

ABAIXO A FAMÍLIA MONOGÂMICA!

Sergio Lessa

ABAIXO A FAMÍLIA MONOGÂMICA!

3ª Edição
2025



ABAIXO A FAMÍLIA MONOGÂMICA!



Diagramação: Marcelio Lopes

Capa: Coletivo Veredas

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

Lessa, Sergio

Abaixo a família monogâmica! / Sergio Lessa. -- 3. ed. --
Maceió, AL : Coletivo Veredas, 2025.

Bibliografia.

ISBN 978-65-88704-49-3

1. Família - Aspectos morais e éticos 2. Família - Aspectos
sociais 3. Patriarcado 4. Relações familiares 5. Vida familiar I.
Título.

25-280345

CDD-306.85

Índices para catálogo sistemático:

1. Família : Aspectos sociais 306.85

Bibliotecária responsável: Aline Grazielle Benitez - CRB-1/3129

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licença permite cópia (total ou parcial), distribuição, e ainda, que outros remixem, adaptem, e criem a partir deste trabalho, desde que atribuam o devido crédito ao autor(a) pela criação original.

3ª Edição
2025

Coletivo Veredas
www.coletivoveredas.com.br

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

PREFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO	9
PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO.....	13
INTRODUÇÃO	15
PARTE I – A ORIGEM DA MONOGAMIA	21
Capítulo I – A sociedade primitiva e a família comunal..	23
1. Uma sociedade muito diferente	28
Capítulo II – A revolução neolítica e as classes.....	31
1. A propriedade privada, o Estado e o trabalho alienado.....	33
2. A origem da família monogâmica	36
Capítulo III – O masculino e o feminino.....	41
1. Ser homem <i>versus</i> ser mulher	43
2. Esposas, prostitutas e maridos.....	48
PARTE II – A CRISE DA FAMÍLIA MONOGÂMICA..	55
Capítulo IV – O desenvolvimento da humanidade	57
1. O individualismo progressista.....	61
Capítulo V – O amor individual sexuado.....	67
1. Heloísa e Julieta.....	67
2. O amor na sociedade burguesa	71

Capítulo VI – A crise da sociedade de classes: o cenário trágico do amor..... 77

1. Abundância e classes sociais.....80
2. “Guardião de mercadorias” 83

Capítulo VII – A família burguesa 89

1. A crise contemporânea e a família monogâmica.....99
2. Os limites e as virtudes do feminismo 104
3. Mészáros: a mulher e os limites absolutos do capital 114
4. Monogamia sem família monogâmica? 118

Conclusão 129

Bibliografia 137

PREFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO

Cerca de 20 anos após a primeira redação deste pequeno texto, duas observações se fazem necessárias.

A primeira delas, que não exigiu modificações na forma do texto, altera a concepção de trabalho excedente. Foi provocada pela tese de doutoramento de Jimena Quintero acerca desta categoria em Marx. Uma pesquisa extensa dos variados textos em que o pensador alemão trata desta questão possibilitou a ela fundamentar solidamente a tese de que o trabalho excedente existe apenas nas sociedades de classe. No comunismo futuro, se lá chegarmos, ele será extinto: o trabalho necessário será tudo o que caberá à humanidade. Esta concepção de trabalho excedente como peculiar e fundante da sociedade de classes ainda confere maior consistência à importância que Mészáros confere ao “tempo disponível”.

Tivesse eu conhecimento deste fato, algumas das passagens acerca do trabalho excedente neste pequeno livro seriam, talvez, alteradas. Na revisão para esta edição, não me pareceu que tais alterações fossem imprescindíveis. Para poupar trabalho, deixamos as passagens em sua forma original. Fica, contudo, a observação.

A segunda observação diz respeito aos “gêneros”. No Ocidente principalmente (pois as coisas não são as mesmas nos países de extração do modo de produção asiático, como o Paquistão, Afeganistão, China, etc.) assistimos a um consistente avanço na desvinculação entre a sexualidade e a reprodução biológica. É provável que o salto de qualidade tenha sido dado, neste particular, na passagem dos anos de 1960 aos de 1970. O futuro nos trará uma maior certeza. O “afastamento das barreiras naturais”, (de Marx e explorado mais recentemente por G. Lukács), também está presente neste fenômeno: sem que possamos nos livrar de nossa base biológica (somos animais, nos reproduzimos biologicamente, etc.), o desenvolvimento das forças produtivas

(com todas as suas consequências também na subjetividade, na afetividade dos humanos) tem possibilitado que a relação sexual se revista de um conteúdo crescentemente afetivo.

Hoje, nos relacionamos sexualmente antes como afeto do que para nos reproduzir biologicamente. A generalização dos contraceptivos, a enorme possibilidade da pílula anticoncepcional para homens (uma questão não técnica, mas social), a carência afetiva cada vez mais explícita dos indivíduos massacrados pela crise estrutural do capital, o impulso à uma vida sexual ativa entre os idosos – estes e outros fenômenos parecem indicar o crescente conteúdo afetivo da relação sexual e a corresponde diminuição, nela, de sua função biológico-reprodutiva. Em *Amor em tempos de crise estrutural* (em vários aspectos um prosseguimento deste livro) abordamos esta questão com algum cuidado.

Este desenvolvimento tem um forte impacto sobre a discussão “de gêneros” (em sua gigantesca parte perdida no lamaçal teórico e ideológico do identitarismo). Caso nossa avaliação não se mostre incorreta, é provável que em uma sociedade futura sem classes, comunista, o fato de alguém ser homem ou mulher continuará tendo seu fundamento biológico insuperável, contudo, no que diz respeito ao amor entre as pessoas, pouco ou nenhum peso terá. Se o corpo de quem se ama é masculino ou feminino, deixará de ter o peso a nós legado por milhares de anos de patriarcalismo.

Por último, o avanço no trabalho de tradução para o português da *Ontologia* de Lukács consolidou a opção de distinguir *Mensch* de *Mann* pela tradução do primeiro por “ser humano”, reservando para o segundo “homem”. Alteramos neste sentido o texto das edições anteriores. Para tomar um exemplo, a expressão *Ausbeutung des Menschen durch den Menschen* teve sua tradução alterada de “exploração do homem pelo homem” para “exploração do ser humano pelo ser humano”. E assim sucessivamente.

Pequenas alterações foram feitas para tornar o texto mais claro, todas de menor importância.

Além dos agradecimentos já prestados nos prefácios anteriores, forçoso é acrescentar um novo à Daniele Faria, pela primorosa revisão incorporada nesta edição.

São Paulo, 13 de janeiro de 2025

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

O livreto *Abaixo a família monogâmica*, publicado em 2016, foi pouco modificado para esta segunda edição. Além de substituir homossexualismo por homossexualidade, adaptamos as citações e referências aos novos padrões do Coletivo Veredas e adotamos, na citação da *Ontologia* de Lukács, a edição de 2018 pelo Coletivo Veredas. Pequenas atualizações na bibliografia também foram realizadas.

O passar dos anos, contudo, tornou mais evidente duas debilidades já perceptíveis quando da primeira edição. A primeira delas é de fundo mais propriamente ontológico: se o amor não é consequência de uma suposta natureza humana a-histórica, imutável, de onde viria nossa capacidade de sentir e, no limite, de amar? A segunda delas é mais propriamente histórica: se há um antagonismo histórico entre o amar e a propriedade privada, como tal antagonismo tem se desenvolvido em nossos dias? Como tal antagonismo se faz, hoje, presente? *Amor em tempos de crise estrutural*, publicado pelo Veredas em 2021, tenta abordar estas duas questões que ficaram não suficientemente tratadas em *Abaixo a família monogâmica*.

Maceió, 18 de janeiro de 2022.

INTRODUÇÃO

Os comunistas são, desde o século 19, acusados de ser contrários à propriedade privada, ao Estado, à religião – e à “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 supera a miséria terrena por meio de um paraíso espiritual. E, o que sobretudo nos interessa, somos também contrários à família monogâmica. Sobre este último ponto, criou-se uma enorme confusão que deve ser desfeita: esta é 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, parece-nos impossível uma sociedade que se autorregule sem Estado. Civilização e a ordem imposta pelo Estado não raramente são tratadas como sinônimos. Uma vida na qual apenas tenhamos de trabalhar poucas horas por mês – algo já possível com o atual desenvolvimento das forças produtivas – parece-nos 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, mesmo após tantos e tantos milênios de comércio. De modo semelhante, parece uma loucura completa pensar a possibilidade de que homens e mulheres possam criar, educar filhos e se amar fora de uma unidade familiar apartada da sociedade - esta unidade familiar entendida como sendo 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. 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, fazem-no, 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 quase sempre com processos de separação doloridos, complicados e sofridos, tanto para os adultos quanto para os filhos.

As alternativas que 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(a) 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 encontrar alternativas para uma vida mais feliz. Toda vez que na história a humanidade viveu um impasse, ao qual não tinha ainda encontrado alternativa, fortaleceu-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 atual não se repetirão no próximo relacionamento, ou então achamos que são problemas 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 ocorressem apenas conosco, poderiam ser solucionados por uma nova pos-

tura individual, por novas opções pessoais. As soluções seriam muito mais simples e rápidas. No entanto, 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 e 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, sobretudo Marx e Engels – e se, na esteira deles, Lukács, Mészáros e Leacock – 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 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 possibilidades abertas para a humanidade. É afetivamente complicado dar-se 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 diferente 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, filhos e filhas, 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 fácil compreender que nossas relações afetivas, nossos amores 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 a uma concepção superficial e precária do que é a monogamia. Ela seria a obrigação moral de não trair 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”), separado da vida comunitária, comum. E a fidelidade mútua dos cônjuges é um elemento indispensável para a sobrevivência desse núcleo familiar.

Veremos que isso é apenas meia verdade, a metade menos importante da verdade. Pois esta concepção tão comum nem sequer questiona por que nos organizamos em famílias nucleares. Não deixa espaço ao menos 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 propostas 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., requerem alguma forma de família. Mas quem pode provar que a única forma de organização familiar é a família burguesa?

O que os comunistas propõem é uma nova forma de organização da vida social, uma sociedade emancipada da exploração do ser humano pelo ser humano: 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 ser humano pelo ser humano. 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 dos indivíduos. Marx denominava isso de “desenvolvimento omnilateral” – isto é, por

todos os lados. E, para tanto, 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 ser humano pelo ser humano, 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 ao José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho, que nos chamaram a atenção para a distinção entre casamento e família monogâmicos. À Cristina Paniago e Artur Bispo, por suas observações. Ao Lucas Morais, quem revisou o texto. À Cecília Toledo que teve a paciência de ler todo o manuscrito, e de 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 pelas 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 primeira versão deste texto.

Parte I

A origem da monogamia

Capítulo I

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. Foi no interior desta vida gregária que surgiu um novo modo de tirar da natureza o necessário à vida: o trabalho¹.

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 marcou a gênese do ser social, do mundo dos seres humanos². Desde então, ao lado da história da natureza

¹ Ao que tudo indica, um processo semelhante teria ocorrido também com os descendentes biológicos do *Homo erectus* na Ilha das Flores, o *Homo floresiensis*. Mas isso não é, ainda, um consenso entre os cientistas (Wong, 2005). Cf. tb. Alves Neves, W.; Rangel Junior, M. J.; Murrieta, R. S. (orgs.). *Assim caminhou a humanidade*. São Paulo, Ed. Palas Atenas, 2015.

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, 2011). Um estudo mais aprofundado, com base em G. Lukács, pode ser encontrado em Lessa, S. *Mundo dos homens*. (Coletivo Veredas, 2016). 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* (2010), que continua sendo o seu texto mais importante sobre a

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 organizaram 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 naquilo de 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 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, foi se desenvolvendo aos poucos. Os bandos foram conhecendo melhor a natureza e perceberam, por exemplo, que quando chovia muito em uma época do ano, haveria peixe em tal local, em um determinado mês, não haveria frutas em tal vale, as abelhas produziam 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. E aos poucos os homens se afastavam de seu ponto de partida original: Marx chamou esse

questão. De Lukács, os escritos essenciais estão em sua *Para uma ontologia do ser social* (2024a), muito especialmente os capítulos dedicados a Hegel, Marx, e os capítulos “O trabalho” e “A Reprodução”.

processo de “afastamento das barreiras naturais”³. A produção foi se tornando cada vez mais eficiente, aumentando a produção de alimentos, o bando pôde se tornar um pouco maior e uma primitiva distribuição de tarefas foi surgindo – os humanos começaram a conhecer um desenvolvimento social, isto é, uma evolução não fundada pelo desenvolvimento biológico. Os eventos da natureza atuarão em um papel cada vez menor na nossa história: a humanidade está em marcha, mesmo que se trate, ainda, de seus primeiros passos⁴.

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

Em tal situação, a disputa com os outros animais pelos alimentos, abrigos, água, etc. fazia com que a cooperação fosse

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.

⁴ Sobre a vida nas sociedades primitivas a ciência tem feito descobertas impressionantes nas últimas três ou quatro décadas. Não apenas novos sítios arqueológicos foram descobertos e explorados, como também novas técnicas de datação dos fósseis, utensílios, pinturas, etc., têm possibilitado um conhecimento muito superior deste período histórico. Uma bibliografia acessível ao leitor não especializado raramente tem sido traduzida em nosso país. Além dos textos de Leakey, cf. ainda *A origem da espécie humana* (Ed. Record). Um belo texto introdutório, disponível apenas em inglês, é *Early Humans*, do *British Museum* (2005). Já citamos Alves Neves, W.; Rangel Junior, M. J.; Murrieta, R. S. (orgs.). *Assim caminhou a humanidade*. São Paulo, Ed. Palas Atenas, 2015.

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, independentemente de qual sociedade primitiva estejamos falando: tribos na África, 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 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, 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. 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 importante 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 mãe⁵.

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 femininas ou masculinas; eram atividades coletivas que envolviam pessoas

⁵ Dos estudos contemporâneos sobre as formas de vida comunitária do modo de produção primitivo, o conjunto mais impressionante de que temos notícia é a obra de Eleanor 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”, são úteis para compreendermos a gênese e os limites da família monogâmica. Sua principal obra, *Mitos da dominação masculina*, foi publicado pelo Instituto Lukács em uma tradução primorosa em 2019.

de ambos os sexos e de todas as idades. Pouquíssimas tarefas eram atividades divididas segundo o sexo e, quando o eram, era frequente caber atividades aos homens que hoje são tidas por femininas. E, além disso, a divisão das tarefas não implicava 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

Estamos tratando, claro está, 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.

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 ser humano pelo ser humano 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.

Eram sociedades que também desconheciam a alienada 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 ser humano pelo ser humano, 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, 2019, p. 57).

Nestas sociedades a “relação direta entre produção e consumo era intimamente articulada com a dispersão da autoridade” (Leacock, 1981:139). As pessoas não recebiam salários, não eram punidas se não trabalhassem, não havia o poder que fazia de alguns indivíduos presidentes, governadores, patrões, delegados, torturadores, padres, juízes, professores – e, de outros indivíduos, cidadãos, empregados, prisioneiros, torturados, fiéis, réus, alunos, etc. As pessoas não viviam para enriquecer! E foi esta sociedade sem a concorrência desenfreada de todos contra todos que lançou a humanidade no 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 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. Com 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 juízes, 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 subjagam 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 (ENGELS, 2010, pg. 124-5).

Capítulo II

A revolução neolítica e as 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 ser humano pelo ser humano. Da mesma forma como o trabalho de coleta fundou o modo de produção primitivo, também será um novo modo de intercâmbio material com a natureza, o trabalho alienado (o trabalho explorado), que fundará a sociedade de classes. 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 de 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, p. 149), até que, há aproximadamente 10 mil anos, 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 na história, 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: isso 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, necessários para realizar a exploração das pessoas, resulta em uma riqueza maior do que aquela que seria obtida diretamente pelo trabalho do indivíduo. Isto é o que torna uma possibilidade a exploração do ser humano pelo ser humano. Todavia, se o trabalho excedente torna possível o surgimento da exploração do ser humano pelo ser humano, não faz da exploração algo historicamente necessário⁶.

Sua necessidade decorre da carência, isto é, da situação histórica na qual a produção não é suficiente para atender às 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, idosos, doentes, etc.), esse “a mais” não era ainda o suficiente para atender todos os indivíduos e a todas as necessidades. Ao lado do trabalho excedente, as sociedades daquela época conheciam também a carência, pois o total da produção não era suficiente para atender às necessidades. Com a carência, uma distribuição igualitária do produzido faria com que tudo fosse consumido, não restando nada para desenvolver as forças produtivas.

Na sociedade de classes este problema é superado. 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 nestas sociedades do que nas primitivas.

⁶ 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, em lugar do aumento da produção, promoveu o aumento do tempo livre, de lazer (Leakey, p. 1988).

Esta é a vantagem da sociedade de classes que faz com que ao entrar em contato com uma primitiva e igualitária, a tendência seja 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). Hoje, esse processo de destruição do modo de produção primitivo pelas sociedades de classe está 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 necessária, a exploração do ser humano pelo ser humano: 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 ser humano pelo ser humano.

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 idêntica 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 ser humano pelo ser humano. 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 em meios de produção e de subsistência. Essa vigilância e controle são fundamentais para a exploração do trabalho. O núcleo deste controle e desta 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 violência⁷.

⁷ 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 (cf., por ex., Marx, 1983:149). É a categoria fundante da história dos homens. Todavia, ambos os pensadores empregam expressões como trabalho intelectual, trabalho abstrato, trabalho produtivo e improdutivo e, nessas 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

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 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 alienado⁸.

A propriedade privada é, assim, a terra e os escravos do senhor romano, o feudo do senhor feudal, o capital do burguês. Não porque essas “coisas” tenham em si mesmas qualquer poder especial, já que 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, a 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,

gera confusões, mas elas são facilmente superadas se nos dermos conta do processo de elaboração teórica desses pensadores: apoderaram-se criticamente da ciência de seu tempo e, ao fazerem isso, 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 a elas 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 e necessariamente ao intercâmbio material com a natureza. Tratamos disso, com mais vagar, em Lessa, 2011 e 2012, e também em Lessa, 2016.

⁸ Alienação como tradução de *Entfremdung*, a desumanidade socialmente posta.

porque são fundadas por uma nova modalidade de trabalho, o trabalho explorado, alienado. Este requer a organização e a aplicação da violência pela classe dominante sobre os trabalhadores, e a separação 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, o Estado, é composto pelo Direito, pelas forças armadas e pela burocracia. O Direito é formado pelas leis escritas, os juízes, magistrados, torturadores, prisões, etc. As forças armadas são formadas pela parcela da sociedade encarregada de aplicar a violência (exército, polícia, vigilantes, milícias, etc. A burocracia é composta pela multidão de funcionários públicos de todos os tipos.

Os indivíduos que são empregados pelo Estado 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 seriam possíveis. 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, p. 46), transformando 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 ser humano pelo ser humano e Estado são imprescindíveis para a nova forma de organização da vida social, que é a sociedade de classes.

Podemos, agora, entrar em nosso tema: a família monogâmica.

2. A origem da família monogâmica

A origem da família monogâmica se situa 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 a sua sobrevivência de modo individual, não coletivo. Era, para isso, fundamental 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 o enriquecimento pessoal. Ninguém quer pagar os custos da alimentação, da educação, da criação dos filhos dos outros. Por isso, quando a exploração do ser humano pelo ser humano se instaura, e a concorrência passa a predominar na vida social, não mais é possível que a criação e a educação das crianças, ou a preparação dos alimentos, da moradia, etc., permaneçam como atividades coletivas. Terão de ser atividades privadas, que se destacam da vida social. Tal como o indivíduo, agora, 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 é a família monogâmica, ou família nuclear.

Sem exceção, em todas as sociedades fundadas em uma das modalidades de trabalho alienado (as sociedades escravista, feudal, capitalista ou asiática), isto é, em todas as sociedades de classe, a exploração do ser humano pelo ser humano impôs a família monogâmica como substituta da antiga família comunal. E, em todas elas, novamente sem nenhuma 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. Também 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 ser humano pelo ser humano, apenas pôde ocorrer com a aplicação da violência. É nesse momento histórico que a guerra surge como um complexo social que fará parte da humanidade até os nossos dias (Lukács, 2024a, p. 249 e ss.). Como será da guerra que virão os escravos, e já que a guerra é uma atividade predominantemente masculina⁹, a riqueza que será expropriada dos trabalhadores será, então, convertida em propriedade privada dos indivíduos masculinos da classe dominante. Caberão, assim, aos homens da classe dominante as atividades fundamentais para a reprodução da sociedade¹⁰, acima de tudo a exploração do trabalhador. A economia, o Direito, a

⁹ Já vimos a razão desse fato: como nas sociedades primitivas a quantidade de bebês 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 masculina. 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.

¹⁰ 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 os trabalhadores, 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 se produz toda a riqueza a ser expropriada pela classe dominante, “qualquer que seja a forma social desta riqueza” (Marx, 1981, p. 46).

política, a religião, a guerra, o comércio, as artes, a filosofia, a ciência, a exploração e a conquista de novos territórios 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 o que diz respeito ao destino da classe, à história do período, estará a cargo dos indivíduos masculinos. Estas serão, agora, tarefas que cabem “aos homens”. As questões que dizem respeito à totalidade da sociedade, ao destino comum, 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, 2010:204).

Na família monogâmica, a relação entre os homens e as mulheres, entre os pais e os filhos, entre as irmãs e os irmãos, entre as crianças de diferentes famílias, é inteiramente distinta, qualitativamente distinta – ontologicamente distinta – das re-

lações 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 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 traço algum das relações de poder¹¹ 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 exceção¹².

¹¹ 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.

¹² Há vários estudos muito interessantes a esse respeito. Desde os das décadas de 1950-60, em que Gordon Child (1957) ocupa um lugar importante, até os mais recentes, de Eleanor B. Leacock (Leacock, 2019).

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 incremento das forças produtivas. Por meio da exploração do ser humano pelo ser humano é 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 suas pirâmides e Esfinge), e à magnificência da arte assíria, tudo isso cedeu lugar, depois de Cartago, a Roma (com suas inigualáveis arquitetura e escultura) e, ainda depois, às catedrais e 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 do Renascimento encontramos Cervantes, Shakespeare, Bach e Vivaldi, obras-primas e autores que explicitaram emoções e sentimentos que ainda hoje nos encantam. Houve um segundo período de grande desenvolvimento entre o século 18 e o início do 19, com o Iluminismo, Mozart e Beethoven. A literatura viveu um avanço decisivo: Stendhal, Goethe, a seguir Balzac, Zola, Flaubert, e um pouco mais adiante, Tchekhov, Dostoiévski e Tolstói. Isso tudo sustentado pelas grandes navegações que, nos 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 à 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 à sociedade de classes¹³.

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

Nenhum maniqueísmo¹⁴ é capaz, aqui, de abarcar a riqueza do problema de 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. O fato de terem na barbárie da exploração do ser humano pelo ser humano seu fundamento histórico, não diminui a importância desses avanços para a evolução 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, então, a sociedade de classes exibiu toda a sua barbárie. As revoluções de 1848 são o marco

¹³ Não estamos aqui sugerindo nenhuma 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” (Lukács, 2024a, p. 550), 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.

¹⁴ 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.

do início desse segundo período, no qual vivemos a contradição antagônica entre o pleno desenvolvimento humano e o trabalho alienado (Lukács, 1979).

Esse antagonismo entre as relações de produção capitalista e o desenvolvimento da humanidade será examinado no Capítulo VI. O que agora nos interessa é assinalar 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

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, 2010, p. 78 – 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, p. 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 os homens serem o polo dominante não significa que escapem das consequências alienantes do casamento monogâmico. Toda alienação é uma relação social e, por isso, implica a 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 resulta no rebaixamento do padrão afetivo a um nível “animal”¹⁵. Ele agora deverá ter iniciativa, seu “desempenho” deve corresponder a um dado padrão, ele deverá ser dominante na relação. Na mesma proporção em que à mu-

¹⁵ 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 – comer, beber e procriar, quando 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, p. 65).

lher 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.

Essa 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, p. 105) entre o trabalho intelectual e o trabalho manual¹⁶. 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 isso tal alienação é a manifestação da potência histórica do homem, 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 – e é isto a base daquelas ilusões, segundo as quais o problema poderia ser superado por um rearranjo da relação da mulher com o homem, sem que fosse preciso a superação da sociedade de classes. Mais à frente, no Capítulo VII, voltaremos a tratar dessas ilusões.

¹⁶ 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 verte 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.

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 respeito¹⁷. A qualidade das relações sociais que as mulheres podem agora estabelecer, nem de longe se compara com a das relações 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 humanamente pobre horizonte de cuidar dos filhos, dos alimentos e da casa¹⁸. 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.

¹⁷ O gineceu, o cômodo que em Atenas cabia às mulheres, era o único que não tinha aberturas para fora da casa.

¹⁸ “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 o homem 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 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 ter orgasmo, o que fazia da relação sexual algo muito especial – divino – para a época], constitui a mais severa condenação à família ateniense” (Engels, 2010, p. 86 – o texto entre colchetes é nosso, SL).

“Vocês franceses amam apenas seus próprios filhos; mas nós amamos todas as crianças de nossa tribo” (Leacock, 2019, p. 38).

Entre essa situação e a que 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 veio 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 são evidentes.

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 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 bárbaros não suportam ter suas crianças punidas, nem mesmo ralhadas, pois 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, 1981:467). A violência que adentra a 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, 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 todas as crianças, desde muito cedo vamos sendo adestrados para o papel feminino e masculino, para o papel de membros da classe dominante ou dos trabalhadores.

E, também por isso, mas 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 obrigar os indivíduos a reagirem em face deles de algum modo¹⁹. O impacto sobre os indivíduos é sempre brutal, mesmo quando ainda são historicamente insuperáveis (como ocorria, por exemplo, com os complexos do Estado, das classes sociais, da propriedade pri-

¹⁹ Marteana Lima (2020) tem o estudo mais detalhado em nosso país sobre a categoria da alienação em Lukács. O autor húngaro, é sabido, discutiu em sua *Ontologia* este fenômeno social em muitíssimas passagens (cf. Lukács, 2018b).

vada 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 de que estamos tratando – isto é, fundada na exploração do ser humano pelo ser humano²⁰ – é acompanhada, ao 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 superar 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. Os escravos, por serem uma classe social e realizarem a função fundante da sociedade (o trabalho), foram capazes de revoltas e rebeliões. Por sua vez, as mulheres, reduzidas a prestar serviços a seus senhores, contavam com meios muito mais limitados de reação. Lendas como as do Rei Artur e a Távola Redonda, das Amazonas, situações históricas como a presença das mulheres na vida social de

²⁰ Há, aqui, uma viva polêmica. Alguns estudiosos de Marx, entre eles vários lukacsianos (José Paulo Netto, Ivo Tonet, etc.) defendem que a alienação é um fenômeno específico da sociedade de classes vinculado à propriedade privada e, portanto, não teria havido alienações antes da propriedade. Nem as teríamos no comunismo. Parece-me que a argumentação de Lukács, na *Ontologia*, é mais pertinente: para Marx, 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 ser humano pelo ser humano, nem todos os obstáculos que o ser humano cria ao seu próprio desenvolvimento têm seu fundamento na propriedade privada. Nesse sentido, haveria alienações antes e depois da propriedade privada. Longamente estudada por Lukács no capítulo final da *Ontologia*, a religião, a alienação que é “a alma do mundo sem alma” (Marx, 2005), é um exemplo de processos alienantes que antecedem a exploração do ser humano pelo ser humano. Mas, como dissemos, estamos aqui em uma polêmica em andamento.

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 tranquila. 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 ante o modo de produção primitivo, o espaço de reação e resistência para as mulheres diminuiu, mas jamais desapareceu por completo. 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, no século 12, 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, a fim de 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 contrapartida no poder tirânico da esposa no espaço doméstico: sobre os serviços e sobre as crianças, o poder patriarcal se afirma pela mediação da esposa.

Considerada de uma 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 serviços. O “ser esposa” vem acompanhado

do “lar”, um território feminino – desde que esse “feminino” seja também a submissão da mulher ao patriarca. E, por tal via, uma vez empossada desse poder delegado, a esposa pode servir de contrapeso ao poder do senhor: as esposas ocupam o posto 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 os 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. Recebem dos filhos e das esposas apenas aquilo que a sua propriedade privada lhes possibilita receber: respeito ao poder e não à pessoa, temor e não solidariedade. Sua casa se torna um terreno inóspito e estranho²¹; eles lá habitam não pelas relações pessoais que estabeleceram ao longo da vida, mas predominantemente pelas relações que a esposa e os filhos estabelecem com a propriedade privada, da qual são guardiões. Sua capacidade de desenvolver-se afetivamente se reduz enormemente: ser marido, ser homem, ser pai, passa a ser quase sinônimo de ser bruto, selvagem e insensível.

É assim que, ao longo dos séculos, maridos e esposas, senhores e prostitutas, pais e mães, filhos e filhas vão se formando

²¹ Por vezes, em nosso país, encontramos a tendência a traduzir-se o termo que Marx e Lukács empregam para nomear a alienação (*Entfremdung*) por “estranhamento”. O equívoco fundamental dessa tradução é sua raiz hegeliana: o estranhamento apenas pode ser um estado sendo uma sensação que necessita da mediação da consciência. A alienação, para Marx e Lukács, é uma relação social objetiva entre os humanos – relação na qual o indivíduo pode se encontrar tanto “estranhado” quanto “aconchegado”. Não é rara a situação em que o indivíduo se encontra perfeitamente confortável, subjetivamente, na sua relação com os processos alienantes. Por isso, em se tratando de Marx e Lukács, é mais adequada a tradução de *Entfremdung* por alienação. Isto para dizer que aqui, nesta passagem do texto, nos referimos não à alienação, mas ao fato de que o patriarca se sente, se percebe, uma figura estranha no “lar”. Tratamos disso com mais detalhes especialmente em “Alienação e estranhamento” (Lessa, 2015).

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, restrito 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 e cruéis. Devem saber se fazer obedecer e exercer a violência. São os senhores que dão e recebem ordens e 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, deixam-nos 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 à 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 está sendo entregue em bom estado, intacta, tal como deve ser uma noiva. Agora, o homem irá 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 estupidéz 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, pp. 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), expressa-se 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, 2010, p. 84).

A família monogâmica se constitui, portanto, por um homem e uma ou várias mulheres 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 e 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 que a família monogâmica é a organização familiar peculiar às sociedades de classe, é a expressão da propriedade privada nas relações familiares. 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 mediações imprescindíveis 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 por que 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.

Considerado em sua totalidade – portanto, desconsiderando momentos particularidades muito importantes –, o desenvolvimento histórico da humanidade apresenta três grandes tendências (Lukács, 1981, em especial o capítulo “A reprodução”).

A primeira delas é que o desenvolvimento das capacidades humanas de retirar da natureza o que necessita significa que cada vez mais 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 alienada divisão social do trabalho (que, lembremos, por se fundar na exploração do ser humano pelo

ser humano, 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 que o trabalho está deixando de ser a categoria fundante da sociedade.

A segunda delas é que, com o desenvolvimento das forças produtivas, os eventos naturais exercem uma interferência 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 poderiam significar o desaparecimento de um bando, ou de uma civilização, hoje em dia, não causam 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 o desaparecimento ou a eliminação da natureza).

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. A humanidade vivia em pequenos bandos e tribos que raramente estabeleciam contatos. 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.

A evolução 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, a família monogâmica, 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 evoluído. 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 a cada dia mais heterogêneas. Os indivíduos foram se diferenciando enquanto marceneiros, oleiros, padeiros, maridos, esposas, prostitutas, membros da classe dominante *versus* trabalhadores, juízes, poetas, literatos, filósofos, políticos, policiais, etc. Numa sociedade mais complexa e heterogênea, os indivíduos também devem se tornar cada vez mais complexos²².

Esse processo de desenvolvimento das sociedades e dos indivíduos conduz a um intercâmbio cada vez maior entre as sociedades. 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, que

²² 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). Ver também Lukács, 2024a, em especial o capítulo “A reprodução”.

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 uma 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 e 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 dos eventos naturais na história, isto é, o afastamento das barreiras naturais, à medida 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. O individualismo progressista²³

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, fundamentalmente²⁴, que produz a ilusão de um abismo entre razão (as demandas sociais), e emoção (as necessidades autênticas dos humanos). De fato, na vida e na história, esse abismo não existe. A individualidade que pensa é a mesma 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 quando as elaboramos racionalmente. Entre razão e emoção há muito mais conexões,

²³ Leo Kofler (1997) caracteriza os primeiros momentos do absolutismo moderno, que servia de avanço para o capitalismo nascente, como “absolutismo progressista”, para diferenciar do papel reacionário do absolutismo nos séculos seguintes. Estamos aqui, ao tratarmos do individualismo, adotando essa caracterização na esperança de que ela nos auxilie na exposição da mudança histórica do papel do individualismo burguês, desde a sua origem até os nossos dias.

²⁴ 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.

racionais e afetivas, do que o mito da dicotomia pensamento *versus* emoção possibilita perceber²⁵.

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,

(...) de modo algum é, como simplesmente descrevem a maioria das religiões e quase todas as filosofias idealistas, um mero desenvolvimento das assim ditas capacidades “mais elevadas” dos seres humanos (pensamento, etc.) pelo retroceder da sensibilidade “inferior”, mas deve se manifestar no complexo como um todo do ser humano, portanto também — imediatamente mesmo: antes de tudo — em sua sensibilidade. (Lukács, 2018b, p. 514)²⁶.

Já os primeiros momentos do capitalismo possibilitaram um desenvolvimento tão acelerado das forças produtivas, e abriram tantas novas possibilidades ao desenvolvimento social, que acarretaram riquíssimas repercussões no desenvolvimento da sensibilidade humana. Na arte, a presença das novas emoções explodiu: a perspectiva, na pintura – Da Vinci, Rafael e Rembrandt, séculos depois, Van Gogh e Monet –, as novas no-

²⁵ A causa mais profunda desse caráter unitário das pessoas reside no fato de que o mundo é uma totalidade. Para agirmos nesse mundo de tal modo a desenvolver, 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 e 2006.

²⁶ Lukács, em “A reprodução”, tratou dessas questões em várias passagens (cf. Lukács, 2024c, o Índice de Assuntos). E em nosso país, há uma pequena, porém rica bibliografia disponível: Costa, 2007; Moraes, 2007 e 2008, Duarte, 1993, Silveira, 1989.

tações musicais de Bach e Vivaldi - ambos impulsionaram um movimento ascendente que irrompeu com Mozart e Beethoven na passagem ao capitalismo desenvolvido; a forma romance, apropriada para cantar a “epopeia burguesa” (Lukács, 1981b), evolui de Cervantes a Tolstói, Dostoiévski e Thomas Mann, passando por Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola, Edith Wharton, Machado de Assis, etc. A humanidade passou a ouvir o que não escutava antes, a enxergar o que não via antes. Ou seja, adquire a capacidade de sentir o que não podia sentir no passado – pelo mesmo processo histórico mediante o qual pôde pensar e raciocinar sobre o que não podia antes.

No preciso sentido de que “A *formação (Bildung)* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje” (Marx, 1993, p. 98), as novas possibilidades históricas trazidas pela sociedade burguesa abriram 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 era membro e, por isso, a comunidade era mediação imediata e direta da existência do indivíduo. Sócrates nem 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 Rothschild, 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, diferentemente 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.

Em uma situação inteiramente diversa da do passado, o burguês tem por sua pátria o mercado mundial, e se converte em cidadão do mundo: essa é a base social da ilusão de que sua identidade reside em si mesmo – e, por extensão, de que o indivíduo é fundante da sociabilidade. As necessidades de cada indivíduo passam a ser mais legítimas, verdadeiras e 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 significativos²⁷).

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

²⁷ 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, 2024). 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).

16 ao 17, o primeiro instrumento a rivalizar em beleza com a voz humana. O crescimento das necessidades afetivas humanas estimulou a expansão das artes. Algo análogo ocorreu com as ciências e a filosofia, principalmente a filosofia política. O seu público aumentava à medida 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, e as leis de mercado iam 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 na reprodução social como portadores de necessidades e possibilidades próprias – portanto, como uma força ativa da história, e assim 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. A “entrada” do indivíduo na história foi uma enorme e gigantesca obra da burguesia. Mais à frente, veremos que esse avanço possui a marca de sua gênese: surge e se desenvolve como parte da propriedade privada burguesa. E, quando a burguesia conquistar o poder, e o capitalismo adentrar na sua forma madura, esse mesmo individualismo passará a cumprir outro papel histórico, revelando toda a sua debilidade: ao isolar os indivíduos uns dos outros, o individualismo burguês termina negando, por outras vias, o poder de os indivíduos fazerem a história. Converte-se, então, o progressista em reacionário. Mas isso nós veremos um pouco

adiante. Interessa-nos, por ora, explorar como a fase progressista do 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. Heloísa e Julieta

Até ao redor do século 17, todos os grandes amores não eram “grandes amores”. O amor de Páris e Helena era tão pouco pessoal e tão social que Atenas e Troia 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 nem sequer é conhecido (Brown, 1969). Em *Tristão e Isolda* o amor é decorrente de poções mágicas e de circunstâncias sociais ainda não explicitadas plenamente. Com Heloísa e Abelardo, defrontamo-nos com o fato de que não se “ama” na Idade Média²⁸. Dulcineia e o amor que à ela dedica Quixote, são tão impossíveis quanto a grandeza do cavaleiro andante em uma Espanha dominada pela mediocridade dos Torquemada²⁹. Em todos esses casos, o desenrolar “natural” da necessidade

²⁸ 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, quem 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*.

²⁹ Torquemada (1420-1498) foi o mais famoso e terrível torturador da mais terrível Inquisição, a espanhola.

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 apareciam, 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 sua negação cabal (a entrada de Heloísa para o convento em Argenteuil).

Romeu e Julieta traz a marca da virada. Não porque nesta peça tenhamos o hoje tão frequente *happy end*. Demorará quase 500 anos – e dependerá de mais de um século da “decadência ideológica da burguesia” (Lukács, 1979) – 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 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 opostos a Sócrates, o ateniense, que não hesitou 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 possuam, 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, 2010, p. 101).

O amor individual sexuado de que fala Engels faz sua entrada majestosa na história pelo palco do *Theatre*, em Shoreditch³⁰. 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 “epopeia 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 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: Tchekhov, Dostoiévski, Tolstói; no Ocidente, Thomas Mann; e ainda, *mutatis mutandis*, Edith Wharton, Henry James e Virginia Woolf seriam possíveis sem os séculos preparatórios do desenvolvimento da individualidade burguesa, compreendidos entre o final da Idade Média e o século 19? (Lukács, 2024b, pp. 130 e ss.). Após a decadência ideológica da burguesia, nos termos postos por

³⁰ Foi nesse teatro, construído fora da jurisdição da Prefeitura de Londres para escapar dos seus regulamentos, que estreou *Romeu e Julieta*.

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, mesmo que de forma rebaixada e esteticamente muito mais pobre? Para ficarmos apenas com um evidente exemplo desta permanência na decadente concepção de mundo burguesa, o que dizer do ingenuamente sublime *Hair*³¹, 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 seus “amores” 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 sociedade³².

O individualismo burguês, no seu período progressista, cumpriu esse gigantesco papel, no que diz respeito ao peso da afetividade humana na reprodução social: tornou-nos 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, afe-

³¹ *Hair*, um musical que estreou na Broadway (Nova Iorque) em 1968, sintetiza em suas músicas e na trama a revolta dos jovens contra a sociedade estadunidense (por extensão, contra as sociedades de consumo de massa) que não produz “amor” mas faz a “guerra”. “*Make love, not war*”

³² 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, 2024, pp. 502-3, 2024a, pp. 68-71. Mais passagens em 2024c, no Índice de Assuntos. Também Costa, 1999; Lessa, 2016.

tivas, 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 ser humano pelo ser humano – que é o capital. O amor do período burguês foi, por isso, portador também das alienações³³ 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 impulsionar, de forma revolucionária, o desenvolvimento da humanidade, concomitantemente e quase sempre pelos mesmos atos, a burguesia lançou os fundamentos do que seriam os novos obstáculos ao desenvolvimento desta mesma humanidade, uma vez alcançada a sociedade capitalista madura. Nesta, as desumanidades que brotam do capital penetraram em quase³⁴ todas as relações sociais, tanto na totalidade social quanto nos indivíduos.

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

³³ No sentido de *Entfremdung*, das desumanidades criadas pelos próprios homens.

³⁴ 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.

A sociedade burguesa nascente, que possibilita a gênese do amor sexuado individual (a Acumulação Primitiva de Marx), é também o único solo histórico 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.

Se *Romeu e Julieta* é uma 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* (Tchekhov), *Casa de bonecas* (Ibsen), *Ana Kariênina* (Tolstói), *A era da inocência* (Wharton), etc., encontramos a constatação de ser o amor uma tragédia inerente à família monogâmica burguesa.

Entre os séculos 16 e 18, enquanto as classes sociais e a família monogâmica 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 com o aumento da propriedade familiar e, em um plano mais geral, com o desenvolvimento da humanidade, então impulsionado pelo capital. O sofrimento dos indivíduos era, então, “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. Em contraste com as sociedades primitivas, nas quais não havia mercado a ordenar a totalidade da vida social, é nesta fase que,

(...) 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, 2010, p. 103).

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 tempo³⁵.

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-se nessas obras de arte porque elas eram as expressões possíveis das necessidades afetivo-amorosas, em um longo período em que o amor estava em aberta contradição com as demandas que a sociedade impunha aos indivíduos.

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 ainda não sabia – e não poderia ainda aprender a – 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 a gestar as condições de sua crise futura. A mulher continua apartada da vida social; submissa, seu domínio social continua a ser o lar, cabendo-lhe a mediação entre o pai, os filhos e os serviços – e, no entanto, à medida que as forças produtivas se desenvolvem, essas funções sociais vão se tornando cada vez mais difíceis de ser realizadas no dia a dia. O homem continua

³⁵ “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 joias e pêndulos (...) Toda sua existência transcorre na preocupação constante com o comércio; a mulher desapareceu, resta apenas uma caixa ativa e astuciosa, sem sexo, incapaz de um descuido (...)” (Zola, 1998, p. 50).

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 lucro³⁶. 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 monogâmico³⁷, 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 Alexandre Dumas). Todavia, nos primeiros momentos, naqueles em que a burguesia é a classe que expande as possibilidades históricas da humanidade, tal 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 sexual individual, e o período subsequente em que a família monogâ-

³⁶ “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, 2010, p. 103 – colchetes nossos – SL).

³⁷ Como já mencionamos, a prostituição é apenas uma distinta modalidade da submissão da mulher à propriedade privada. A outra modalidade é o casamento.

mica se converteu em obstáculo puro e simples ao seu desenvolvimento, há algumas riquíssimas décadas de história. Tendo como pano de fundo a transição do trabalho servil para o trabalho proletário, são décadas que conheceram Marat, Danton, Robespierre, Herbert, Saint Simon, Babeuf; em seguida, 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 estas transformações e avanços compõem o pano de fundo da dimensão trágica da família burguesa.

Capítulo VI

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

Como 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. O primeiro grande movimento, a criação do mercado mundial, de um lado, abriu à burguesia europeia uma fonte formidável de matérias-primas, de outro lado, ampliou o mercado consumidor, para uma escala que, naquela época, era infinito. Em poucas décadas, o mercado europeu (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 preciosos 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 europeia gigantescos lucros e uma acumulação de capital em escala nunca vista antes. Esse é o primeiro dos movimentos históricos que estão na origem da Revolução Industrial: o mercado mundial e a Acumulação Primitiva de capital (Marx) que o acompanhou.

O segundo grande movimento tem lugar na produção. É causado pela concorrência dos mercados ultramarinos e pelas necessidades de aumento expressivo da quantidade e qualidade das mercadorias. Das guildas medievais passa-se à manufatura e, depois, à manufatura complexa³⁸. E, nos locais em que o capital já tem poder suficiente, a estrutura produtiva no campo é rompida, 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, digamos, 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 às 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.

³⁸ 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 antessala 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 entre o desenvolvimento da ciência, da tecnologia, e da Revolução Industrial é *Ciência na História*, de Bernal (1954).

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. 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 o músculo humano movia a ferramenta, era impensável uma prensa de 10 toneladas ou uma máquina de fiar com vários atiradores³⁹. 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; já 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.

³⁹ Atirador é uma peça da máquina de fiar que trança o fio, para que o tecido seja produzido.

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

1. Abundância e classes sociais

Desde o escravismo até o capitalismo, o desenvolvimento das forças produtivas foi também o desenvolvimento do mercado (considerado este processo em sua totalidade, deixando de lado particularidades importantes). 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, 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, tornando-se cada vez mais presentes na vida cotidiana. Com a Revolução Industrial, a humanidade passa à situação na qual o fundamental da produção é realizado para ser vendido e, 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. O mercado “funcionava”: vender mercadorias resultava em lucro.

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 o lucro. Para enfrentar essa situação, cada capitalista busca explorar cada vez mais intensamente seus trabalhadores, quer com investimentos em novas tecnologias que lhe possibilitem conseguir mais com o mesmo salário, quer aumentando a vigilância e o controle sobre a produção. Quando

um burguês consegue explorar mais seus trabalhadores que seus concorrentes, fica momentaneamente numa 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 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, isso é o que Marx denominou de “queda tendencial da taxa de lucro”⁴⁰: investimentos cada vez maiores são necessários para aumentos proporcionalmente menores na produtividade do trabalho. As consequências: 1) uma abundância ainda mais pronunciada, já que a produção conhece um aumento caótico e descontrolado; 2) a crescente abundância torna o sistema do capital cada vez mais instável.

Neste contexto, o capitalismo deve 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”⁴¹: produz-se de 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 suficientes para destruir o mundo 66 vezes; a ex-URSS, para destruir o mundo outras 33 vezes. Do ponto de vista militar, isto é um contras-

⁴⁰ 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.

⁴¹ Mészáros, *Para além do capital*, em especial o Capítulo 15, e Paniago, 2012.

senso. Como a vitória militar deve ser obtida ao menor custo possível, não há sentido em produzir bombas em quantidade suficiente para destruir o planeta 99 vezes. Basta destruí-lo 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 também controlam as indústrias de armas), e o lucro era realizado no momento da venda; as armas nem sequer têm de ser consumidas pelo Estado para gerarem lucros⁴².

O mesmo pode ser constatado em toda a economia: das roupas aos alimentos, da energia às 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 perdulariedade é a lei geral do sistema do capital na era da abundância.

Esse círculo vicioso, por sua vez, traz o desemprego crescente: a 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 há como ser diferente; sendo o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens, a produção destrutiva implica necessariamente a destruição dos produtos e dos produtores. E, por extensão, a destruição do equilíbrio ecológico do planeta⁴³.

⁴² 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 Mészáros, 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).

⁴³ Há um texto muito interessante sobre a relação necessária entre o modo

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 produção⁴⁴, mas sim 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 história com um conteúdo autenticamente humano.

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

2. “Guardião de mercadorias”

A articulação mais rica e mais autêntica dos indivíduos com a sociedade são aquelas atividades 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 universais de cada sociedade

de produção capitalista e a destruição da natureza, *Limites do desenvolvimento sustentável*, de G. Foladori (2001).

⁴⁴ 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, 2011: 253 e ss.

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; nele serão encontradas as maiores possibilidades, os estímulos mais ricos para – o que agora nos interessa – o desenvolvimento das pessoas.

Como vimos acima, no Capítulo III, item 1, a retirada das mulheres da vida coletiva, e a conversão das suas atividades em serviços privados dos homens (esposas ou prostitutas), tiveram 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 horizontes muito rebaixados das necessidades e possibilidades presentes na vida cotidiana, e isto conduz a individuações muito pobres e carentes de substância social. Por isso o casamento monogâmico tem um fortíssimo impacto sobre o desenvolvimento dos processos femininos de individuação, pois 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 a porção masculina da humanidade.

Os impactos da produção destrutiva sobre os processos de individuação têm resultado em uma análoga restrição do horizonte histórico da vida cotidiana.

No capitalismo maduro, praticamente todas as relações sociais passam a ter por mediação o dinheiro; a humanidade está “enfeitiçada” por ele. As pessoas se convertem em “guardiãs de mercadorias”, isto é, suas existências equivalem à mercadoria que as conecta com a sociedade. É o fetichismo da mercadoria, de que nos fala Marx (1981, p. 79 e ss.). O burguês é burguês pela posse do capital, o trabalhador é trabalhador por ter na força de trabalho sua única propriedade privada. O que eles são pessoalmente, a substância de suas personalidades, não tem nenhuma 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, ao se desenvolver, 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 tão só tem lugar pela concorrência. As necessidades e possibilidades autenticamente humanas simplesmente não têm lugar, não cabem na sociedade regida pela produção destrutiva, e nem 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 ética⁴⁵.

Essa conexão entre o indivíduo e as necessidades e possibilidades humanas mais universais por meio da concorrência generalizada, através do mercado, 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 em 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. Nesta 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. Na vida cotidiana, a porção *citoyen* é predominantemente subsumida à porção burguesa: é a contradição entre o *bourgeois*

⁴⁵ Sobre a relação entre ética e capitalismo em Lukács, cf. Lessa, 2007.

e o *citoyen*. Aqui tem raízes o que Marx denominou de “a 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, esqueceremos 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 ser constatada a olhos vistos – tudo isso (e muito mais), tem 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 tomam por causas o que não passa das 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 retiram das previdências privadas poderão garantir uma velhice “tranquila” para aqueles que “sabiamamente 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 senão 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.

Se – e quando – a classe operária adentrar na luta de classes como antagonista do capital, colocará a real alternativa coletiva aos nossos graves problemas. Isto terá o efeito de catalisar e superar muitas dessas inúteis buscas de soluções individualistas aos problemas que são essencialmente coletivos. Antes disso, o individualismo continuará a encontrar 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 conseguirem 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 capital,⁴⁶ retira do casamento monogâmico burguês a sua legitimidade histórica.

Como a crise final do capitalismo é também a crise final de um período histórico, no qual as classes sociais, a propriedade privada, e o Estado serviram de mediações para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas, a crise 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 insuportável afetivamente, no mesmo grau que tais relações sociais se converteram em obs-

⁴⁶ Sem nenhum ufanismo: a destruição da humanidade, e não o comunismo, pode bem ser o final do capital, repetimos.

táculos ao desenvolvimento dos indivíduos – converteram-se 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 família burguesa

O casamento burguês atingiu sua maturidade na Europa vitoriana⁴⁷. Patriarcal, a família burguesa exibe todas as características da família monogâmica. É fundada pela propriedade privada, caracteriza-se pela retirada das mulheres da vida coletiva, e pela redução de 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. Outra das suas características importantes 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 possibilidades e necessidades ao desenvolvimento dos indivíduos, tanto material quanto afetivamente, tanto racional quanto no tocante à sensibilidade. A industrialização requer o crescimento das cidades, a ampliação dos mercados, a produção de novas mercadorias e, pela primeira vez na história, a adminis-

⁴⁷ Após o reinado da Rainha Vitória, da Inglaterra (entre 1837 e 1901), que correspondeu ao apogeu do Império Britânico.

tração 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, p. 296 e ss.), mas, para que o consumo das novas mercadorias se intensifique, é preciso que a reprodução de uma personalidade feminina “necessite” desse consumo das novas mercadorias, e que tal necessidade se generalize por todo o corpo social⁴⁸. Para isso, é preciso desenvolver o “gosto”, isto é, a sensibilidade de homens e mulheres, o que será alcançado com o mecanismo de fazer o consumo dos novos produtos adentrar nos processos de individuação como afirmação dos papéis de marido, esposa, prostituta, filho e filha 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 “mercadorias culturais”. Nesse contexto, o desenvolvimento do

⁴⁸ Há uma rica bibliografia que trata das razões históricas que levaram à diferenciação entre os trajes masculinos e os femininos 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 impõe 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. Nesse contexto, a expansão da capacidade industrial gerou novas possibilidades de adornos, que tenderão a ser absorvidas predominantemente pelo vestuário feminino.

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, convertem-se em mediações, pelas quais tais necessidades vão também se expressar em escala social crescente.

A era vitoriana enfrentou esse aumento do antagonismo entre a família monogâmica e as necessidades afetivas dos indivíduos, intensificando a repressão e, ao mesmo tempo, intensificando a conhecida hipocrisia burguesa⁴⁹. Por um lado, o crescente moralismo e a rigidez dos costumes puniam com severidade qualquer transgressão da ordem. Daí provém a rigidez vitoriana. Por outro lado, nas circunstâncias “certas”, fechavam-se 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 sadomasoquismo e a homossexualidade (notadamente masculina) eram tachados de “corrupção moral” e, ainda assim, eram hipocritamente⁵⁰ tolerados. O dandismo e as 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 e o fortalecimento da hipocrisia são as contrapartidas necessárias à intensificação do antagonismo entre as necessidades afetivas dos indivíduos, e o casamento monogâmico no século 19. A cisão entre a porção *citoyen* e a porção *bourgeois* do indivíduo vai se tornando mais intensa. As personalidades dos indivíduos são submetidas a tensões e contradições qualitativamente maiores que no passado.

⁴⁹ Cf. Capítulo VI, item 1, acima.

⁵⁰ Hipocritamente porque eram a expressão prática de uma rigorosa oposição entre discurso e comportamento.

Não é mero acaso que Freud tenha descoberto o inconsciente na passagem do século 19 para o 20: as individualidades burguesas convivem com forças, tensões, impulsos, sensações e 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 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, somam-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 heterismo⁵¹, acha-se a esposa 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, 2010, p. 89).

⁵¹ Heterismo é sinônimo de prostituição, literalmente, amor livre nas mulheres – às vezes também concubinato.

Ser marido e ser marido “corneado” passam a ser quase sinônimos. Correspondentemente, os mecanismos de controle sobre as mulheres têm de ser intensificados. Ganha expressão social, nesse contexto, uma nova teoria “científica”: como as mulheres não ejaculam, 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; para os homens, luxúria e prazer. É possível, reza a nova teoria científica, conter a carência das mulheres por sexo, bastando uma boa educação, e uma saudável disposição de espírito para a mulher se manter fiel a seu marido, por mais monstruoso que este fosse, por mais insatisfatória a relação entre eles. Aos homens, todavia, seria não apenas impossível se conter, como ainda seria a causa de várias doenças não atender plenamente a 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 nenhum orgasmo!

Tal valorização do orgasmo masculino, em contraposição à fantasia da impossibilidade do orgasmo nas mulheres, é reveladora de muito da essência da concepção de mundo da burguesia em sua etapa contrarrevolucionária. Infelizmente, não podemos, por uma questão de espaço, estender-nos sobre esse aspecto. Do ponto de vista da família monogâmica, muito importante é que a disjunção entre sexo e afeto (sexo é algo que diz respeito aos homens, o afeto uma necessidade feminina, portanto 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 está em tal contradição com o modo de produção capitalista desenvolvido, que se tornou 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 de “sofrer” sexo para procriar. “Tudo o que eles querem são terras, bois e uma cadela submissa que lhes faça comida”⁵². Nenhum afeto ou satisfação afetiva poderia aqui existir; para as mulheres “decentes”, nem sequer o orgasmo era admissível. Fora do casamento, o marido recorre a prostitutas para atender à sua necessidade biológica tida por incontrollável. 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 fundaram 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 lugar algum entre as mulheres respeitáveis. Apenas no palco, como ideal da impossibilidade objetiva, cotidiana, do amor sexuado individual, Julieta podia ter algum significado para a vida das pessoas.

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

⁵² Lorca, F. G. *A casa de Bernarda Alba*. Adaptação de Juliana Galdino. São Paulo, 2009.

a velha aristocracia destruída pela burguesia⁵³. 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, para as mulheres, a completa originalidade na vestimenta passa a ser obrigatória. Os processos alienantes passam a ter nas vestimentas – e isso se estenderá por todo o século 20, e nada indica que está para se alterar no século 21 – um veículo de 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 indício de que o casamento monogâmico 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 incontrolláveis – perfeitamente compreensíveis do ponto de vista histórico. Todavia,

⁵³ 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”.

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 de o 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, e às suas identidades incorporam ainda mais intensamente a mercadoria da qual são “guardiãos”. Na esfera afetiva, se à mulher é negado o orgasmo, ao homem se atribui um infundável 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 tornaram 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, dota 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. A histeria feminina tinha sua contrapartida nas bebedeiras e violentas explosões masculinas.

Como imaginar que o amor individual sexuado, de que nos fala Engels, e que adentrou na 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 ser humano pelo ser humano. Também é verdade que, entre as classes trabalhadoras, 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, atingem 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 socialdemocracia europeia (com expressiva base operária e a literatura revolucionária que produziu), a explosão no consumo de romances, peças teatrais, óperas, etc., ajudavam a levar à consciência em escala social a contradição entre as relações sociais predominantes e o amor sexuado individual.

Do ponto de vista mais imediato, 19 milhões de mortos e mais duas vezes esse número de aleijados e doentes mentais, em sua maioria homens em idade produtiva (isto é, maridos), deixaram uma enorme quantidade de famílias desprotegidas, nas quais

a mulher teve de ocupar o lugar de “provedor”. Parte significativa das mulheres substituiu 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 passaram a ocupar o posto de 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) e pela 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. Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai, na teoria; Isadora Duncan e Nijinsky na dança; o surgimento de uma geração de mulheres intelectuais, escritoras, poetisas, jornalistas, etc., que não mais se encaixava no modelo esposa/prostituta⁵⁴, 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 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 muitos 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 de 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

⁵⁴ Muito elucidativa, para esse aspecto do problema, é a autobiografia de Edith Wharton, *Backward glance* (1962).

feminista, a 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, as atividades de cuidado da comida, da moradia, etc., e o intercuro sexual. Pouco importa, aqui, se marido e mulher compartilhem 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, portanto, 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 dessas alienações nos casamentos homossexuais. E, ainda, tampouco importa a gênese da prostituição masculina. O decisivo é que amor e sexualidade estão agora antagonicamente articulados.

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

1. A crise contemporânea e a família monogâmica

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, e 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.⁵⁵ Livre das pressões das lutas operárias,

⁵⁵ 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, p. 405). A adaptação legal, “jurídica”, para legitimar um Estado que controla seus cidadãos mais eficientemente que

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. Num 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, sem a presença da luta operária, 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, em que somos capazes de entender da origem do universo à origem da humanidade, os indivíduos

o Grande Irmão de Orwell é um processo a 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. Hoje, nos EUA, discute-se a necessidade de um “mandado de tortura” – uma autorização judicial para a tortura tal como temos o mandado de busca e apreensão e o mandado de prisão! E mesmo autores ditos de esquerda: “O problema aqui é o de uma pressuposição ética fundamental: evidentemente pode-se legitimar a tortura em termos de ganho no curto prazo (salvar centenas de vidas) – mas e as consequências de longo termo para o nosso universo simbólico?” (Zizek, 2002, p. 104) Em quais termos, quaisquer que sejam, alguém de esquerda pode imaginar possível qualquer legitimidade da tortura, de longo ou de curto prazo?

tendem a se afastar e se isolar do mundo, e perdem qualquer interesse pela história e pela ciência. Desesperados e isolados, encontram na fantasia e na religiosidade o consolo para esse “mundo sem coração” (Marx, 2005, p. 145). Os misticismos, as novas religiões e seitas, a magia e mesmo a feitiçaria, voltam ao nosso cotidiano como um consolo de 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 instável e não deverá perdurar. Todavia, teve um enorme impacto no desenvolvimento da crise do casamento monogâmico no último século.

*

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 frequentes: casais homossexuais, famílias em que a esposa é provedora e, bem atrás nas estatísticas, famílias compostas somente pelo pai e pelos filhos. Uma quantidade crescente de casais – hetero ou homossexuais – opta por não ter filhos. 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, aprofundou-se nos anos de 1960: a crítica aos 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 e da organização da moradia pasassem 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 ao conservadorismo anterior à geração do “Paz e Amor”: revalorizou-se o casamento, mesmo o religioso, e 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, e 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.

Esse fortalecimento do casamento monogâmico, todavia, não pode superar a situação objetiva pela qual simplesmente não 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 a adotá-lo. 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 décadas⁵⁶.

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

⁵⁶ 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 reprodução econômica e ideológica da burguesia promove hoje o frívolo e o efêmero.

se expressa através de novas tendências históricas que se elevam às nossas consciências e em escala social. Em outras palavras, a crise é de tal monta, vivemos tamanho impasse, que algo *tem de* ser tentado. Contudo, como a revolução, a única solução viável, não se anuncia na vida cotidiana, resta o reino das fantasias. O final do século passado foi pleno delas (Lessa, 2004): o fim do trabalho, o comunismo que brota dos “interstícios do capital” (Negri, 1991, p. XXXIV e 1994, p. 20, 267 e ss., pp. 407-8), a superação do capital pela constituição de feudinhos solidários que transformariam toda a sociedade (a campanha contra a fome do Betinho, a economia solidária dos petistas, o cooperativismo, *enclosures* tipo Terceira Itália, ações afirmativas, a política de cotas, 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, milagrosos tratamentos de saúde, 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 e contra o patriarcalismo cedeu lugar a fantasias de que a libertação das mulheres poderia ocorrer sem a superação da propriedade privada. A derrota das tentativas de superar o patriarcalismo sem superar a propriedade privada era inevitável – porque o objetivo era inviável, impraticável. Por outro lado...

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

Mesmo 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 privada⁵⁷.

⁵⁷ 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 destas. 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 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 e fisiológica das mulheres de tal modo a superar o patriarcalismo? Essa questão decisiva em sua obra permanece sem resposta.

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, todos esses gigantescos problemas são deixados de lado e 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 ser humano pelo ser humano), 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”. Corrigidas tais assimetrias, 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 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, p. 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 mais do que adequadas a tão empobrecido horizonte. E não raro, “lutadoras” voluntariamente se colocam a serviço de governos conservadores e neoliberais.

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 Poulantzas⁵⁸, e, depois, a de alguns gramscianos, contribuem 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 tanto aos propósitos de libertação dos oprimidos quanto aos interesses opressores dos dominantes. Foi nesse contexto teórico e ideológico mais geral que surgiu o modismo de “teorizações”, movimentos, literatura, programas de TV, etc., que assumem como axioma⁵⁹ 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 no pântano democrático. Isso, do ponto de vista político.

Em se tratando de teoria, as coisas foram ainda piores. Se

⁵⁸ Sobre a evolução da concepção do Estado em Poulantzas, conferir Codato, 2008.

⁵⁹ Axioma é uma afirmação cuja veracidade é tão evidente que não requer demonstração.

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 seriam algo tão impossíveis quanto uma humanidade composta por pessoas de quatro pernas. Se for determinação social e, portanto, passível de alterações pela transformação da sociedade, de onde se originaria o “gênero feminino”? Qual o fundamento último da humanidade bipartida em um gênero masculino que oprime um gênero feminino?

Entre o fundamento biológico e a propriedade privada, em se tratando da gênese do patriarcado, 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 generosos 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 de romper com muito do padrão tradicional. A organização familiar não tem mais no padrão vitoriano sua única possibilidade, ainda que continue sendo a mais legítima. Houve uma efetiva, e 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.

Todos esses avanços, provocados pelas necessidades inerentes ao desenvolvimento histórico do “sistema do capital” (Mészáros), não alteraram, nem poderiam alterar fundamentalmente, a essência do patriarcalismo. 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. Independentemente de serem homens ou mulheres os responsáveis pelas tarefas domésticas, tais responsáveis continuam sendo portadores de possibilidades limitadas, rebaixadas, de crescimento das suas 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 – independentemente de como as mulheres adentram ou saem do mercado de trabalho e de uma maior ou menor equidade na divisão das tarefas domésticas e de criação dos filhos pelos membros da família (irmãos mais velhos, inclusive). Tais novidades quase imediatamente se convertem em renovados obstáculos ao desenvolvimento dos indivíduos: as relações intrafamiliares 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.

Nessas 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 bur-

guês, 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”⁶⁰, 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

⁶⁰ 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 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, organizam-se 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.

de quem ama, mãe para os filhos... Como uma pessoa poderia se desenvolver de modo íntegro sob tais demandas?⁶¹ Como diz a personagem Rê Bordosa, de Angeli, assistimos à “liberação feminina afogada em uma banheira de culpas”.

A alienação (a depressão, o estresse) é tão aguda que altera o metabolismo humano, sendo causa de doenças com frequência crescente⁶². As relações sociais estão de tal 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 isso 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 na história pelo palco do *Theatre* em Shoreditch com *Romeu e Julieta*, desenvolveu-se articulado às forças produtivas. Tornou-se um sentimento com necessidades, carências e possibilidades muito mais ricas, complexas, modu-

⁶¹ Há um livro, quase de autoajuda, *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.

⁶² 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, por exemplo, tem demonstrado com inúmeros argumentos como 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 biológico-afetiva de todos nós enquanto indivíduos humanos. Como a maior parte das investigações científicas de ponta, também esta precisa partir do já conhecido e, por isso, nem sempre as generalizações de ordem filosófica soam convincentes, mas os dados são significativos (Odent, 2000).

ladas 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 sua capacidade de sentir são muito mais mediadas, desenvolvidas, humanamente articuladas do que nas peças de Shakespeare. Entre Nora (a personagem central de *Casa de bonecas*, de Ibsen) e Julieta, a distância é enorme. A disparidade entre as necessidades por afeto, 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* ainda 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, mas inevitável.

Na vida cotidiana, o fato de os indivíduos não poderem realizar o que necessitam, de serem impedidos de explorar as mais generosas possibilidades abertas aos seus desenvolvimentos pessoais pela abundância objetiva, material, expressa-se 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 com que contamos para expressar nossas emoções, as formas de exteriorização⁶³ de nossas sexualidades, as emoções que tais exteriorizações e tais mediações possibilitam que se elevem às nossas consciências: todas essas e outras mediações⁶⁴ fazem com

⁶³ Como tradução de *Entäußerung*.

⁶⁴ São muitos os complexos ideológicos que aqui exercem funções mediadoras: a linguagem, os costumes, o Direito, a arte, a filosofia, etc.,

que não sejamos historicamente capazes de desenvolver relações sociais que sejam portadoras do amor mais autêntico, do qual, todavia, experimentamos 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 desenvolver suas personalidades de modo a realizarem plenamente suas relações afetivo-amorosas. A crise é enorme, e enormemente dolorosa; o sofrimento humano, incommensurável.

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

cada um a seu modo interfere 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. Idem para o famoso diálogo do balcão em *Romeu e Julieta*: a rosa teria outro perfume se 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, 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, de Abelardo e Heloísa. E por fim, tantos séculos após, nos deparamos com 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 presente também na linguagem, nos costumes, nos gestos, no Direito, etc.

todos os desafios que a história colocou em nossas mãos. Para isso, como em tantas e tantas outras esferas, autores contemporâneos como Leacock são importantes, sendo a contribuição de Mészáros fundamental.

3. Mészáros: a 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 publicada entre nós se revele equivocada, pois carece de uma maior aproximação ao todo da obra. Isso coloca, para nós, uma dupla dificuldade. Não contamos, ainda, com qualquer estudo sistemático da totalidade dessa obra⁶⁵ – 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 quanto à análise da família monogâmica contemporânea.

Mészáros é o primeiro grande e sistemático pensador que pôde tirar as consequências históricas da tragédia soviética, chinesa, vietnamita, etc., ou 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 comu-

⁶⁵ O primeiro estudo sistemático de *Para além do capital* a ser publicado é o de Cristina Paniago (2007).

nismo⁶⁶. Mészáros, aluno e assistente de Lukács, desenvolveu os pressupostos e as investigações ontológicas de seu mestre. É dele a primeira crítica sistemática revolucionária da totalidade da história do século 20. Suas considerações comportam tanto o rechaço das teorizações burguesas, quanto a crítica das teorias acerca do pretenso socialismo das sociedades que conheceram processos revolucionários. Pôde demonstrar como a particularidade da trajetória das sociedades burguesas típicas, e as particularidades das sociedades “pós-revolucionárias”, articularam-se 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. 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 nas organizações comunistas. Em segundo lugar, pôde analisar os avanços e vitórias pontuais das “lutas de gênero”⁶⁷, para demonstrar, com muitíssimos exemplos, como foram absorvidas pelo “sistema do capital” e, desse modo, terminaram funcionando como legitimadoras ideológicas da totalidade do sistema ao não irem além de críticas parciais a este.

⁶⁶ 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*; já 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.

⁶⁷ Isto é, daquela concepção que dissocia o patriarcalismo da propriedade privada.

O ponto de partida da análise de Mészáros é o mesmo 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 sociometabólico” (Mészáros, 2002, p. 187).

Devido ao aprofundamento das contradições do sistema como um todo e à 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, à necessidade de incorporação ao mercado de uma força de trabalho feminina cada vez maior. Isso traz à tona 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, veem suas condições objetivas de vida em processo de degradação. 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 ser atendidas,

o que contribui para o desaparecimento crescente da forma vitoriana da família burguesa. Quanto mais a família burguesa entra em crise, maiores as demandas que o sistema coloca sobre ela, principalmente para as “mulheres como eixo da família nuclear”, acelerando sua dissolução com “sérias repercussões negativas para todo o sistema [do capital]” (Mészáros, 2002, p. 219).

A dissolução em curso da forma vitoriana de família monogâmica, contudo, não significa que os processos de individualização adquiriram uma nova qualidade e que, agora, possibilitam

aos indivíduos colocar 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 lhes possibilita, isto é, pelo fortalecimento do seu individualismo e pelo processo de isolamento coletivo, de 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, p. 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 socialdemocratas não pode significar a “igualdade substantiva” para o “trabalho” (Mészáros, 2002, p. 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 fazer 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, p. 210).

Tudo isso, contudo, são concessões absorvíveis pelo sistema do capital. O que não pode ser questionado é “a divisão de trabalho estabelecida e o (...) papel [das mulheres] na estrutura familiar herdada” do passado (Mészáros, 2002, p. 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 sociometabólico do capital” (Mészáros, 2002, p. 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 impedem a auto-realização dos indivíduos como seres sociais particulares (Mészáros, 2002, p. 187-88).

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

4. Monogamia sem família monogâmica?

Depois de tudo o 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, 2010, p. 106).

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, ainda na atualidade, conserva-se esse caráter” (Engels, 2010, p. 84). 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 –, 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, liberta das alienações oriundas da propriedade privada, da exploração do ser humano pelo ser humano, 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, 2010, p. 107).

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, 2010, p. 107).

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 ser humano pelo ser humano na esfera da organização familiar, se a monogamia é fonte de profundas alienações no que somos enquanto homens e mulheres, por que a monogamia não desapareceria junto com a propriedade privada?

Essa incongruência, ou ao menos tensão, no texto de Engels tem seu fundamento na 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, 2010, p. 106).

Ou seja, para Engels o amor sexuado individual seria “exclusivista”. 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 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 na relação afetiva mais

plena, rica, densa, desenvolvida – em uma palavra, emancipada – entre dois indivíduos humanos. 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 e 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. No comunismo, portanto, não teríamos mais o patriarcalismo, mas sim 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 a 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 de abandonar um deles pelo outro, é uma experiência muito mais generalizada do que reconhecida – se as obras de arte continuam 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 desenvolvimento do amor que se decidiu preservar – se não por outro motivo, pela simples razão de promover o embrutecimento, um rebaixamento do desenvolvimento afetivo, daquele a quem coube a dolorosa escolha.

Dois grandes amores, tal como dois fachos de luz, não se anulam reciprocamente. Talvez uma sociedade que possibilite aos indivíduos amarem tanto quanto forem capazes faça com que dois amores concomitantes se potencializem mutuamente. E que, por essa 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; possivelmente 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, gera pessoas que não conseguem viver e expressar seus amores sem “a posse” da pessoa amada. Hoje, com a crise mais profunda da sociedade e da família burguesas, possivelmente tenha se explicitado uma capacidade de os indivíduos viverem grandes amores concomitantes, em uma intensidade e amplitude desconhecidas por Engels.

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

(...) 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 de passar pelo lodaçal inútil de um processo de divórcio (Engels, 2010, p. 107).

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 já 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 isso, mais do que tudo, é o que tenha levado Engels a tal afirmação. E é também questionável imaginar que as pessoas continuarão casando e se divorciando: possivelmente as coisas não ocorrerão 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 sentido algum 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 abrem a porta para o pensamento conservador que pretende, a todo custo, salvar a família monogâmica.

Sendo inteira e 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.

Isso, contudo, é apenas parte do problema. O seu outro aspecto reside em que, se o desenvolvimento contemporâneo parece tornar razoável 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 de 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 deterem (ainda que apenas em parte) os impulsos alienantes cotidianos.

Se isso 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 atuais necessidades e nossas possibilidades afetivas. De um lado, porque são de um individualismo a toda prova: as necessidades mais individualistas são as que presidem o desenvolvimento da relação. Enquanto interessar, o indivíduo se envolve. No momento em que não for mais assim, “desaparece” – de preferência sem deixar traços! Em segundo lugar, porque é de uma irresponsabilidade também a toda prova: pouco se importa com as consequências para a pessoa, como também para o parceiro (seria demais de-

nominar 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 descompromissar os indivíduos, tornam-nos muito mais intensamente responsáveis e solidários com o(a) amado(a). 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 de que a homossexualidade seria “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 repro-

dução biológica⁶⁸ (que, por exemplo, possibilitou a generalização dos métodos anticonceptivos) 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 encontre, 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 em face do 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 ante a 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 de as pessoas se amarem.

Em suma, é mais coerente com os próprios pressupostos de Engels postular que seriam decorrentes do momento histórico em que ele 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

⁶⁸ Essa dissociação é um aspecto dos mais importantes da crise da família monogâmica em que estamos mergulhados. Em *Amor em tempos de crise estrutural* (Coletivo Veredas, 2021) este aspecto é melhor abordado.

de que a homossexualidade 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 relações livres entre iguais, sem a possibilidade de sobrevivência de qualquer traço do patriarcalismo do qual a monogamia é irmã siamesa. E, possivelmente, liberta dos constrangimentos da sociedade de classes, a homossexualidade 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 superou com suas incríveis realizações (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 o 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, 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 quanto à “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 – parte da determinação histórica de que todos nós somos portadores –, de modo análogo a como, no futuro, isso que hoje nos parece razoável se tornará problemático e insustentável diante dos 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 sociedade 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, p. 20). Não se trata de dar a mesma quantidade de riqueza para cada um, mas sim de atender plenamente às 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 ser humano pelo ser humano, nem as classes sociais. A propriedade privada será uma peça de museu, tal como o machado de bronze, parafraseando 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 ética⁶⁹.

⁶⁹ Tratamos da relação entre ética e a vida cotidiana no capitalismo e no comunismo em Lessa, 2007.

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 material 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 a 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 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 havia obrigações econômicas ou sociais que forçassem as mulheres a serem mais sensíveis às necessidades e sentimentos dos homens do que vice-versa. Isso era verdadeiro inclusive no caso das sociedades caçadoras, nas quais as mulheres não forneciam uma porção importante da comida. (Leacock, 2019, p. 181)

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

Outro ponto precisa ser enfatizado: essas disputas não se encontram estruturalmente, como podem parecer, no mesmo nível de discórdias similares que se passam em nossa própria sociedade. Em nosso caso, a reciprocidade no que concerne a direitos e deveres conjugais é definida nos termos de uma ordem social na qual se ganha a subsistência por meio do trabalho assalariado, enquanto as mulheres fornecem serviços socialmente importantes, mas não remunerados, no âmbito doméstico. Uma dicotomia entre o trabalho “público” e o serviço doméstico “privado” mascara a “escravidão” das mulheres. (...) [Esta é uma situação inteiramente diversa daquela que] se efetiva em sociedades nas quais o que se denomina “economia doméstica” é a *totalidade* da economia. (Leacock, 2019, p. 183.)

E, mais à frente:

O ponto a ser aqui ressaltado é que esta era uma “administração doméstica” de uma ordem completamente distinta da administração da família nuclear ou ampliada das sociedades patriarcais. Nesta última, as mulheres podem bajular, manipular ou intimidar os homens, mas sempre por trás de uma fachada. No primeiro caso, a “*administração doméstica*” era, *ela própria, a administração da economia “pública”*. (Leacock, 2019, p. 193).

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 por que “O que esses dados revelam é *a natureza disseminada do processo de tomada de decisões em sociedades anteriores à existência das classes*” é a “chave para se entender como tais sociedades funcionavam como “coletivos”. (Leacock, 2019, pp. 55-6).

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 daquele a que estamos acostumados.

Le Jeune 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!’ (...) (Leacock, 2019, p. 267)

O jesuíta se maravilhou com a facilidade e a boa vontade com que os caçadores Montagnais da Península do Labrador viviam 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, 2019, p. 267-8)

Outro jesuíta comenta que:

Eles amam a justiça e odeiam a violência e o roubo, algo realmente notável em homens que não têm leis nem magistrados; pois, entre eles, cada homem é seu próprio senhor e protetor. Eles têm *sagamos*, isto é, líderes na guerra; mas a autoridade destes é muito precária, se, de fato, eles chegavam a exercer autoridade, uma vez que a obediência não é de modo algum obrigatória (Leacock, 2019, p. 268)

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 garantida⁷⁰) e a 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 (...) (Leacock, 2019, p. 268)

⁷⁰ Que nos seja permitido repetir a citação: Le Jeune “de que a liberdade sexual concedida à mulher impedia o pai de dizer ao certo se o filho era dele, retrucou: “Vocês não têm juízo. Vocês, franceses, só amam seus próprios filhos, mas nós amamos todas as crianças de nossa tribo”. (Leacock, 2019, p. 25)

Uma página adiante:

Entre os montagnais com quem trabalhei, observei que o pai participava do cuidado e da socialização de crianças com uma naturalidade e uma espontaneidade consideradas “femininas” em nossa cultura. Ele sentia-se seguro até mesmo no trato com bebês. Um dia, um pai embalou uma criança agitada e doente em seus braços e cantarolou para ela durante horas enquanto sua esposa defumava uma pele de cervo. Em um acampamento montagnais, crianças pequenas vagueiam por todos os lados, casualmente assistidas por crianças mais velhas, pais ou outros adultos que por acaso se encontrem por perto, e gradualmente alargam seu raio de alcance para cada vez mais distante de suas próprias tendas. Os bebês são embrulhados e colocados em berços ou segurados nos braços, e o pai acima mencionado assumiu a responsabilidade de carregar seu bebê doente, ao invés de entregá-lo a uma amiga ou a uma parenta. A seguinte descrição da paternidade é típica de outros registros espalhados em minhas anotações de campo: [Um casal e seu filhinho] saíram do bosque – provavelmente haviam estado na plantação de frutos silvestres... Nós os convidamos para entrar. O menino permaneceu muito quieto no interior de nossa tenda, virando-se para o pai quando a atenção se voltou para ele. Seu pai meio que o tomou no colo de uma maneira tão leve e dócil que, de fato, mais do que pegá-lo no colo, oferecia-lhe proteção.

Ainda:

Os homens eram pacientes diante das interrupções das crianças, mesmo estando envolvidos em tarefas importantes e essenciais para o grupo. Um homem estava aplainando tábuas para uma canoa quando seu pequeno neto se aproximou dele. O homem puxou a criança para si, com a delicada sutileza que evidencia a atitude dos montagnais de não forçar uma decisão sobre outrem, nem mesmo sobre uma criança. Ele mostrou ao menino como manejar a plaina e permitiu que a criança brincasse com ela até que se entediasse e decidisse seguir adiante. Tal paciência adveio prontamente, pois baseava-se na realidade da estrutura socioeconômica. As crianças, ensinadas pelos adultos, tornar-se-iam adultos que cuidariam dos mais velhos. Leacock, 2019, pp. 271-2)

Em face da desumanidade das nossas existências, dos constantes conflitos e brutalidades, infelicidades e raivas reprimidas, tão comuns em nossas vidas familiares, um quadro desses

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, segundo eles, deveriam ser reproduzidos em uma sociedade emancipada. Tomar o passado como saída para as contradições do presente, contudo, nunca foi, e não é hoje, uma alternativa. 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 adotam como modelo. Como diz Leacock,

Isso não quer dizer que a vida dos caçadores das florestas boreais da América do Norte fosse utópica. Havia invernos difíceis quando as pessoas enfrentavam a fome, e o medo de tal sofrimento foi culturalmente expresso pelo *witigo*, ou monstro canibal, às vezes considerado o espírito de uma pessoa que morrera de fome. Esses eram os momentos em que os doentes ou idosos tinham que ser deixados para trás, à medida que os mais jovens e mais fortes avançavam em busca da caça (Leacock, 2019, p. 268)

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 ser burgueses.

Esse é o primeiro conjunto de graves problemas ao imagi-

narmos como seria a sociedade comunista: como somos burgueses⁷¹, 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 de que ele é a passagem de um longo período, marcado pela propriedade privada, a outro período histórico, a um novo patamar da vida humana, à 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 ser humano pelo ser humano. 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 abertas e atendidas no dia a dia serão qualitativa e historicamente tão distintas das nossas, que não podemos dizer muito de 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 essas e outras questões. O que é certo é que, se e quando chegarmos ao comunismo, as gerações de homens e mulheres libertarão o amor sexuado individual dos entraves da família monogâmica, possibilitando um desenvolvimento dos indivíduos (de suas racionalidades e de suas dimensões afetivas), e um desenvolvimento das relações sociais que farão parte do “reino da liberdade”. 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, quando se tratar, por

⁷¹ Somos todos burgueses no sentido preciso de que somos parte da sociedade burguesa. Isso não significa desconhecer que a sociedade burguesa seja composta de classes, e que entre o proletariado e a burguesia haja uma contradição antagônica. Referimo-nos aqui à diferenciação histórica entre os homens criados sob o capitalismo, sob o feudalismo, sob o escravismo, etc. Somos todos burgueses no mesmo sentido em que podemos falar do “homem feudal” ou do “homem escravista”.

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, tal 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 em 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 o 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, 2010, pp. 107-8).

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 ser humano pelo ser humano, 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

- Alves Neves, W.; Rangel Junior, M. J.; Murrieta, R. S. (orgs.). *Assim caminhou a humanidade*. São Paulo, Ed. Palas Atenas, 2015.
- Beauvoir, S. *O segundo sexo*. Nova Fronteira, São Paulo, 2009.
- Bernal, J. D. *Science in History*. Cameron Associates, Nova Iorque, 1954.
- Bricmond, J. e Sokal, A. *Imposturas Intelectuais*. Ed. Record, São Paulo, 1999.
- Child, G. *The dawn of European civilization*. Vintage Books, Haddon House, Nova Iorque, 1957.
- Codato, A. “Poulantzas, o Estado e a Revolução”. *Revista Crítica Marxista*, n. 27, Ed. Revan, Rio de Janeiro, 2008.
- Costa, G. “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, 1999.
- Costa, G. *Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Edufal, Maceió, Alagoas, 2007.
- DeGroot, G. *The bomb – a history of hell on Earth*. Pimlico, Randon House, Londres, 2005.
- Duarte, N. *A individualidade para-si*. Ed Autores Associados. Campinas, São Paulo, 1993.
- Duménil, G. e Lévy, D. “O imperialismo na era neoliberal”. *Revista Crítica Marxista*, Ed. Revan, Rio de Janeiro, 2004.
- Engels, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, 2010.
- Foladori, G. *Limites do desenvolvimento sustentável*. Ed. Unicamp, Campinas, São Paulo, 2001.
- Gilson, E. *Heloisa e Abelardo*. Edusp, São Paulo, 2007.
- Gonçalves, R. “Sem pão e sem rosas: do marxismo marxista impulsionado pelo Maio de 68 ao academicismo de gênero”. *Lutas Sociais*, NEILS, PUC-São Paulo, 2009.
- Heller, A. *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, Espanha, 1980.

- Hirata, H. *Nova divisão social do trabalho?* Boitempo, São Paulo, 2002.
- Hollander, A. *Seeing through clothes*. Penguin. Nova Iorque, 1988.
- Kofler, L. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrutu, Buenos Aires, 1997.
- Kolko, G. *Century of War*. The New Press, Nova Iorque, 1994.
- Leacock, E. “Posfácio” in Engels, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2010.
- Leacock, E. *Mitos da dominação masculina*. Instituto Lukács, Maceió, Brasil, 2019.
- Leakey, R. *O povo do lago*. São Paulo, 1988.
- Lessa, S. *Mundo dos Homens*. 4a. edição. Coletivo Veredas, 2016.
- Lessa, S. “Alienação e estranhamento”. Posfácio in Marx, K. *Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. (Trad. José Paulo Netto e Maria Antônia Paccheco) Expressão Popular, São Paulo, 2015.
- Lessa, S. “Trabalho, sociabilidade e individuação”. *Revista Trabalho, Educação e Saúde*, v.4. Fio Cruz, Rio de Janeiro, 2006.
- Lessa, S. “Uma praga de fantasias”. *Rev. Praia Vermelha*, vol. 10, Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ, 2004.
- Lessa, S. *Serviço Social e Trabalho: porque o Serviço Social não é trabalho*. 2a. edição. Instituto Lukács, São Paulo, 2012.
- Lessa, S. *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, Maceió, 1995.
- Lessa, S. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2a. edição. Ed. Cortez, São Paulo, 2011.
- Lessa, S. *Lukács, ética e política*. Ed. Argos, Chapecó, 2007.
- Lipovetsky, G. *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras, 1997.
- Lima, M. *Lukács: Trajetória e concepção de alienação*. Coletivo Veredas, Maceió, 2020.
- Lorca, F. G. *A casa de Bernarda Alba*. Adaptação de Juliana Galdino. São Paulo, 2009.
- Lukács, G. “Nota sobre o romance”. In *Lukács: sociólogo*. Paulo Netto, J. (org.) Ed. Ática, São Paulo, 1981.
- Lukács, G. *Ontologia do Ser Social*. Obras, volume 14. Coletivo Veredas, Maceió, 2024a.

Lukács, G. “Marx e o problema da decadência ideológica”. In: *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

Lukács, G. *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, 2009b.

Lukács, G. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto). Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, 2009c.

Lukács, G. *Aparato Crítico aos Prolegômenos e Ontologia do Ser Social*. Coletivo Veredas, Maceió, 2024b.

Lukács, G. *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. (Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.) Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, 2009a.

Lukács, G. *Prolegômenos e Ontologia do Ser Social*. Obras, volume 13. Coletivo Veredas, Maceió, 2024.

MacPherson, C. B. *La Teoria Politica del Individualismo Posesivo*, Barcelona, 1970.

Marx, K. *Capital*. Vol. I, International Publishers, New York, 1979b.

Marx, K. “Crítica do programa de Gotha” in *Marx, K. e Engels, F. Critica dos programas socialistas de Gotha e Effurt*. Porto, Portugal, s/ editora, 1974.

Marx, K. e Engels, F. *A ideologia alemã*. Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2009.

Marx, K. *Glosas Críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano*. (Introdução de Ivo Tonet). Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2010.

Marx, K. Introdução à Crítica do Direito de Hegel. In: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Boitempo, São Paul, 2005.

Marx, K. *Manuscritos de 1844*. Ed. Avante, Portugal, 1993.

Marx, K. *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, Tomo I, 1985, Tomo II.

Marx, K. *Para a questão judaica*. Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2009.

Millett, K. *Politics of Cruelty*. Norton, N. Iorque, 1994.

Moraes, B. M. de. “A individualidade humana na obra marxiana O Capital: primeiras aproximações”. In: JIMENEZ, Susana; OLIVEIRA, Jorge Luís de; SANTOS, Deribaldo (Org.). *Marxismo, educação e luta de classes: teses e conferências do II Encontro Regional Trabalho, Educação e Formação Humana*. Fortaleza: EdUECE/IMO/SINTSEF, 2008.

Moraes, B. M. de. “*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, 2007.

Negri, A. *El Poder Constituyente*. Ed. Libertarias/Prodhufo, S.A., Madrid, 1994.

Negri, A. *Marx Beyond Marx*. EUA/Inglaterra, Autonomedia/Pluto Press, 1991.

Odent, M. *A cientificação do amor*. Terceira Margem, São Paulo, 2000.

Paniago, C. *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. 2a. edição, Instituto Lukács, São Paulo, 2012.

Rijali, D. *Torture and democracy*. Princeton University Press, New Jersey, EUA, 2007.

Saffioti, H. *Ontogênese e filogênese do gênero – a ordem patriarcal de gênero e a violência contra as mulheres*, 2009 - mimeo.

Shakespeare, W. (s/d) *A midsummer night's dream*. Penguin Popular Classics, Londres.

Silveira, P. “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e objetivação”. In: Silveira, P. e Doray, B. (horas.) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1989.

Tonet, I. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ed. Unijuí, Ijuí, R. G. do Sul, 2005.

Tonet, I. *Os descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. Ed. Alfa-ômega, São Paulo, 2010.

Tonet, I. *Liberdade ou democracia?* Edufal, Maceió, 1999.

Vieitez, C. G., Dal Ri, N. M. *Trabalho associado – cooperativas e empresas de autogestão*. DP&A Editora, Rio de Janeiro, 2001.

Wharton, E. *A backward glance*. Charles Scribener's Son, N. Iorque, 1962.

Williams, R. *O povo das Montanhas Negras*. Cia das Letras, São Paulo, 1991.

Wilson, E. *Women and the Welfare State*. J. W. Arrowsmith, Bristol, Inglaterra, 1977.

Wong, K. "O menor dos humanos". *Scientific American Brasil*. Ano 3, n. 34, pp. 52-59, março, 2005.

Zizek, S. *Welcome to the desert of the real!* Ed. Verso, Nova Iorque e Londres, 2002.

Zola, E. *Como se casa, como se morre*. Editora 34, São Paulo, 1998.

