



ENCICLOPÉDIA
MULHERES NA FILOSOFIA



Blogs Unicamp

Argumentos de filósofas contra o casamento

Eduardo Vicentini de Medeiros

Edição eletrônica

URL:

ISSN: 2526-6187

Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 4, 2023, pp. 1-15.

Argumentos de filósofas contra o casamento

por Eduardo Vicentini de Medeiros, professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria - [Lattes](#)

Introdução

Este verbete apresenta e contextualiza exemplares de críticas filosóficas do casamento, destacando as contribuições de Emma Goldman (1869-1940), Shulamith Firestone (1945-2012), Patricia Hill Collins (1948) e Clare Chambers (1976). Antes de iniciarmos é importante fazermos cinco advertências. A primeira é que utilizaremos a palavra "filósofa" de forma elástica. Provavelmente, alguém com pruridos de método desdenharia de classificar Emma Goldman ou Shulamith Firestone como filósofas, optando por denominações genéricas como "pensadoras" ou "críticas sociais". Não será o caso aqui, onde adotamos de bom grado uma compreensão plural do fazer filosófico.

A segunda advertência, é que será igualmente elástica nossa compreensão do que são "argumentos", incluindo textos em nossa breve análise que não poderiam ser reconstruídos sem perdas informacionais, apenas a partir da identificação de premissas e conclusões ligadas por vínculos inferenciais, sejam dedutivos ou indutivos.

A terceira advertência diz respeito às escolhas das filósofas que são apresentadas com mais detalhe no verbete. Não temos a pretensão de oferecer um quadro completo da discussão, mas, por outro lado, esperamos que as escolhas sejam representativas de momentos cruciais no desenvolvimento das críticas do casamento nas filosofias e nos feminismos contemporâneos.

A quarta advertência é de que, apesar de focarmos em expressões contemporâneas do debate, é prudente uma breve incursão histórica que apresente algumas das motivações para o surgimento das críticas do casamento, em particular no que podemos denominar de profeminismos.

A quinta advertência é que utilizaremos uma definição *sui generis*, mas, como defenderemos, não arbitrária, de casamento. Nesta definição o casamento é uma técnica de coordenação para solucionar problemas recorrentes nas esferas do desejo sexual, da afetividade, da reprodução, da aquisição e transmissão de bens e da produção e manutenção da coesão social de grupos humanos.

Feitas as advertências, talvez seja uma boa estratégia começarmos com duas perguntas. Em que momento a crítica do casamento entrou no radar das filósofas? E por quais razões? Falar de inícios é sempre arriscado, mas devemos começar de algum lugar.

A resposta à primeira pergunta nos coloca uma dificuldade: do radar de quais filósofas estamos falando? Para além das filósofas selecionadas para este verbete, a lista daquelas que diretamente contribuíram para a crítica do casamento é generosa. Por exemplo, dentre as que já partiram: [Christine de Pizan](#) (c. 1364-1430), Anne-Marie-Louise d'Orleans (1627-1693), Gabrielle Suchon (1632-1703), Mary Astell (1666-1731), Olympe de Gouges (1748-1793), [Mary Wollstonecraft](#) (1759-1797), Harriet Taylor Mill (1807-1858), Nisia Floresta (1810-1885), Alexandra Kollontai (1872-1952), Maria Lacerda de Moura (1887-1945), [Simone de Beauvoir](#) (1908-1986), Betty Friedan (1921-2006) e [bell hooks](#) (1952-2021), apenas para aquecer as turbinas, pois a lista poderia ser ampliada com certa facilidade. Dentre aquelas *alive and kicking*, é fundamental mencionar o trabalho de Elizabeth Brake, Brook Sadler, Carrie Jenkins, Brigitte Vasallo, Sophie Anne Lewis e Eisner Shiri.

Contra o pano de fundo desta miríade de nomes e datas, nossa sugestão de método é considerar que a crítica filosófica do casamento, a partir da escrita de mulheres, é um subproduto da famosa *Querelle de la Rose*, que antecipa a [Querelle des Femmes](#) e tem sua primeira representante, de fato e de direito, com Christine de Pizan. Esse começo é importante por uma razão central: a reflexão sobre o casamento, na tradição que antecede a publicação de *A Cidade das Damas*, apresenta uma mescla de misogamia, ou aversão ao casamento, e misoginia. Essa mescla não permitia distinguir quais seriam as reais assimetrias em jogo no casamento, pois estariam imiscuídas com diatribes contra o gênero feminino. Ou seja, do ponto de vista da supremacia masculinista, típica do Patriarcado Ocidental entre a antiguidade greco-romana e o começo do Renascimento, casar era um péssimo negócio para os homens, pois implicava uma relação contínua, e no mais das vezes indissolúvel, com as mulheres, esses seres considerados incompletos.

Exemplos paradigmáticos de posições misóginas contrárias ao casamento são *Adversus Jovinianum* [Contra Joviniano], de São Jerônimo, *Liber de nuptiis* [Livro sobre o casamento], de Teofrasto, e *As lamentações de Mateolo*, do clérigo e poeta francês Mathieu de Boulogne. Não por acaso, *A Cidade das Damas* é uma reação a essa tradição, como evidencia a seção XIII do Livro Dois, intitulada “Christine pergunta à Retidão se é verdade o que os livros e os homens dizem que a vida de casado seja tão dura de suportar por causa das mulheres e seus erros. Responde Retidão e começa a falar do grande amor da mulher com seus amigos”. A resposta de Retidão merece uma citação:

Certo, amiga, como disseste em outra oportunidade sobre esse assunto: quem acusa um ausente, tem a causa ganha. Posso assegurar-te que não foram as mulheres que escreveram tais livros! Asseguro-te, por outro lado, que tais desacordos não dizem respeito a todos os casamentos; há casais vivendo em plena harmonia, provando mutuamente amor e fidelidade, quando os dois são bons, doces e racionais. (Pizan, 2012, p. 187)

Fixar os pressupostos retóricos dos adversários de Pizan nos permite afirmar que uma das principais vias de acesso à crítica do casamento no radar das filósofas se dá com *A Cidade das Damas*, e a razão para isso está na promoção da visão cristã do casamento como uma via para a defesa moral das mulheres. Esta visão, espelhada no casamento místico entre Cristo e a Igreja, para ser colocada em prática, exige que os pares da relação matrimonial deliberem e ajam com amor, autonomia e respeito mútuo. Portanto, quando Pizan separa a misogamia da misoginia, abre-se o espaço conceitual para uma análise da instituição do casamento em seus próprios termos, sem a contaminação ideológica do masculinismo patriarcal.

No entanto, dar esse passo, por mais gigantesco que seja, é apenas o primeiro de uma série. O movimento subsequente para estabelecermos a cronologia mínima do ingresso da crítica do casamento no elenco preferencial de problemas das filósofas é emblematizado por Mary Astell em textos como *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and Duchess of Mazarine's Case; Which is Also Considered* [Algumas Reflexões sobre o Casamento, Ocasionalmente pelo Caso do Duque e Duquesa de Mazarin, Que é Também Considerado] (1700) e *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* [Uma Proposta Séria para as Senhoras para a Promoção de seu Verdadeiro e Maior Interesse] (1694).

Para Pizan, defender a visão cristã do casamento foi uma das estratégias centrais para socorrer as virtudes femininas das diatribes misóginas do período. Mas e se o casamento cristão, e o patriarcalismo que lhe é intrínseco, constituírem obstáculos de difícil transposição para o desenvolvimento intelectual e moral das mulheres? Por uma via indireta, essa foi a pergunta incômoda que Mary Astell endereçou a seu tempo. Contemporânea e crítica de primeira hora de John Locke, Astell corretamente identificou na estratégia argumentativa do contratualismo político moderno a separação das obrigações no âmbito da família, definidas pelo parentesco paterno, das obrigações na esfera do Estado, regidas pela transferência voluntária de direitos.

Dado que o casamento é o mecanismo por excelência de geração de parentescos, em *Some Reflections Upon Marriage*, Astell reconhece que o casamento cristão é assimétrico na

distribuição de direitos e deveres entre homens e mulheres, mantendo o patriarcalismo firme e forte no âmbito privado:

[...] se o Poder Arbitrário é um mal em si mesmo, e um Método impróprio de governar Agentes Racionais e Livres, ele não deveria ser praticado em nenhum lugar; nem é menos, mas antes mais prejudicial nas Famílias do que nos Reinos, porquanto 100.000 Tiranos são piores do que um. Dado que um Marido não pode privar uma Esposa da Vida sem ser responsável perante a Lei, ele pode, no entanto, fazer o que é muito mais doloroso para uma Mente magnânima, tornar a Vida miserável [...] Pensa-se que é dever da Esposa sofrer tudo sem Reclamação. Se todos os homens nascem livres, então como todas as mulheres nascem escravas? (Astell, 1996, p.18 nossa tradução)

Em função de sua orientação política conservadora, não estava aberta a Astell a opção de combater e denunciar as assimetrias que causam a submissão das mulheres no casamento cristão. Restou a ela, portanto, orientar as mulheres educadas para que não se casassem, optando pelo celibato civil.

Após a separação, operada por Pizan, entre a misogamia e a misoginia e depois de Astell explicitar os pressupostos da submissão das mulheres no casamento, o terceiro e último movimento do ingresso da crítica do casamento no radar das filósofas é consumado, praticamente em simultâneo, por Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft. O contexto imediato é a Revolução Francesa e a inter-relação que passa a ser vislumbrada entre a condição feminina, o papel institucional do casamento e a participação política ativa das mulheres na vida civil republicana dos Estados modernos.

As tensões entre a ampliação de liberdades na esfera pública, deflagrada pela Revolução Francesa, e a manutenção de relações de submissão, em especial das mulheres, mas também das crianças, na esfera privada, não passaram despercebidas por Olympe de Gouges, mais especificamente na sua participação nos debates sobre as novas leis de divórcio que vigoraram na França entre 1792 e 1816. Na sua peça teatral “*A Necessidade do Divórcio*” (1790), de Gouges apresenta a concepção de que a permissão do divórcio é, ao mesmo tempo, um mecanismo de fortalecimento das liberdades individuais, permitindo o término de relações de submissão, e de fortalecimento da própria instituição do casamento. Não por acaso o casal retratado na peça, que já estava em processo de dissolução afetiva, reata os votos matrimoniais tão somente a partir da perspectiva concreta da promulgação de uma lei permitindo o divórcio.

No pós-escrito da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791), de Gouges propõe a seguinte “Forma do Contrato Social entre o homem e a mulher”, que não apenas reformula com maior autonomia entre os sexos a função do casamento como uma técnica de

coordenação para solucionar problemas recorrentes na aquisição e na transmissão de bens, mas igualmente evidencia os conceitos de consentimento e independência individual, transpondo para a esfera do direito de família os ares democráticos da renovada esfera pública do Estado Moderno:

Nós, N. e N, mobilizados por nossa própria vontade, unimo-nos até o fim de nossas vidas, e enquanto durarem nossas predisposições mútuas, nas seguintes condições: entendemos e queremos que nossas fortunas passem a estar em comunhão, mas nos reservamos o direito de separá-las em favor de nossos filhos, e daqueles pelos quais poderíamos sentir uma inclinação especial. Reconhecemos mutuamente que nossos bens pertencem diretamente a nossos filhos, não importa de que cama eles tenham saído, e que todos, sem distinção, têm o direito de receber o nome do pai e da mãe que os reconheceram, e impomos a nós mesmos aderir à lei que pune a abnegação do próprio sangue. (Rovere, 2019, p. 265)

A fusão de liberdades entre as esferas pública e privada, na França pós-revolucionária, permitiu que Mary Wollstonecraft, uma espectadora filosófica privilegiada desse momento político ímpar, concebesse modificações na tessitura emocional do casamento, como consequência da tão almejada educação das mulheres para a autonomia. Em *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792) ela preconiza:

Fossem as mulheres educadas de forma mais racional, poderiam ter uma visão mais abrangente das coisas e se contentariam em amar uma só vez na vida; depois do matrimônio, a paixão calmamente daria lugar à amizade, àquela terna intimidade que é o melhor refúgio dos cuidados, construída sobre afetos tão puros e serenos que não seria permitido que os ciúmes inúteis perturbassem o cumprimento dos sóbrios deveres da vida nem que ocupassem os pensamentos, que deveriam ser empregados de outro modo. (Wollstonecraft, 2016, pp. 151-2)

Seja do ponto de vista de Olympe de Gouges, propondo a regulação do direito de família na instituição do casamento, visando solucionar problemas recorrentes na aquisição e na transmissão de bens em um período histórico onde a própria noção de propriedade privada é objeto de reformulação; seja com Wollstonecraft, usando a educação das mulheres para a autonomia como uma via da solução de problemas recorrentes nas esferas do desejo sexual e da afetividade, à época da Revolução Francesa, a crítica do casamento já está presente, de forma central, no radar das filósofas.

Sendo assim, cumprimos o objetivo da seção introdutória do verbete, que é mostrar como o abandono de premissas misóginas enriquece e fortalece as críticas da instituição do casamento, na direção de um diagnóstico mais acurado das reais assimetrias em jogo. Ou seja, pretendemos ter indicado que sem a crítica protofeminista a crítica filosófica do casamento não levanta voo. Nas seções seguintes, nosso objetivo será apontar para algumas das direções mais representativas destes planos de voo nos feminismos contemporâneos.

Emma Goldman

Por volta de 1911, Emma Goldman escreve um ensaio que não chegou a publicar em vida. Trata-se do pungente relato “Mary Wollstonecraft, sua vida trágica e luta apaixonada pela liberdade”, onde lemos: “Mary Wollstonecraft veio ao Mundo no tempo em que o seu sexo estava sob o regime da escravidão: pertencente ao pai, quando estava em casa, era passado como mercadoria ao marido na ocasião do casamento.” (Goldman, 2021, p. 154)

Já vimos como Olympe de Gouges, no contexto da Revolução Francesa, no pós-escrito “Forma do Contrato Social entre o homem e a mulher” (1791), coloca ênfase no casamento como um mecanismo de regulação para a aquisição e a transmissão de bens. Essa ênfase não é acidental e indica a percepção aguda, demonstrada por de Gouges, da conexão entre a estrutura civil do casamento e as novas dinâmicas do capital que levam à ascensão burguesa no interior do Terceiro Estado.

A frase de Goldman que acabamos de citar, ao usar a imagem que já era recorrente à época de Wollstonecraft, do casamento como um caso de escravidão, dá um passo adiante na análise das relações entre casamento, propriedade privada e macroestrutura capitalista. E o passo consiste em perceber que o casamento monogâmico, dentro do capitalismo, é não apenas uma forma privilegiada de transmissão da propriedade, mas uma forma de regular a circulação de uma nova mercadoria, a saber, o próprio sexo feminino e, por conseguinte, regular a divisão sexual do trabalho reprodutivo. No texto “Anarquia e a questão do sexo” (1896) essa linha de argumentação é cristalina: “O sistema que força a mulher a vender a sua feminilidade e independência ao melhor candidato é apenas um ramo do mesmo sistema malévolo que dá a poucos o direito de viver da riqueza produzida por seus companheiros” (2021, p. 65).

Após descrever as dificuldades econômicas que Wollstonecraft enfrentou no espaço doméstico, dificuldades provocadas pelo comportamento perdulário do próprio pai, Goldman continua o relato:

A família logo se viu em extrema necessidade, mas como poderiam meninas da classe média ganhar a própria vida com todas as portas fechadas para elas? Elas tinham apenas uma vocação e esta era o casamento. A irmã de Mary provavelmente se apercebeu disso. Ela casou com um homem que não amava, para escapar da miséria da casa paterna. No entanto, Mary foi feita de material diferente, um material tão bem tecido que não poderia caber em ambientes grosseiros. (Goldman, 2021, pp. 154-155)

Goldman, assim como Wollstonecraft, e, provavelmente, pelas mesmas razões biográficas, não poderia caber no ambiente grosseiro do casamento. Em 1897 ela publica no jornal anarquista *The Firebrand* o ensaio “Casamento”, onde conclama:

[...] considero como o meu maior dever denunciar o casamento, não apenas na sua forma antiga, mas também o chamado casamento moderno, a ideia de ter uma esposa e doméstica, a ideia da posse privada de um sexo pelo outro. Reivindico a independência da mulher; seu direito de sustentar a si mesma; de viver para si mesma; de amar quem quer que deseje ou quantos deseje. Reivindico a liberdade para ambos os sexos, liberdade de ação, liberdade no amor e liberdade na maternidade. (Goldman, 2021, p. 75)

A variada produção intelectual de Goldman sobre o tema do casamento está inserida em um conjunto igualmente diverso de ensaios e conferências sobre temas conectados. Discutir a instituição do casamento implica reconhecer seu papel nas dinâmicas de produção de desigualdades econômicas dentro do capitalismo, daí as comparações sistemáticas que Goldman faz entre as funções do casamento para as diferentes classes sociais. Mas também exige discutir políticas sociais de educação sexual e controle de natalidade, praticamente inexistentes, quando não perseguidas em cruzadas moralistas e religiosas à sua época.

Mas gostaríamos de destacar uma outra dimensão das críticas filosóficas do casamento que herdamos de Emma Goldman, que endereça o que poderíamos chamar de psicologia moral do sexo e do amor e que apresenta contribuições seminais, que ainda pautam os debates contemporâneos sobre não monogâmias, relações livres ou poliamorosas, mesmo que sem o reconhecimento explícito de sua influência ou antecipação.

Em “Casamento e Amor” (1910) lemos:

Amor, o mais forte e profundo elemento da vida na sua totalidade, o arauto da esperança, da alegria, do êxtase; amor, que desafia todas as leis, todas as convenções; amor, o mais livre, mais poderoso modelador do destino humano; como poderia essa força tão absolutamente irresistível ser sinônimo da pobre erva daninha gerada pela Igreja e pelo Estado, o casamento? Amor livre? Como se o amor pudesse não ser livre! (Goldman, 2021, p. 149)

A tese do antagonismo radical entre casamento e amor é audaciosa e vai, como Emma Goldman reconhece, na contramão de nossas intuições de senso comum. Mas também se choca com uma parcela estatisticamente relevante das representações ficcionais sobre o casamento na literatura, na canção, nas artes visuais, enfim, no imaginário estético, ético e político do casamento romântico.

Uma tese audaciosa exige argumentos vigorosos para sua defesa. Poderíamos reconstruir o raciocínio de Goldman parafraseando e justapondo afirmações dos textos “A

hipocrisia do puritanismo” (1910), “Causas e possível cura para o ciúme” (1912) e das notas inacabadas “O elemento sexual da vida” (circa 1935).

Neste último conjunto de notas inéditas em vida, notamos a clara e decisiva influência no marco conceitual de Emma Goldman dos “[...] grandes psicólogos do sexo, Havelock Ellis, Kraft Ebbing, Edward Carpenter e Freud” (Goldman, 2021, p. 248) e, igualmente percebemos os ecos de sua imersão de primeira hora na arena pública de discussão sobre o amor livre, em especial nas páginas dos jornais anarquistas entre o fim do século XIX e a virada para o XX como *The Firebrand*, *Woodhull & Claflin's Weekly*, *The Word* e *Lucifer, the Lightbearer*. Convocando um dos principais arautos da estética do amor livre, Goldman escreve no último parágrafo de seu rascunho inacabado:

Em conjunto com os espíritos mais elevados e livres e o poeta Walt Whitman, eu digo: “Onde o sexo está faltando, tudo está faltando”. Livremo-nos da humanidade dissimulada tão predominante na superficialidade dos bons modos. Libertemos o sexo da falsidade e da degradação e percebamos logo de uma vez por todas que o sexo é um fator de importância central para a saúde e a harmonia na vida e na arte. (Goldman, 2021, p. 264)

Tudo estaria faltando, inclusive na crítica filosófica dos impactos socioeconômicos do casamento, se a variável comportamental do sexo estivesse fora da equação. A premissa inicial de Goldman, para argumentar a favor da tese do antagonismo radical entre casamento e amor, é reconhecer, “no tão difamado impulso sexual a força psicológica motriz da humanidade”. Ato seguinte, devemos igualmente reconhecer que o impulso sexual está presente em todas as fases da vida e não se deixa circunscrever facilmente, como mostra a história das sociedades humanas, na estrutura monogâmica, “[...] que é um modo muito posterior de se relacionar sexualmente que veio à tona como resultado da domesticação e apropriação das mulheres e que, por sua vez, criou o monopólio sexual e o inevitável sentimento de ciúme” (Goldman, 2021, p. 168).

A tradição aristotélico-tomista considerava que a instituição do casamento serviria como “*remedium concupiscentiae*”, isto é, como um mecanismo de controle do impulso sexual. Do ponto de vista das mulheres, como lembra Goldman em “A hipocrisia do puritanismo”, esse remédio tem uma longa lista de efeitos colaterais indesejados:

O puritanismo com sua perversão do significado do corpo humano, especialmente no que diz respeito à mulher, condenou-a ao celibato, ou à procriação indiscriminada de uma raça doente, ou ainda à prostituição. A escala desse crime contra a humanidade se torna clara quando observamos atentamente os resultados. Mulheres solteiras devem abster-se completamente do sexo, sob a pena de serem consideradas imorais ou decaídas, o que tem como resultado a neurastenia, impotência, depressão e grande variedade de doenças nervosas que envolvem a perda da capacidade para o trabalho, limitação da capacidade de ter prazer com a vida, insônia e preocupação excessiva com desejos e fantasias sexuais. (Goldman, 2021, p. 90)

A centralidade da psicologia moral do sexo e do amor nos textos de Emma Goldman, além de justificar a oposição entre amor e casamento, inaugura, na crítica filosófica do casamento, um modelo triádico de análise, intersectando o comportamento sexual, a vida psíquica e a macroestrutura socioeconômica capitalista. Este é um dos momentos cruciais no desenvolvimento das críticas do casamento nas filosofias e nos feminismos contemporâneos e que terá sua culminação, como veremos na sequência, com *A Dialética do Sexo* de Shulamith Firestone.

Shulamith Firestone

Um dos diferenciais positivos das críticas feministas do casamento é ampliar nossa imaginação política sobre formas alternativas de organização familiar e, por conseguinte, alargar as estratégias de solução dos problemas recorrentes na reprodução humana e no cuidado com a prole.

Shulamith Firestone, a partir de uma combinação de marxismo e psicanálise, que é típica do ambiente intelectual estadunidense das décadas de sessenta e setenta do século passado, nos oferece um panorama radical de transformação a partir da liberação da mulher da “tirania” do trabalho reprodutivo.

O ponto de partida de Firestone em *A Dialética do Sexo* (1970) é a caracterização da família biológica a partir de quatro "fatos, se não imutáveis, pelo menos fundamentais": 1) antes das técnicas de controle de natalidade, as mulheres eram reféns dos processos biológicos ligados ao ciclo reprodutivo (menstruação, partos em sequência, amamentação, cuidados com as crianças), o que gerava uma dependência para com os homens; 2) as crianças humanas, na comparação com recém-nascidos de outras espécies, demandam um período mais longo de cuidados intensivos, normalmente a cargo das mães; 3) essa dependência entre mães e filhos, onipresente nas sociedades humanas, molda a psicologia da mulher e da criança; 4) a divisão de trabalho entre homens e mulheres, derivada dos diferentes papéis no processo reprodutivo, dá origem à divisão de classes econômicas e culturais.

O ponto de virada de Firestone, tomando como base o diagnóstico que explica a submissão das mulheres e das crianças a partir de uma psicologia derivada da biologia da reprodução humana, é agir contra a natureza, tomando de empréstimo uma expressão que Firestone busca em Simone de Beauvoir. E o modo de fazê-lo é utilizar as tecnologias de

contracepção e reprodução assistida para desconectar o corpo feminino das funções reprodutivas e, no limite, utilizar técnicas artificiais de reprodução, por exemplo a ectogênese.

O caráter revolucionário das propostas de reorganização social de Firestone, à sua época tomadas como utópicas ou da ordem da ficção científica, foi resumido na “Conclusão” de *A Dialética do Sexo* em quatro ‘imperativos estruturais’:

- 1) A libertação das mulheres da tirania de sua biologia reprodutiva, através de todos os meios disponíveis, e a distribuição do papel de nutrição e educação das crianças entre a sociedade como um todo, tanto entre os homens, quanto entre as mulheres.
- 2) A total autodeterminação, incluindo a independência econômica, tanto das mulheres, quanto das crianças.
- 3) A total integração das mulheres e das crianças em todos os níveis da sociedade.
- 4) Liberdade para todas as mulheres e crianças usarem a sua sexualidade como quiserem. (Firestone, 1976, pp. 234-237)

Colocar em marcha esses imperativos levaria a uma sociedade pós-revolucionária que, ecoando o *Manifesto Comunista*, realizaria a supressão da família burguesa e, ao mesmo tempo, restituiria à humanidade como um todo a experiência da sexualidade perverso polimorfa da infância, nos termos de Freud.

A história das críticas filosóficas do casamento apresenta três revoluções ou disputas centrais. A primeira delas foi a questão do divórcio: o vínculo do casamento pode ser rompido por um ato de vontade das partes? A segunda disputa enfrentou a questão das uniões homoafetivas. Pessoas do mesmo sexo podem casar? A terceira disputa, que está em pleno desenvolvimento nas sociedades contemporâneas, reage aos impactos das tecnologias de contracepção e reprodução assistida na definição do que pode ser considerado “família”, e a quais são os limites da instituição do casamento ou mesmo da necessidade deste tipo de instituição para regular possíveis soluções alternativas para os problemas recorrentes na reprodução humana e no cuidado com a prole. É nesta terceira fronteira de disputas que o trabalho seminal de Shulamith Firestone em *A Dialética do Sexo* está diretamente inserido e mantém sua atualidade e frescor meio século depois de publicado. Uma amostra de sua atualidade está na seguinte passagem sobre valores ético-políticos e aplicações tecnológicas da ciência:

Várias equipes de cientistas estão trabalhando no desenvolvimento de uma placenta artificial. Até a partenogênese — o parto virginal — poderá ser desenvolvida muito em breve. Estão as pessoas, os próprios cientistas, preparadas para qualquer uma dessas descobertas? Decididamente não. Recente pesquisa de Harris, citada na revista *Life*, representativa de uma ampla amostra de americanos — incluindo, por exemplo, fazendeiros de Iowa — revelou um surpreendente número de pessoas dispostas a considerar os novos métodos. O único empecilho estava em que esses métodos só seriam levados em consideração enquanto reforçassem e promovessem os valores atuais da vida em família e da reprodução, p. ex., para ajudar uma mulher estéril a ter um filho de seu marido. Qualquer questão que pudesse ser interpretada

como sendo um incentivo a uma “revolução sexual” era meramente rejeitada como antinatural, de modo categórico. [...] Só o novo sistema de valores, baseado na eliminação da supremacia do homem e da família, é que foi visto como antinatural. (Firestone, 1976, p. 227)

Como veremos nas contribuições de Patricia Hill Collins, desafiar a “naturalidade” do ideal de família nuclear patriarcal não é uma tarefa cultural de fácil execução.

Patricia Hill Collins

As críticas filosóficas do casamento, em especial aquelas inseridas nas perspectivas dos feminismos contemporâneos, não são alheias às dinâmicas interseccionais dos marcadores sociais. Para Goldman, assim como para Firestone, homens e mulheres, de uma outra classe social e econômica, experimentam de diferentes modos as formas de opressão no casamento.

Victoria Margree, em *Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone* [Negligenciado ou Incompreendido: O Feminismo Radical de Shulamith Firestone] (2018) pressiona, a partir de marcadores raciais, a crítica de Firestone (mas também poderíamos endereçar essas perguntas para Goldman) à família nuclear patriarcal:

[...] argumentei que Firestone ilumina os estragos causados por estruturas familiares patriarcais: por famílias baseadas na dominação, e sobre a particular inferioridade das mulheres adultas e das jovens. Mas Firestone está correta ao supor que esta é a característica de todas as famílias que consistem na unidade mãe/pai/filho? Será esta a característica das famílias nucleares de hoje, quando o próprio sucesso das ideias feministas da segunda onda transformou significativamente essa unidade, com muitas mães tendo também empregos remunerados, e os pais estando mais do que nunca envolvidos nos cuidados infantis? Foi o caso, na época de Firestone, de que todas as famílias nucleares eram deste tipo — ou estava ela descrevendo apenas uma versão particularmente autoritária e tradicional da família? A crítica da família é, para bell hooks, outro aspecto do feminismo branco que tem alienado as mulheres negras americanas. As mulheres negras, argumenta ela, eram suscetíveis a experimentarem a família como um local de resistência contra o racismo, tanto ou mais do que como um local de opressão de gênero. Para ela, a identificação feita pelo feminismo branco da família como o local principal da opressão da mulher era, portanto, mais um exemplo de falsa universalização, em que as feministas brancas falsamente projetavam as suas experiências e interesses específicos como sendo as experiências e interesses de todas as mulheres. (Margree, 2018, p. 66, nossa tradução)

Poderíamos buscar responder essas questões utilizando-nos dos textos de bell hooks, mas escolhemos os capítulos “Trabalho, família e opressão das mulheres negras” e “A política sexual para as mulheres negras” da segunda edição do livro *Pensamento feminista negro*, de Patricia Hill Collins, para nos auxiliar na tarefa, começando com a seguinte passagem:

Existe um ideal tradicional de família no centro dos debates sobre os valores familiares. Formadas por uma combinação de laços conjugais e de sangue, as famílias “normais” consistiriam em casais heterossexuais, racialmente homogêneos, que geram filhos biológicos. Tais famílias devem ter uma estrutura de autoridade específica, a saber, encabeçada por um pai que ganhe um salário adequado à família, uma esposa e mãe que fique em casa, e filhos. Idealizada como refúgio privado do mundo público, a família tradicional seria unida por laços emocionais primários de amor e carinho. Pressupondo uma divisão sexual do trabalho relativamente fixa, na qual os papéis das mulheres são definidos principalmente no lar e os dos homens no mundo público do trabalho, o ideal tradicional de família também parte do princípio de que trabalho e família são separados. Definido como arranjo natural ou biológico baseado na atração heterossexual, esse tipo de família monolítico é, de fato, apropriado pelas políticas governamentais. É organizado não em torno de um núcleo biológico, mas de um casamento heterossexual, sancionado pelo Estado, que confere legitimidade não apenas à estrutura familiar em si, mas também aos filhos nascidos nessa família. Em geral, o que se imagina como ideal tradicional de família é tudo que as famílias afro-americanas não são. (Collins, 2019, pp 102-103)

As experiências de conjugalidade e maternidade variam entre as populações não apenas em razão da classe e do gênero, mas também em função da raça. As experiências das famílias afro-americanas estão distantes do ideal tradicional de família, em larga medida pela eliminação da linha divisória econômica entre o público e o privado, como resultado histórico da escravidão dessas populações, ou pela incorporação praticamente compulsória das mulheres negras ao mercado de trabalho com o fim da escravidão. Também como consequência da escravidão, desenvolveu-se uma importante prática comunitária de cuidado da prole:

O trabalho das mulheres negras teve impacto sobre a organização do cuidado dos filhos. Promovida pelo ideal tradicional de família, a percepção da maternidade como uma ocupação não remunerada exercida no lar e comparável à ocupação remunerada dos homens na esfera pública nunca chegou a se difundir entre as afro-americanas. Ao negar às mulheres africanas escravizadas o casamento, a cidadania e até mesmo a humanidade, a escravidão impediu o reconhecimento social da maternidade como ocupação exercida no lar de forma privada. Arranjos comunitários de cuidados infantis substituíram os cuidados maternos individualizados — umas poucas mulheres eram responsáveis por cuidar das crianças que ainda eram pequenas demais para o trabalho, e as mulheres, como grupo, sentiam-se responsáveis pelos filhos umas das outras. (Collins, 2019, p. 108)

Além de chamar atenção para a especificidade das experiências da conjugalidade e da maternidade entre as mulheres negras, outro aspecto central do trabalho intelectual de Collins para o desenvolvimento das críticas filosóficas do casamento é propor o heterossexismo como um sistema de opressão, em cruzamento constante com os sistemas de raça, classe, gênero e nação:

Um importante fruto dos movimentos sociais de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros tem sido o reconhecimento do heterossexismo como sistema de poder. Em essência, o espaço político e intelectual formado por esses movimentos pôs em questão a suposta normalidade da heterossexualidade. Esses questionamentos promoveram uma mudança na percepção da sexualidade: antes, ela era situada na composição biológica individual; agora o heterossexismo é analisado como sistema

de poder. Assim como as opressões de raça ou gênero marcam o corpo com significados sociais, o heterossexismo marca o corpo com significados sexuais. (Collins, 2019, p. 225)

Considerar o heterossexismo como um sistema de poder, ou seja, como algo que é construído nas esferas públicas da cultura, da ética e da política, nos ajuda a compreender o arcabouço normativo que cercou e ainda cerca as disputas globais pelo reconhecimento legal das uniões homoafetivas, uma das três revoluções ou disputas centrais na história das críticas filosóficas do casamento, como mencionamos acima. Nos ajuda também a compreender como uma fissura neste sistema de poder, a saber a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em 34 países atualmente, está sempre em perigo de retrocesso, variando conforme as flutuações ideológicas entre ondas conservadoras e progressistas.

As controvérsias acerca do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas e do sistema de opressão do heterossexismo nos convidam a uma pergunta ainda mais básica: não seria a própria instituição do casamento, *simpliciter*, um sistema de poder que discrimina negativamente os indivíduos, distribuindo direitos de forma assimétrica entre aqueles que são casados e aqueles que não são?

Clare Chambers

Esta é a pergunta central de *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State* (2017) [Contra o Matrimônio: Uma Defesa Igualitarista do Estado sem Matrimônio] de Clare Chambers. E uma das razões para encerrar nosso verbete com uma breve análise de seus argumentos é propor uma resposta que se situa no paradigma da filosofia política do liberalismo contemporâneo, ao contrário das análises de Goldman, Firestone e Collins que estão, com diferentes ênfases, mais à esquerda no mercado das ideias.

Se na tradição de Marx e Engels o casamento monogâmico e a família nuclear burguesa seriam estratégias do Capital, sancionados pelo Estado e pela Igreja, para garantir a geração e a transmissão da propriedade privada, na tradição liberal esboçada por Chambers, quando o Estado define quem e quando os indivíduos podem entrar em um contrato de casamento, ele cria uma assimetria de largada entre casados e solteiros, seja no acesso a determinados direitos (direitos de herança, por exemplo), seja na promoção de certos valores que influenciam decisões sobre a melhor forma de vivermos nossas vidas.

Quando temos a promoção e a regulação do casamento pelo Estado, temos a propaganda de um estilo de vida em detrimento de outros. Poderíamos advogar, por exemplo,

que o melhor para uma vida boa seria manter relações poliamorosas ou buscar um estilo de vida sem laços permanentes, ou rejeitar instituições que servem aos interesses do patriarcado, ou ainda escolher uma vida de celibato, sem relações sexuais.

Portanto, quando o Estado assume a regulação e a propaganda em prol do casamento, discriminando o acesso a direitos entre casados e solteiros, e promovendo um conjunto de valores para a vida boa em detrimento de outros valores possíveis, *ipso facto*, o Estado coloca em risco a liberdade e a igualdade dos indivíduos. Ou seja, coloca em risco os dois pilares do liberalismo político.

Quando mapeamos a história das críticas filosóficas do casamento, mapeamos, simultaneamente, um conjunto de propostas de reforma do casamento. A dissolução do laço conjugal por meio do divórcio, a recusa do sistema de poder heterossexista pelo reconhecimento legal de uniões homoafetivas, a redefinição ou mesmo a abolição da família nuclear em função das técnicas assistidas de reprodução, são alguns dos momentos centrais dessa história. Mas para Chambers, sejam quais forem as reformas propostas, ao deixá-las sob a chancela do Estado, as assimetrias no cômputo entre a liberdade e a igualdade dos indivíduos estariam sempre presentes. Qual seria, então, a proposta de Chambers? A resposta é simples e direta, abolir o casamento:

A alternativa é o estado livre de casamentos. Ele permite que as pessoas se envolvam em cerimônias privadas religiosas ou seculares de matrimônio, mas não concede a estas nenhum status legal. O Estado regulamenta áreas-chave das relações pessoais, tais como aquelas relativas a filhos, propriedade compartilhada, imigração e parentesco, mas o faz de forma pontual. Qualquer pessoa com filhos está sujeita aos regulamentos relativos a filhos; qualquer pessoa com propriedade compartilhada está sujeita aos regulamentos relativos à propriedade compartilhada, e assim por diante. É crucial que tal regulamentação não opere através de um status como o casamento. (Chambers, 2017, pp.50-1, nossa tradução)

Conceber um Estado sem matrimônios é um desafio poderoso para nossa imaginação política. Em particular se relembremos a definição do casamento como uma técnica de coordenação para solucionar problemas recorrentes nas esferas do desejo sexual, da afetividade, da reprodução, da aquisição e transmissão de bens e da produção e manutenção da coesão social de grupos humanos. Um hipotético Estado livre de casamento seria neutro na avaliação da pluralidade de manifestações da afetividade e da sexualidade humana, seria neutro quanto à macroestrutura econômica das diferentes sociedades, bem como não privilegiaria um ou outro arranjo, familiar ou não, para manter os indivíduos em um grau de coesão que garantisse a cooperação e o bem-estar.

Referências bibliográficas

1. Obras das filósofas abordadas e as traduções disponíveis

- Astell, M. (1694). *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest*. London: Richard Wilkin.
- _____. (1706). *Some Reflections Upon Marriage*, 3rd ed. London.
- _____. (1996). *Political Writings*, ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brake, E (2012). *Minimizing marriage: marriage, morality, and the law*. New York: Oxford University Press.
- Brake, E (2016). *After marriage: rethinking marital relationships*. New York: Oxford University Press.
- Chambers, C (2017). *Against marriage: an egalitarian defence of the marriage-free state*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Collins, P. H (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Firestone, S (1976). *A Dialética do Sexo*. São Paulo: Labor do Brasil.
- Goldman, E (2021). *Sobre anarquismo, sexo e casamento*. Tradução Mariana Lins. São Paulo: Editora Hedra.
- Gouges, O. de (1790). *La Nécessité du Divorce*. Consultado em <https://www.olympedegouges.eu/docs/La-Necessite-du-divorce.pdf>. Acesso em 22/05/2023.
- Jenkins, C. (2017). *What Love Is. And what it could be*. New York: Basic Books.
- Lewis, S. A. (2022). *Abolish the Family: A Manifesto for Care and Liberation*. NY: Verso.
- Pizan, C. de (2012). *A Cidade das Damas*. Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres.
- Rovere, M. (2019). *Arqueofeminismo. Mulheres filósofas e filósofos feministas Séculos XVII -XVIII*. São Paulo: N-1 Edições.
- Shiri, E. (2013). *Bi: Notes for a Bisexual Revolution*. Londres: Seal Press.
- Vasallo, B. (2022). *Desafio Poliamoroso: por uma nova política dos afetos*. Tradução: Mari Bastos. São Paulo: Elefante.
- Wollstonecraft, M. (2016). *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Tradução de Ivania Pocinho Motta. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial.

2. Literatura secundária

- Hemmings, C. (2018). *Considering Emma Goldman: Feminist Political Ambivalence and the Imaginative Archive*. Durham: Duke University Press.
- Margree, V. (2018). *Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone*. NY: Zero Books.
- Martin, A. (2019). *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge.
- Sadler, B. (2019). *Marriage and Love*. In Martin, A. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge.
- Weiss, P. A., Kensinger, L. (2007). *Feminist Interpretations of Emma Goldman*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press.