, para Mészáros, está em que, "enquanto a relação vital entre homens e mulheres" for determinada pela propriedade privada e, nesse sentido, "não for livremente

e espontaneamente regulada pelos próprios indivíduos" – isto é, não for regulada a partir das necessidades autenticamente originadas "de seu universo interpessoal historicamente dado, com base na *igualdade substantiva* entre as pessoas envolvidas"

não há qualquer possibilidade de emancipar a sociedade dos impactos deformadores da alienação que impede a auto-realização dos indivíduos como seres sociais particulares. (Mészáros, 2002:187-88)

O sistema do capital irá sempre impor sobre "as pessoas envolvidas" os seus "ditamos sócio-econômicos", fazendo com que os "microcosmos" das "relações interpessoais" tenham que se moldar à propriedade privada – com o que, qualquer "autonomia" que seja expressão da particularidade social dos indivíduos tenha que se submeter às necessidades do próprio capital. (Mészáros, 2002: 187-8) A auto-realização dos indivíduos nessas circunstâncias não existe sequer como possibilidade, apenas como necessidade.

Mészáros traz para o debate acerca da família monogâmica dois elementos que não foram analisados por Marx, Engels e Lukács. Em primeiro lugar, a análise do problema a partir não apenas da sociedade burguesa, mas também das condições particulares em que se afirmou a família monogâmica na antiga URSS bem como nos partidos e organizações comunistas. Em segundo lugar, pôde analisar os avanços e vitórias pontuais das "lutas de gênero"⁶⁴ para demonstrar, com muitíssimos exemplos, como foram absorvidos pelo "sistema do capital" e, desse modo terminaram funcionando como legitimadoras ideológicas da totalidade do sistema ao não irem além de críticas parciais do mesmo.

Também em se tratando do casamento monogâmico, a obra de Mészáros nos traz contribuições decisivas. Esperamos, com essas poucas linhas, ter aguçado a curiosidade do leitor para um autor tão fundamental aos nossos dias.

4 -Monogamia sem família monogâmica?

Depois de tudo que vimos, não soará estranho ao leitor que, para Engels,

O matrimônio (...) só se realizará com toda liberdade quando, suprimidas a produção capitalista e as condições de propriedade criadas por ela, forem removidas todas as considerações econômicas acessórias que ainda exercem uma influência tão poderosa na escolha dos esposos. Então, o matrimônio já não terá outra causa determinante que não a inclinação recíproca. (Engels, 1979:89)

Depois de demonstrar como a monogamia surge com a sociedade de classes e dela faz parte de uma forma necessária. Depois de demonstrar que desde sua "origem", o "caráter específico" da monogamia é que ela é "*só para a mulher*, e não para o homem. E, na atualidade, conserva-se esse

⁶⁴ Isto é, daquela concepção que dissocia patriarcalismo da propriedade privada.

caráter." (Engels, 1979:67) E, ainda mais, após argumentar como as diferentes formas de família poligâmica (os haréns do Oriente, as famílias mórmons, etc.) nada mais são que a institucionalização da mesma monogamia – já que também nessas formas "poligâmicas" temos um único parceiro para a mulher e várias mulheres para um só homem. Enfim, depois de demonstrar cabalmente que monogamia e patriarcalismo são inseparáveis, o que poderíamos esperar da continuidade da argumentação de Engels é que o comunismo fosse a superação da monogamia, tal como será a superação do Estado, da propriedade privada e das classes sociais. Não é esta, todavia, a sua posição. Para ele, liberto das alienações oriundas da propriedade privada, da exploração do homem pelo homem, a monogamia encontraria a base histórica para o seu desenvolvimento mais pleno. Em suas palavras,

(...) o que, sem sombra de dúvida, vai desaparecer da monogamia é o conjunto dos caracteres que lhe foram impressos pelas relações de propriedade a que deve sua origem. Esses caracteres são, em primeiro lugar, a preponderância do homem e, depois, a indissolubilidade do matrimônio. (Engels, 1979:90)

Liberto da propriedade privada, o amor sexuado individual alcançaria sua plenitude histórica:

A preponderância do homem no matrimônio é consequência evidentemente de sua preponderância econômica e desaparecerá por si mesma com esta última. A indissolubilidade do matrimônio é consequência, em parte, das condições econômicas que engendraram a monogamia e, em parte, uma tradição da época em que, mal compreendida ainda, a vinculação dessas condições econômicas com a monogamia foi exagerada pela religião. Atualmente, já está fendida por mil lados. Se o matrimônio baseado no amor é o único moral, só pode ser moral o matrimônio onde o amor persiste. (Engels, 1979:90)

Por que o comunismo superaria o Estado e as classes sociais, mas manteria a monogamia que – tal como o Estado e as classes – é fundada pela propriedade privada? Em outras palavras, se a monogamia é o reflexo da propriedade privada, da exploração do homem pelo homem na esfera da organização familiar, – se a monogamia é fonte de profundas alienações no que somos enquanto homens e mulheres, porque a monogamia não desapareceria junto com a propriedade privada?

Essa incongruência, ou ao menos tensão, no texto de Engels, é explicada pela sua concepção de qual seria a essência do amor sexuado individual:

(...) desde que o amor sexual é, por sua própria natureza, exclusivista – embora em nossos dias esse exclusivismo só se realize plenamente sobre a mulher –, o matrimônio baseado no amor sexual será, por sua própria natureza, monogâmico. (Engels, 1979:89)

Ou seja, para Engels o amor sexuado individual seria "exclusivista" – e, tanto quanto conseguimos entender, seria por essa razão que, no comunismo, o amor "exclusivista" liberado de todas as alienações fundadas pela propriedade privada, faria com que também a monogamia, agora baseada no livre consentimento dos envolvidos, alcançasse o seu pleno desenvolvimento.

Portanto, para Engels, a sociedade comunista, que superaria a família monogâmica, não superaria a monogamia. A monogamia, fruto da propriedade privada, parte essencial da sociedade de classes, uma alienação profunda das relações entre homens e mulheres – converter-se-ia em seu rigoroso inverso, ou seja, na relação afetiva mais plena, rica, densa, desenvolvida – em uma palavra, emancipada – entre dois indivíduos humanos. E o que explicaria essa posição de Engels é sua concepção de que o amor sexuado individual seria, em sua essência, "exclusivista".

O argumento de Engels possui um duplo aspecto. O primeiro, que o amor sexuado individual teria uma essência "exclusivista", com o que estaria excluída qualquer possibilidade de coincidência de dois grandes amores. O segundo, que liberto da propriedade privada, do patriarcalismo, o caráter "exclusivista" do amor sexuado conduziria a um tipo superior, mais elevado, de monogamia – agora resultante apenas da livre escolha, do consenso, da livre "inclinação" das pessoas que se amam. Daqui que, no comunismo, portanto, não teríamos mais o patriarcalismo, mas teríamos a autêntica monogamia decorrente do "exclusivismo" essencial ao amor sexuado.

Será isso, de fato, verdade?

Se um dos critérios que seguimos neste exame da família monogâmica – a saber, que as obras de arte são uma fonte confiável quando se trata da investigação dos processos afetivos típicos vividos pelos indivíduos em escala social --, os indícios parecem se contrapor à esta tese do "exclusivismo" de *A origem da família...* Os dramas existenciais, as dores afetivas, os sofrimentos individuais, as concessões que os indivíduos precisam fazer nas situações em que dois grandes amores são vividos ao mesmo tempo, são tão frequentes na literatura que seria razoável postularmos que hoje os indivíduos revelam a capacidade de amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo. E isto vale para as mulheres e para os homens: não é uma consequência imediata do patriarcalismo, como é a prostituição. As opções e as dolorosas escolhas a que são forçadas as pessoas que, na confluência de dois grandes amores, têm que abandonar um deles pelo outro, é uma experiência muito mais generalizada do que reconhecida – se as obras de arte continuarem sendo um reflexo adequado do típico socialmente vivido. Tal como em *A era da inocência* de Edith Wharton, a tragédia aqui é a dolorosa escolha imposta aos que amam (dos dois grandes amores, um dos dois deve ser vivido sob a forma de ser deixado para trás) e, a seguir, o fato de que tal escolha não pode deixar de ter consequências negativas para o futuro desenvolvimento do amor que se decidiu preservar – se não por outro motivo, pela simples razão de promover o embrutecimento, um rebaixamento do desenvolvimento afetivo, de quem coube a dolorosa escolha.

Dois grandes amores, tal como dois fochos de luz, não se anulam reciprocamente: talvez uma sociedade que possibilite aos indivíduos amarem tanto quanto forem capaz faça com que dois

amores concomitantes potencializem-se mutuamente. E que, por esta mediação, amores concomitantes tornem não apenas mais rica cada relação amorosa, como também mais ricos, capazes de emoções mais elevadas, os indivíduos neles envolvidos.

Parece-me razoável postular que o exclusivismo que Engels localizou no amor sexuado individual seja antes produto do fato de tal amor ter surgido na sociedade burguesa do que uma sua característica essencial, talvez decorra do fato de ter se desenvolvido como parte de individualidades burguesas, cuja vida cotidiana é marcada pela concorrência e pelo conflito e que, por isso, não conseguem viver e expressar seus amores sem concorrência e conflito. Hoje, com a crise mais profunda da sociedade burguesa e da família burguesas, possivelmente tenha se explicitado uma capacidade de os indivíduos viverem dois grandes amores concomitantes em uma intensidade e amplitude desconhecidas de Engels.

Além do exclusivismo, o amor sexuado individual teria ainda uma outra característica, que Engels coloca nestes termos:

Mas a duração do acesso de amor sexual é muito variável, segundo os indivíduos, particularmente entre os homens; em virtude disso, quando o afeto desaparece ou é substituído por um novo amor apaixonado, o divórcio será um benefício, tanto para ambas as partes como para a sociedade. Apenas deverá poupar-se ao casal o ter que passar pelo lodaçal inútil de um processo de divórcio. (Engels, 1979:90)

Que a duração do "amor sexual" seja variável entre os indivíduos, parece ser algo que a história confirma. Mas que entre os homens essa tendência à variação é maior que entre as mulheres, é algo que não podemos afirmar com a mesma segurança. Não podemos tomar os homens e mulheres criados em milhares de anos de casamento monogâmico como modelos para os homens e mulheres de uma sociedade emancipada: já vimos como a repressão sexual das mulheres tem no estímulo artificial ao apetite sexual entre os homens o seu corolário necessário. Talvez isto, mais do que tudo, é o que tenha levado Engels a esta sua afirmação. E, também, questionável é imaginar que as pessoas continuarão casando e se divorciando: talvez as coisas não sejam assim!

A tentativa de Engels de imputar à monogamia um novo conteúdo, como parte da sociedade emancipada, é tão contraditória como postular que o Estado poderia ser o espaço da emancipação humana, desde que entendêssemos por Estado a organização coletiva que buscasse o bem comum! Se já foi demonstrado que na história o Estado apenas existe como instrumento especial de repressão dos trabalhadores pelas classes parasitárias (ou que a monogamia é uma alienação oriunda da propriedade privada), não tem qualquer sentido postular ter o Estado (ou a monogamia) um conteúdo inteiramente distinto na sociedade comunista. Mais coerente é afirmar a sua superação histórica por uma forma superior de organização da sociedade (e da família). Chamar de monogamia a opressão feminina e a forma mais livre de relação afetiva, amorosa, só pode ser fonte de enormes confusões – que debilitam não apenas o impacto crítico das teses de Engels, como

ainda abre a porta para o pensamento conservador que pretende, a todo custo, salvar o casamento monogâmico.

Sendo inteiramente, radicalmente (no sentido de ir à raiz) coerente com os próprios pressupostos de Engels, a monogamia desaparecerá junto com a propriedade privada já que é a expressão, na organização familiar, da opressão patriarcal. A monogamia surge e se desenvolve como expressão histórica do patriarcalismo: ela sempre foi, em toda a história, é parte da típica alienação de homens e mulheres das sociedades de classe. Esse é o conteúdo histórico da monogamia. Nada, hoje, justificaria se manter a mesma posição de Engels nesse particular.

Isto, contudo, é apenas parte do problema. O seu outro aspecto reside em que, se o desenvolvimento contemporâneo parece tornar razoável se questionar tanto o "exclusivismo" como a maior variabilidade entre os homens do amor sexuado, nada no mundo atual parece indicar que a superficialidade de muitos relacionamentos instantâneos seja adequada ao mais rico desenvolvimento afetivo dos indivíduos. As necessidades e possibilidades afetivas que, enquanto pessoas historicamente determinadas, vivemos cotidianamente – de *Romeu e Julieta* até *Por quem os sinos dobram?* de Hemingway --, indicam que os grandes amores possuem elevada força de permanência na vida dos indivíduos – quer uma permanência no sentido que a relação amorosa perdura por muitos anos, quer no sentido de que é uma emoção que compõe a substância afetiva que o indivíduo carregará até o final de sua vida. Também porque, de forma muito direta, contribuem para frear (sempre parcialmente, é verdade) as alienações predominantes. As relações instantâneas, superficiais, ao contrário, parecem não possuir a força e a potência afetiva para elevar os indivíduos a novos e mais elevados patamares de individuação, de elevar a capacidade de os indivíduos manterem com a sociedade – e consigo próprios – um patamar mais rico e socialmente mais avançado de interações, de frearem (ainda que apenas em parte) os impulsos alienantes cotidianos.

Se isto for correto, as teses acerca do "amor livre" (a tese do copo d'água de Kollontai, por exemplo) que com frequência circulam pela nossa esquerda, são insuficientes para nossas necessidades e nossas possibilidades afetivas. De um lado, porque são de um individualismo à toda prova: as necessidades mais individualistas são as que presidem o desenvolvimento da relação. Enquanto interessar, o indivíduo se envolve. No momento que não for mais assim, desaparece-se – de preferência sem deixar traços! Em segundo lugar, porque é de uma irresponsabilidade também à toda prova: pouco se importa com as consequências para a vida futura do indivíduo como também para o parceiro (seria demais denominar de amante). O hedonismo de tais teses e relações é tamanho que quase vale se perguntar: amor livre de quê? Como se o amor pudesse verdadeiramente

surgir e se desenvolver sem intensas e ricas relações sociais e afetivas que, ao invés de descompromissarem os indivíduos, os tornam muito mais intensamente responsáveis e solidários com quem se ama. E, ainda mais, que tais sentimentos apenas podem se desenvolver em indivíduos que são capazes de uma rica conexão com o mundo – mesmo no intenso patamar de alienações em que hoje vivemos. O "amor livre", assim posto, é inteiramente compatível com a concepção de mundo fetichizada e banal do pós-modernismo – mas sobre isso, agora, não temos espaço senão para essa rápida menção.

Em franca oposição às teses do "amor livre", relações afetivas mais duradouras, mais densas e profundas, que envolvem mais intensamente a totalidade das personalidades das pessoas envolvidas, parecem ser as mais adequadas para atender às necessidades e possibilidades afetivas dos indivíduos que hoje somos; e a possibilidade de superposição de dois grandes amores não parece se contrapor à tendência histórica que faz de relações mais profundas e duradouras as mais adequadas para nosso desenvolvimento. O contrário parece ser o mais correto: vivemos um momento histórico no qual a necessidade por relações duradouras e profundas não elimina a possibilidade da superposição de grandes e autênticos amores.

Um segundo aspecto equivocado da tese de Engels acerca da permanência da monogamia no comunismo é que excluiria o amor homossexual.

Nosso autor estava convencido que o homossexualismo seria um "feio vício" e "repugnante prática", consequência da contaminação dos homens pela decadência das mulheres trazida pela família monogâmica. Hoje, quase século e meio depois, sabemos não ser assim. A crescente dissociação entre sexualidade e reprodução biológica (que possibilitou a generalização dos métodos anti-conceptivos) faz com que a sexualidade seja uma mediação afetiva cada vez mais importante (sem jamais perder totalmente, é claro, sua função biológico-reprodutiva). O fato de que a individualidade de cada um de nós se encontra, hoje, cada vez mais desenvolvida e, ao mesmo tempo, enfrente crescentes dificuldades para realizar o que necessita para sua reprodução; o fato de que o antagonismo entre o capital e a humanidade penetre também no ser mais íntimo de cada um de nós; tais fatores e mediações fazem com que o amor homossexual não possa ser avaliado pelos padrões empregados por Engels. A sexualidade dos indivíduos, também por essas mediações, incorpora determinações afetivas que são, em parte, novas e, em parte, se apresentam com novas intensidades se comparadas ao passado.

Nada é menor, no amor homossexual frente ao amor heterossexual: nem as possibilidades de sua expressão nem as impossibilidades para o seu desenvolvimento que brotam da propriedade privada. Nem as possibilidades que oferece ao desenvolvimento dos indivíduos, nem os impasses

que gera ao se confrontar com a sociedade de classes. Se continuar a tendência à crescente autonomia da sexualidade frente à reprodução biológica – e nada indica que será o oposto – é razoável antecipar que, superada a propriedade privada, a forma homossexual de amor será incorporada à sociedade como uma das possíveis maneiras das pessoas se amarem.

Em suma, é mais coerente com os próprios pressupostos de Engels postular que seriam decorrentes do momento histórico em que viveu, da moral vitoriana e das determinações particulares àquele período, as suas teses sobre a permanência da monogamia fundada no "exclusivismo" do amor sexuado individual, da sua maior variabilidade entre os homens, bem como de que o homossexualismo seria uma alienação fundada pela propriedade privada.

Hoje, depois de tantas e tantas décadas de crise da família monogâmica burguesa, podemos postular que não haverá monogamia no comunismo porque nele não haverá patriarcalismo. Superada a propriedade privada, a máxima realização afetiva dos indivíduos implicará em relações livres entre iguais, sem a possibilidade de sobrevivência de qualquer traço do patriarcalismo do qual a monogamia é irmã siamesa. E, possivelmente, liberto dos constrangimentos da sociedade de classes, o homossexualismo será apenas mais uma forma de os humanos se amarem.

Tal como a burguesia não dava um tostão furado pelas opiniões dos sábios medievais que ela superara com suas incríveis realizações históricas (o mercado mundial, a revolução industrial, a passagem da carência para a abundância, etc.), as gerações que se criarem sob o comunismo, "não darão um vintém por tudo que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer." Em uma nova sociedade, fundada pelo trabalho associado, emancipado do capital; com uma vida cotidiana não mais permeada pelo fetichismo da mercadoria e pautada pela cooperação de todos com todos pela produção necessária a todos, as novas gerações "Estabelecerão suas próprias normas de conduta" e não darão "um vintém" pelo que nós imaginamos que elas "deveriam fazer". "E ponto final."

É provável que Engels tenha se equivocado em relação à permanência da monogamia e na maior inconstância dos homens, é certo que ele se equivocou na avaliação do amor homossexual. É muito provável que esses aspectos sejam reflexos da moral então dominante sobre seu pensamento – parte da determinação histórica que todos nós somos portadores – de modo análogo a como, no futuro, isso que hoje nos parece razoável se tornará problemático e insustentável frente aos novos desenvolvimentos históricos. Tais equívocos, pontuais, não alteram, contudo, o essencial da sua precisa crítica à família monogâmica: é o reflexo, nas relações familiares, da propriedade privada, da sociedade de classes e do Estado.

Conclusão

Desde o século 19 faz parte da tradição revolucionária a tese segundo a qual a transição para o modo de produção comunista é a passagem da sociedade fundada pelo trabalho proletário à fundada pelo trabalho associado -- e que esta passagem requer, como condição histórica imprescindível, que a humanidade tenha transitado da carência para a abundância. Ainda mais: que, na sociedade comunista, o fato de a produção estar voltada ao atendimento das necessidades humanas determina como será a produção (a cooperação de todos) e como será a distribuição: o pleno atendimento das diferenciadas necessidades de cada um. Por isso Marx, na *Crítica ao Programa de Gotha*, lembra que no comunismo a regra geral da reprodução social será "De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades"(1974:20). Não se trata de dar a mesma quantidade de riqueza para cada um, mas sim de atender plenamente as necessidades de todos os indivíduos – e como os indivíduos são, necessariamente, diferentes entre si, diferentes serão também as necessidades de cada um a serem atendidas. O que é o mesmo, para todos os indivíduos, é que as necessidades deverão ser satisfeitas plenamente: todas as necessidades são humanas e, por isso, devem ser plenamente atendidas.

Na sociedade comunista não haverá nem a exploração do homem pelo homem nem as classes sociais. A propriedade privada será uma peça de museu, tal como o machado de bronze, parafraseando a Engels. A vida cotidiana, fundada pela cooperação, deixará de ser a concorrência de todos contra todos que brota da propriedade privada para se converter na cooperação de todos com todos. Se, no modo de produção capitalista, o fetichismo da mercadoria predomina nas relações cotidianas, no comunismo o que ocupará este lugar será a ética⁶⁵.

Como, todavia, será a sociedade comunista? Como ocorrerá a organização desse novo modo de produção? Como será a vida cotidiana quando não for preciso que cada um dedique mais que algumas poucas horas por mês ao intercâmbio orgânico com a natureza (ao trabalho), como será o desenvolvimento dos indivíduos em uma sociedade cuja reprodução tenha se emancipado da propriedade privada? Como será o amor entre as pessoas, como se organizarão as atividades de criação dos filhos e preparação dos alimentos e das moradias? Como será a família?

Responder a tais perguntas traz sempre duas grandes dificuldades. De um lado, somos o resultado histórico da sociedade de classes e, portanto, qualquer formação social que não seja fundada na propriedade privada nos parece impossível. Esquecemos com enorme facilidade, depois de tantos anos de dominação de classe e de patriarcalismo, que a humanidade já viveu de um modo inteiramente diverso – e por muito mais tempo do que vivemos sob a propriedade privada. O senso

⁶⁵ Tratamos da relação entre ética e a vida cotidiana no capitalismo e no comunismo em Lessa, 2007b.

comum dos nossos dias incorporou, como uma evidência que não requer maiores demonstrações, a concepção segundo a qual a civilização decorre da busca individual pela riqueza e pelo poder – e que, em especial para a realização do indivíduo masculino, é fundamental a conquista do poder. No interior dessa concepção, as mulheres são necessariamente subordinadas aos homens: o feminino e o masculino em que nos transformamos. (Leacock, 1981:268)

Nem sempre foi assim. Nas sociedades primitivas, Leacock comenta,

"Não há obrigações sociais e econômicas que obriguem as mulheres a serem mais sensíveis às necessidades e sentimentos masculinos que vice e versa. Isto era verdadeiro mesmo para sociedades caçadoras, nas quais as mulheres não forneciam uma porção importante da comida." (Leacock, 1981:140-1)

Quando havia as brigas e disputas, era entre iguais e muitas vezes as mulheres simplesmente abandonavam seus maridos e retornavam à casa de seus parentes.

Um outro aspecto também necessita ser salientado: tais disputas não são, como podem parecer a primeira vista, estruturalmente do mesmo patamar que as disputas na nossa própria sociedade. Em nosso caso, reciprocidade em direitos e deveres conjugais são definidos nos termos de uma ordem social na qual a subsistência é obtida através do trabalho assalariado, enquanto as mulheres fornecem serviços essenciais, porém não remunerados, no lar. Uma dicotomia entre o trabalho 'público' e serviços domésticos 'privados' mascara a escravidão doméstica das mulheres. [Esta é uma situação inteiramente diversa daquela na qual] (...) o que tem sido chamado de 'economia doméstica' era *a totalidade* da economia. (Leacock, 1981: 144-5)

E, mais à frente:

O ponto a ser realçado é que [nas sociedades primitivas] esta era uma 'administração doméstica' de uma ordem inteiramente distinta da administração da família nuclear nas sociedades patriarcais. Nas últimas, as mulheres podem bajular, manipular ou amedrontar os homens, mas sempre por trás da fachada; no caso anterior, *a 'administração doméstica' era, nela própria, a administração de toda a economia pública.* (Leacock, 1981:153)

Um modo de produção no qual a cooperação de todos é essencial para a sobrevivência de cada um não poderia se reproduzir na presença da família monogâmica, pela mesma razão pela qual "*a natureza dispersa das tomadas de decisões nas sociedades pré-classe*" é "a chave para se entender como tais sociedades funcionavam enquanto 'coletividades'." (Leacock, 1981:20)

Pois bem: tal como já foram distintas as relações entre os homens e as mulheres, também o foram as relações dos homens com as crianças. A paternidade pode ter um conteúdo muito distinto do que estamos acostumados.

Le Jeune [um jesuíta enviado para catequizar os indígenas canadenses no século 17] comenta muitas vezes em seu diário sobre a indulgência dos Montagnais para com suas crianças. 'Nenhum dos selvagens desse lugar (...) consegue castigar uma criança, nem ver uma ser castigada.' Ele acrescenta: 'Quanto problema isso nos trará para levarmos adiante nossos planos de educar os jovens!' (...) O jesuíta se maravilhou com a facilidade e boa vontade com que os caçadores Montagnais da Península do Labrador vivem, com 15 a 20 pessoas compartilhando o mesmo

abrigo. Ele também observou a característica agradável das relações entre homens e mulheres, que ele entendeu como baseada na autonomia da tomada de decisões em relação à divisão sexual do trabalho. ‘Os selvagens são muito pacientes’, escreveu ele, ‘mas a ordem que eles mantêm em suas ocupações os auxilia a preservar a paz em suas casas. As mulheres sabem o que elas devem fazer, e os homens também; e um nunca se intromete no trabalho do outro.’(Leacock, 1981:223-5)

Outro jesuíta comenta que:

Eles amam a justiça e odeiam a violência e o roubo, uma coisa de fato espantosa em homens que não têm nem lei nem magistrados; pois entre eles cada homem é seu próprio senhor e protetor. Eles têm Sagamores, isto é, líderes na guerra; mas a autoridade deles é a mais precária se, de fato, podemos chamar autoridade à qual obediência não é de modo algum obrigatória.

Continua Leacock:

Le Jeune registrou seguidas vezes seus elogios da disposição à cooperação e irrestrita generosidade do povo. Todavia, ele se chocou e desaprovou o que se segue: a atitude banal, sem temor, para com os deuses; o puro amor de viver, comemorar, conversar, cantar; a liberdade sexual das mulheres (que, para os homens, o bom jesuíta aparentemente considerava garantida⁶⁶) e falta de preocupação quanto à legitimidade dos ‘herdeiros’; as constantes brincadeiras e gozações, com frequência intoleravelmente lascivas para os ouvidos do missionário, que envolvem tanto as mulheres quanto os homens (...)

Uma página adiante:

Entre os Montagnais com os quais eu [Leacock] trabalhei, notei como os pais participavam do cuidado e socialização das crianças com uma facilidade e espontaneidade ditas ‘femininas’ em nossa cultura. Um dia, um pai carregava em seus braços uma criança choramingosa e doente e falou baixinho com ela por horas a fio enquanto sua mãe defumava uma pele de veado. Em um acampamento Montagnais, crianças vagueiam por todos os lados, casualmente observadas por crianças mais velhas ou adultos que por acaso estejam por perto, e elas gradualmente se afastam de suas próprias tendas. Bebês são carregadas em berço ou nos braços, e aquele pai assumiu a responsabilidade de carregar sua criança doente, ao invés de passá-la para uma amiga mulher ou a uma parente. A seguinte descrição de um pai cuidando de uma criança é típica de outras nas minhas anotações de campo:

‘[Um casal e seu pequeno menino] saíram do bosque (...) Nós os convidamos a entrar. (...) O pequeno menino sentou-se muito calmo e quieto enquanto na nossa tenda, voltando-se ao seu pai quando a atenção caiu sobre ele. O pai meio que o tomou em seu colo, de um modo tão gentil e complacente que quase sequer o tomou no colo, antes o ofereceu proteção.’

Os homens são pacientes com as interrupções das crianças, mesmo quando envolvidos com tarefas importantes essenciais para o grupo. Um homem estava aplainando tábuas para a canoa quando seu neto pequeno engatinhou para com ele. O senhor puxou a criança para ele, com a gentil tentativa que traduz a atitude Montagnais de não forçar ninguém a uma decisão, nem mesmo uma criança. Ele

⁶⁶ Que nos seja permitido repetir a citação: Le Jeune "(...) censurou um índio por ‘permitir’ à sua mulher tal liberdade sexual que ele não podia ter certeza que o filho fosse dele", ao que o indígena retrucou que "Vós não tendes qualquer sensatez. Vocês, os franceses, amam apenas suas próprias crianças, mas nós amamos todas as crianças de nossas tribos."(Leacock, 1981:228)

mostrou à criança como manejar a plaina e deixou a criança brincar com ela até a criança se encher e preferir se afastar. Esta paciência vinha prontamente, pois se baseava na realidade da estrutura sócio-econômica. A criança, ensinada pelos adultos, se tornariam adultos que cuidariam dos mais velhos. (Leacock, 1981:227-8)

Frente à desumanidade das nossas vidas, aos constantes conflitos e brutalidades, infelicidades e raivas reprimidas, tão comum em nossas vidas familiares, um quadro destes pode parecer o ideal idílico a ser perseguido. Não são poucos os que, com uma legítima revolta contra as desumanidades presentes, descobrem nas formas pré-capitalistas de produção (indígenas, comunidades camponesas, etc.) valores que deveriam ser reproduzidos em uma sociedade emancipada (citar Toinho). Tomar o passado como saída para as contradições do presente, contudo, nunca foi, e não é hoje, uma alternativa viável. Em primeiro lugar – aqui o motivo menos importante – porque as avaliações idealistas das relações pré-capitalistas sempre perdem de vista a totalidade da sociedade em que tais relações se desenvolveram. Tomam, sempre, a parte pelo todo. E, ao fazerem, não são capazes de oferecer senão uma avaliação pouco realista das relações sociais que tomam por modelo. Como diz Leacock,

(..) a vida dos caçadores nos bosques austrais da América do Norte [não] era utópica. Havia invernos difíceis em que se enfrentava morte pela fome, e o medo de uma tal maldição se expressava culturalmente pela *witigo*, um monstro canibal, algumas vezes imaginado como o espírito de uma pessoa que morreu de fome. Estes eram tempos nos quais os doentes e os velhos tinham que ser abandonados conforme os mais fortes e jovens continuam avante na perseguição de uma caça. (Leacock, 1981:224)

Em segundo lugar – e aqui a razão decisiva – porque a história não caminha para trás. Não é possível uma involução das forças produtivas de tal modo que voltemos a ter o mesmo padrão de intercâmbio orgânico com a natureza dos camponeses ou dos indígenas de outrora.

A importância em recordarmos que a humanidade já foi diferente está em demonstrar como o patriarcalismo que acompanha as sociedades de classe não é, nem precisa ser, o único futuro aberto à humanidade. A família monogâmica e a propriedade privada não são traços insuperáveis da vida humana: afinal de contas, já fomos diferentes. E, se já fomos diferentes, poderemos também, no futuro, não sermos burgueses.

Este o primeiro conjunto de graves problemas ao imaginarmos como seria a sociedade comunista: como somos burgueses⁶⁷ porque criados sob o capital, nossa antecipação do futuro está necessariamente marcada por essa determinação histórica.

O segundo conjunto de problemas para anteciparmos o que seria o comunismo decorre do fato

⁶⁷ Somos todos burgueses no sentido preciso que somos parte da sociedade burguesa. Isto não significa desconhecer que a sociedade burguesa seja composta de classes e que entre o proletariado e a burguesia haja uma contradição antagônica. Nos referimos aqui à diferenciação histórica entre os homens criados sob o capitalismo, sob o feudalismo, sob o escravismo, etc. Somos todos burgueses no mesmo sentido que podemos falar em "o homem feudal" ou o "homem escravista".

de que ele é a passagem de um longo período, marcado pela propriedade privada, a um outro período histórico, a um novo patamar da vida humana, a sociedade sem classes. Enquanto a transição do feudalismo ao capitalismo foi a transição de uma sociedade de classe (a feudal) à outra, a passagem ao comunismo significará a ruptura com a exploração do homem pelo homem. Se tivermos isso em mente, perceberemos que seria mais fácil a um servo na Idade Média dizer como seria São Paulo no século 21 do que qualquer um de nós dizer como será a futura sociedade comunista. As possibilidades e as necessidades que serão abertas e atendidas no dia a dia serão qualitativamente, historicamente, tão distintas das nossas, que não podemos dizer muito do como as coisas serão. O máximo que se pode afirmar é o que as coisas *não poderão ser*.

É preciso dar tempo à história para respondermos a estas e outras questões. O que é certo é que, se e quando chegarmos ao comunismo as gerações de homens e mulheres libertarão o amor sexual individual dos entraves da família monogâmica, possibilitando um desenvolvimento dos indivíduos (de suas racionalidades e de suas dimensões afetivas), um desenvolvimento das relações sociais, que fará parte do "reino da liberdade". E, então, as pessoas olharão para nós com a admiração com que hoje miramos nosso passado, quando se tratar dos grandes avanços da humanidade, -- ou com comiseração, quanto se tratar, por exemplo, dos milhões que assassinamos em guerras --, e agarrarão o presente com a paixão de quem constrói conscientemente um futuro ainda melhor. Será o amor, então, uma relação monogâmica autêntica como imaginava Engels? A homossexualidade será uma prática tão estabelecida quanto a heterossexualidade? Haverá, mesmo, esta distinção? As pessoas amarão várias outras pessoas ao mesmo tempo, ou o amor se revelará "exclusivista"? Difícil, se não impossível, afirmar com certeza.

Como bem diz Engels e uma das mais belas passagens de *A origem da família...*, como nos amaremos no futuro comunismo

(...) se verá quando uma nova geração tenha crescido: uma geração de homens que nunca se tenham encontrado em situação de comprar, à custa de dinheiro, nem com a ajuda de qualquer outra força social, a conquista de uma mulher; e uma geração de mulheres que nunca se tenham visto em situação de se entregar a um homem em virtude de outras considerações que não as de um amor real, nem de se recusar a seus amados com receio das consequências econômicas que isso lhes pudesse trazer. E, quando essas gerações aparecerem, não darão um vintém por tudo que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer. Estabelecerão suas próprias normas de conduta e, em consonância com elas, criarão uma opinião pública para julgar a conduta de cada um. E ponto final. (Engels, 1979:90-1)

O tão certo quanto o Sol nascer a leste é que sem a superação da família monogâmica não haverá comunismo, do mesmo modo que não pode ser comunista a sociedade que se reproduza pela exploração do homem pelo homem, que se mantenha pelo Estado e que se divida em classes sociais.

Por isso, hoje como no passado, é preciso ter como parte da plataforma estratégica comunista a palavra de ordem "Abaixo a família monogâmica!"

Bibliografia

- Alcântara, N.(2005) "A categoria da alienação na *Ontologia* de G. Lukács". (mimeo) Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Codato, A. (2008) . "Poulantzas, o Estado e a Revolução". *Crítica Marxista*, n. 27, Ed. Revan, Rio de Janeiro.
- Beauvoir, S. (2009) *O segundo sexo*. Nova Fronteira, São Paulo.
- Bernal, J. (1954) D. *Science in History*. Cameron Associates, Nova Iorque.
- Bricmond, J e Sokal, A. (1999) *Imposturas Intelectuais*. Ed. Record, São Paulo.
- Child, G. (1957) *The dawn of European civilization*. Vintage Books, Handon House, Nova Iorque.
- Costa, G. (1999) "Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács". Mestrado em Serviço Social, UFPE.
- Costa, G. (2007) *Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Edufal, Maceió, Alagoas.
- DeGroot, G. (2005) *The bomb – a history of hell on Earth*. Pimlico, Randon House, Londres.
- Duarte, N. (1993) *A individualidade para-si*. Ed Autores Associados. Campinas, São Paulo.
- Duménil, G. e Lévy, D. (2004) "O imperialismo na era neoliberal". *Revista Crítica Marxista*, Ed. Revan, Rio de Janeiro.
- Engels, F. (1979) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Civilização Brasileira.
- Foladori, G. (2001) *Limites do desenvolvimento sustentável*. Ed. Unicamp, Campinas, São Paulo.
- Gilson, E. (2007) *Heloisa e Abelardo*. Edusp, São Paulo.
- Gonçalves, R. (2009) "Sem pão e sem rosas: do marxismo marxista impulsionado pelo Maio de 68 ao academicismo de gênero". *Lutas Sociais*, NEILS, PUC-São Paulo.
- Heller, A. (1980) *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, Espanha.
- Heller, nota 16, O homem do renascimento.
- Hirata, H. (2002) *Nova divisão social do trabalho?* Boitempo, São Paulo.
- Hollander, A. (1988) *Seeing through clothes*. Penguin. Nova Iorque.
- Kofler, L. (1997) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrutu, Buenos Aires.
- Kolko, G. (1994) *Century of War*. The New Press, Nova Iorque.
- Leacock, E. B. (1981) *Myths of male dominance*. Monthly Review Press, Londres e Nova Iorque.
- Leakey, R. (1988). *O povo do lago*. São Paulo.
- Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, Maceió.
- Lessa, S. (2002) *Mundo dos Homens*. Boitempo, São Paulo.
- Lessa, S. (2004a) "Uma praga de fantasias". *Rev. Praia Vermelha*, Pós-Grad em Serviço Social,

UFRJ.

- Lessa, S. (2007). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (2007a) *Serviço Social e Trabalho: porque o Serviço Social não é trabalho*. Ed. Edufal, Maceió.
- Lessa, S. (2007b) *Lukács, ética e política*. Ed. Argos, Chapecó.
- Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras.
- Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. S. Paulo, Ciências Humanas.
- Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. Siglo XXI Ed., México.
- Lukács, G. (1981b) *Nota sobre o romance*. In *Lukács: sociólogo*. Paulo Netto, J. (org.) Ed. Ática, São Paulo.
- Lukács, G. (2009a) *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. (Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.) Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (2009b) *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. (Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.) Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (2009c). *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.) Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma.
- MacPherson, C. B. (1970) *La Teoria Politica del Individualismo Posesivo*, Barcelona.
- Marx, K. (1974) *Crítica do programa de Gotha in Marx, K. e Engels, F. Critica dos programas socialistas de Gotha e Effurt*. Porto, Portugal, s/ editora.
- Marx, K. (1979b) *Capital*. Vol I, International Publishers, New York.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Marx, K. (1993) *Manuscritos de 1844*. Ed. Avante, Portugal.
- Marx, K. (1993) *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. Ed. Avante, Lisboa, Portugal.
- Marx, K. (1995) "Glosas Críticas", Revista Práxis n. 5. [Esta edição é precedida de um rigoroso comentário de Ivo Tonet.] Ed. Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.
- Marx, K. (2005) *Introdução à Crítica do Direito de Hegel in Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Boitempo, São Paulo
- Marx, K. (2009) *Para a questão judaica*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. e Engels, F. (2009) *A ideologia alemã*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Millett, K. (1994) *Politics of Cruelty*. Norton, N.York.
- Moraes, B. M. de. (2007) *As bases ontológicas da individualidade humana e o processo de individuação na sociabilidade capitalista: um estudo a partir do Livro Primeiro de O Capital de Karl Marx*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- Moraes, B. M. de. (2008) *A individualidade humana na obra marxiana O Capital: primeiras aproximações*. In: JIMENEZ, Susana; OLIVEIRA, Jorge Luís de; SANTOS, Derivaldo (Org.). *Marxismo, educação e luta de classes: teses e conferências do II Encontro Regional Trabalho, Educação e Formação Humana*. Fortaleza: EdUECE/IMO/SINTSEF.

- Odent, M. (2000) *A cientificação do amor*. Terceira Margem, São Paulo.
- Paniago, C. (2007) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. EDUFAL, Maceió.
- Rijali, D. (2007) *Torture and democracy*. Princeton University Press, New Jersey, EUA.
- Saffioti, H. (2009-mimeo) *Ontogênese e filogênese do gênero – a ordem patriarcal de gênero e a violência contra as mulheres*.
- Shakespeare, W. (s/d) *A midsummer night's dream*. Penguin Popular Classics, Londres.
- Silveira, P. (1989) "Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e objetivação" in Silveira, P. e Doray, B. (orgs) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo.
- Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?*. Edufal, Maceió.
- Tonet, I. (2005) *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ed. Unijuí, Ijuí, R. G. do Sul.
- Tonet, I. (2010) *Os descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. Ed. Alfa-ômega, São Paulo.
- Vieitez, C. G., Dal Ri, N. M. (2001) *Trabalho associado – cooperativas e empresas de autogestão*. DP&A Editora, Rio de Janeiro.
- Wharton, E. (1962) *A backward glance*. Charles Scribener's Son, N. Iorque.
- Williams, R. (1991) *O povo das Montanhas Negras*. Cia das Letras, São Paulo.
- Wilson, E. (1977) *Women and the Welfare State*. J. W. Arrowsmith, Bristol, Inglaterra.
- Wong, K. (2005) "O menor dos humanos". *Scientific American Brasil*. Ano 3, n. 34, pp. 52-59, março.
- Zola, E. (1998) *Como se casa, como se morre*. Editora 34, São Paulo.