

*Para Elizabeth Lobo,
com saudades.*

O ANJO DA CASA

Maria Stella Bresciani
Deptº de História do IFCH

1. A MULHER E O ESPAÇO PÚBLICO

"Le dix-huitième a proclamé le droit de l'homme; le dix-neuvième proclamera le droit de la femme."

Victor Hugo

"Ne semble-t-il pas, quand on voit certaines femmes affubler leur esprit et leur corps des sentiments et des hardes de notre sexe, que l'on aperçoit quelque monstre hybride comme un centaure ou une harpie?"

Alphonse Karr (1853)

Esta comunicação não é fruto de uma pesquisa particular sobre a mulher; ela faz parte de um estudo sobre a parcela da população excluída dos direitos políticos nas sociedades européias, inglesa e francesa em particular, e no Brasil do século XIX e início do XX. Nela nos indagamos sobre o significado histórico da exclusão que, até dias muito recentes, manteve a maior parte da população dos países regidos por formas representativas de governo alijadas do direito de escolha de seus representantes e da definição das leis que deveriam obedecer.

O axioma - a representação é proporcional ao imposto pago - enraiza-se nas origens do mundo burguês e do estado nacional. Ser proprietário de bens e livre das mazelas do trabalho cotidiano constituíram as premissas para que um homem ascendesse à condição de ci-

dadão e nela fosse reconhecido por seus iguais. Essa afirmação fundante da sociedade moderna, que tal como os mitos de origem parecia intocável, foi questionada pelos revolucionários franceses e pelos radicais ingleses no final do século XVIII. Contudo, a não ser por momentos efêmeros, essa concepção restritiva continuou a regular as representações diferenciadas dos direitos civis e dos direitos políticos, estabelecendo uma nítida divisão entre vida privada e vida pública; perdurou mesmo até um momento bastante avançado do século XIX, no qual essa linha divisória já se mostrava completamente borrada.

De onde esse axioma tirou sua força e sua permanência; de onde surgiu seu poder para reservar a uma pequena parcela da população a primazia da definição das regras da organização da sociedade? Este estudo procura refazer a teia dos argumentos que mantiveram todas as mulheres e os homens sem propriedade afastados das decisões políticas nas sociedades auto-denominadas modernas e civilizadas. Parece-me importante lembrar que os pensadores burgueses dos séculos XVII e XVIII, fiéis à tradição política que corre no ocidente desde o Renascimento, retomaram do pensamento clássico da Grécia e Roma as noções de público e de privado. Essa retomada não se fez de forma direta e implicou reelaborações fundamentais em seu conteúdo. Vários autores contemporâneos têm se debruçado sobre esta questão no intuito de esclarecer o pensamento burguês e conectar os vínculos que mantém com o pensamento clássico antigo. Hannah Arendt e Jurgen Habermas, em trabalhos de referência obrigatória, recuperam as noções de esfera pública e esfera privada tal como eram pensadas pelos filósofos gregos⁽¹⁾. Separadas com niti-

(1) Hannah Arendt. A condição humana, Forense-Universitária/EDUSP, 1981. Sobre a Revolução, Revista de Occidente, 1967. Edição brasileira da Ática, 1989. As referências deste artigo são da edição espanhola.

Jurgen Habermas. Mudança estrutural da esfera pública. Tempo Brasileiro, 1984. Temos também o excelente livro de Richard Sennett, O declínio do homem público (Cia. das Letras) 1988, que discute a relação público-privado do ponto de vista sociológico.

dez, elas se excluíam mutuamente. A esfera privada, enquanto domínio da reprodução da espécie, configurava o lugar do trabalho e da vida de mulheres, servos e escravos, em suma, daqueles que dependiam do "homem livre". Constituíam, portanto, pessoas atadas às tarefas que devem suprir as necessidades de manutenção da vida, caracterizadas pelo labor do campo, pelo artesanato, pelo trabalho doméstico e pela gestação de seres humanos.

Considerava-se a esfera da vida privada o lado escuro e oculto da esfera pública. A riqueza privada representava a condição básica para que um homem fosse admitido na vida pública, e como disse Hannah Arendt, "não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria que prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a atividade política"⁽²⁾. Dessa maneira, a esfera pública configurava o espaço da liberdade, reduto exclusivo dos homens livres, dada sua condição de proprietários. O homem livre distinguia-se da massa de seres submersos nas tarefas necessárias à sobrevivência da espécie, ganhando individualidade e assumindo sua plena condição humana através da ação política, expressa na palavra e no pensamento cultivado.

Na luta contra o poder absoluto do rei e contra as múltiplas interdições que dificultavam as atividades econômicas, os pensadores burgueses buscaram nas representações políticas da era clássica a legitimidade necessária à uma nova ordenação do mundo. Ao se apropriarem das noções de público e de privado, esses pensadores reelaboraram a separação entre o lugar da produção da vida e o domínio da ação pública. A casa e a oficina, bem como o campo cultivado mantiveram-se como domínio inquestionável e privado do homem proprietário e, se "o labor 'livre' no início da era moderna perdeu seu esconderijo da privatividade do lar, os operários passaram a ser escondidos e segregados da comunidade

(2) Arendt. A condição humana, p. 74.

tal como os criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão"(3) O trabalho, mesmo elevado por Locke e Smith à qualidade de criador de riqueza e fundamento da sociedade, não retirou a pecha da ignomínia daqueles a ele atados indissolavelmente.

Sem dúvida, a elaboração das modernas noções de público e de privado conheceu diversos matizes, mantendo-se contudo a distinção que as contrapõem: esfera pública, o antigo domínio da polis, subsistiu nas representações do mundo moderno como lugar de homens livres: aqueles que pela condição de proprietários contavam com uma renda assegurada pelo trabalho de outros; o domínio privado congregava o conjunto daqueles que destituídos de qualquer outra propriedade além do próprio corpo deviam trabalhar para se manterem vivos. Nessa representação da sociedade, a noção de cidadania só se aplica em sua acepção plena aos homens livres porque proprietários; eles ultrapassam o campo dos direitos civis e por suas propriedades, expressão de moralidade e racionalidade completas, apresentam-se como pessoas aptas para a atividade política. A cidadania para a mulher está ausente dessa representação, já que ela é pensada como parte da humanidade naturalmente presa ao domínio do privado, à esfera das atividades destinadas à reprodução da espécie.

Assim, parece lógico que a noção de pária tenha sido utilizada para falar da condição feminina no século XIX; condição essa que supunha o destino de subordinação aos desígnios da natureza, algo perdido na origem dos tempos. Contudo, a destinação feminina expressa na noção de pária representa a transposição de um termo usado, desde o século XVIII, para descrever e explicar formas de organização do mundo colonizado, o que a faz carregar também o peso da crítica anti-colonialista e a força do pensamento ilustrado na denúncia das formas de exclusão social(4).

(3) Idem, p. 83.

(4) Eleni Varikas. "Pária: uma metáfora da exclusão das mulheres", Revista Brasileira de História, nº 18, ANPUH/Marco Zero/MCT-CNPq, 1989, p. 19-29.

A duplicidade de significado só foi possível dado a noção de pária ter sido submersa na concepção burguesa do mundo. Nela, a crítica ao princípio divino do poder do rei substituiu a noção de transcendência pela noção de força imanente à vontade de homens que conceberam a sociedade como artefato conformado por suas mentes e ações. Pensar a sociedade como artefato, uma convenção entre homens, deu margem para que o axioma fundante da vida política burguesa mantivesse sua força só até encontrar uma demonstração que o refutasse. Convenções podem ser alteradas e coisas que pareciam naturais e eternas, quando vistas por esse prisma tornam-se objeto de debate. Compreende-se porque a tetralogia lockiana "Liberdade-Igualdade-Propriedade-Resistência à opressão", que se manteve no núcleo mesmo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, foi questionada durante os anos revolucionários tanto na França como na Inglaterra⁽⁵⁾. Quando os homens que deviam obedecer as leis sem que de sua elaboração participassem se rebelaram, encontraram apoio no pensamento radical bastante enraizado na tradição política inglesa desde o século XVII⁽⁶⁾.

Vamos nos deter por alguns momentos em opiniões expressas por homens que participaram da Assembléia Constituinte Francesa nos anos que precederam a primeira Constituição de 1791. Trata-se de um momento bastante privilegiado, pois os constituintes se auto-representam como fundadores de uma sociedade sobre bases novas e estabelecidas por escrito na Declaração. É também o momento em que surgem textos inaugurais das reivindicações dos direitos da mulher; um deles de autoria de Olympe de Gouges, escrito em 1791 e dedicado à rainha Maria Antonieta, o outro redigido pela inglesa Mary Wollstonecraft inicia A vindication of the rights of woman com uma carta de protesto em nome das

(5) La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen apresentada por Stéphane Rials) Hachette, 1988, p. 382.

(6) Christopher Hill - O mundo de cabeça para baixo. Companhia das Letras, 1987.

"citoyennes" revolucionárias endereçada ao ministro francês Tallegand⁽⁷⁾. A extensão e a intensidade do debate em torno do texto da constituição francesa esclarecem pontos importantes da concepção moderna de sociedade: a noção de contrato social, na alternância entre a compreensão jusnaturalista de Locke e a de Rousseau prevendo uma transmutação da humanidade indistinta em cidadãos de um estado social⁽⁸⁾; a importância conferida à história da França anterior a 1789 ou a total confiança numa construção apoiada exclusivamente nos pressupostos da razão; a insistência com que alguns constituintes afirmavam o caráter eterno da carta fundamental pretendendo com isso imobilizar o tempo por meio de disposições perenes contraposta à dúvida dos que sustentavam um projeto de reconstrução racional das instituições e que, sem se preocuparem com a história, duvidavam tanto da eternidade da Razão como da sua total eficácia. Mesmo em relação à noção de história as opiniões não eram unívocas, já que os conservadores prendiam-se a uma idéia de Providência ou de razão coletiva latente na dinâmica social, enquanto os progressistas voltavam-se para o futuro, confiantes no "progresso do espírito humano"⁽⁹⁾.

Em meio à concepções divergentes de noções básicas para a definição da carta constitucional, o conceito de propriedade e sua tradução em impostos manteve-se o elemento regulador da atividade política, determinando de forma clara as prerrogativas dos cidadãos expressas na lei de 22 de dezembro de 1789⁽¹⁰⁾. Nela, o voto

(7) Olympe de Gouges. "Déclaration des droits de la Femme", in Oeuvres (apresentadas por Benoîte Groult), Paris, 1986.

Mary Wollstonecraft. A vindication of the rights of women.

(8) La Déclaration..., p. 352.

(9) Idem. Em sua apresentação, Rials discorre longamente sobre essas opiniões divergentes; página 138 e seguintes.

(10) Olivier Le Cour Grandmaison. "Passive Citizens, on the reasonless poor during the French Révolution, 1789-1791", in The languages of revolution, Caderno 2, Ed. Loretta Valtz Mannucci, Milão, 1988, p. 107.

qualificado progressivo definia a participação política, fixando os direitos dos cidadãos com base nos impostos diretos. Na parte inferior da escala estavam os cidadãos passivos, os incapazes de pagar o imposto mínimo equivalente a três dias de trabalho, e por essa incapacidade excluídos da atividade política. Em um nível mais alto, uma boa parte dos próprios eleitores tornava-se passiva cedendo lugar para os proprietários de terras que tivessem condições de pagar o imposto de um marco de prata. Só estes cidadãos ativos eram elegíveis, detendo o direito de discutir e de estabelecer a política no âmbito da nação. Representava boa parcela da opinião corrente entre os constituintes, a seguinte frase de Thouret:

"É correto que aqueles que mais contribuem para as necessidades e a manutenção das instituições públicas tenham parte proporcional na partilha do seu governo"⁽¹¹⁾.

Assim, a idéia universalista recobre a totalidade dos membros da sociedade civil, não se estendendo entretanto, até uma concepção política que englobe a todos os cidadãos. Na Preliminaire de la Constitution, Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'Homme et du Citoyen, lida nos dias 20 e 21 de julho de 1789 perante a comissão da Constituição, o abade Sièyes esforça-se para tornar plausível a idéia de uma sociedade civil formada por todos, coexistindo com uma sociedade política formada apenas por alguns. Após discorrer sobre as vantagens do estado social, ele diz:

"Nos limitamos até agora à exposição dos direitos naturais e civis dos cidadãos. Restamos reconhecer os direitos políticos.

(11) Ibidem, p. 177.

A diferença entre esses dois tipos de direitos consiste em que os direitos naturais e civis são aqueles para os quais, sua manutenção e desenvolvimento, a sociedade é formada; e os direitos políticos, são aqueles pelos quais a sociedade se forma. É melhor, para a clareza da linguagem, chamar os primeiros de direitos passivos e os segundos de direitos ativos.

É completando com uma explicação longa mas esclarecedora em sua intenção de não deixar dúvidas sobre o verdadeiro significado de associação política.

"Todos os habitantes de um país devem usufruir dos direitos de cidadão passivo: todos têm direito à proteção de sua pessoa, de sua propriedade, de sua liberdade, etc., mas nem todos têm direito a desempenhar uma parte ativa na formação dos poderes públicos; nem todos são cidadãos ativos. As mulheres, ao menos no estado atual, as crianças, os estrangeiros, aqueles ainda que em nada contribuem para a manutenção das instituições públicas, não devem influir ativamente na coisa pública. Todos podem usufruir das vantagens da sociedade; mas somente aqueles que contribuem para as instituições públicas são considerados como verdadeiros acionistas da grande empresa social. Somente eles são os verdadeiros cidadãos ativos, os verdadeiros membros da associação"(12).

(12) Sieyès. "Preliminaires de la Constitution", in Les déclarations des droits de l'homme de 1789, textos reunidos e apresentados por Christine Fauré, Payot, 1989, p. 91-107

As considerações de Sièyes trazem a marca deliberada de expressões do mundo dos negócios e apontam para um inequívoco ajuste da noção de sociedade à imagem de uma associação de proprietários, o que, no entendimento de Arendt, faz com que as noções de público e de privado, como domínios claramente separados, percam aos poucos seu significado primitivo e submerjam na noção abrangente de sociedade. Ou ainda, em suas palavras, a "ascensão do social coincidiu historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade em preocupação pública" e, embora a justificativa para o acesso aos assuntos públicos fosse a condição de proprietário, a sociedade assumiu a característica de uma organização de proprietários que dela exigiram proteção para o acúmulo de maior riqueza⁽¹³⁾.

Ora, se os proprietários são os verdadeiros membros da associação, a eles cabe dizer quem participa da definição das regras do relacionamento social. A base legitimadora das duas categorias de cidadãos não se configura como um direito natural, e isso esclarece La Rochefoucauld-Liancourt:

"A capacidade política não é um direito natural, mas sim um direito conferido pela sociedade para seu próprio benefício"⁽¹⁴⁾.

Pode-se deduzir dessas afirmações que o homem tende por sua natureza a entrar em sociedade, a se tornar um ser civil, mas que por outro lado, não é naturalmente um ser político. Não nascendo Homo politicus, deve, para ascender a essa condição, primeiro se tornar um homem livre na plena acepção da palavra, o que voltando a Sièyes pressupõe riqueza:

(13) Arendt. A condição humana, p. 78.

(14) Olivier Le Cour Grandmaison, *op. cit.*, p. 178.

"A legítima propriedade assegura a independência. Aquele que subsiste às expensas da propriedade dos outros é um escravo"(15).

O argumento que vincula propriamente a ação política completa-se com a noção de virtude, a capacidade de formar juízo e tomar decisões por conta própria, e que, segundo outro constituinte francês, Pétion le Jeune, era atributo exclusivo dos proprietários:

Parece que em toda a parte a falta de propriedade anuncia a perda da virtude. Preso entre a necessidade e o opressor, o homem pobre cai sob o pesado fardo da necessidade, a mais segura garantia da educação pública repousa (...) na propriedade"(16).

Aos poucos, a distinção entre cidadãos passivos e cidadãos ativos assume o peso do preconceito em relação aos homens que tiram seu sustento do trabalho de suas próprias mãos. A distância que os separa dos cidadãos ativos é praticamente intransponível e a degradação da necessidade os torna semi-humanos:

"Os infelizes, vergados pelo trabalho pesado, produtores de prazer para os outros, os quais apenas recebem o sustento para seus corpos necessitados e sofredores, nessa imensa multidão de implementos bípedes, sem liberdade ou moralidade, (...) os quais nada possuem além de suas mãos, com pequena capacidade de ganho, e uma alma sombria (...) é isso que chamais homens? Alguns chamam-nos civilizados! Existirá um dentre eles capaz de entrar na sociedade?"(17).

(15) Idem, p. 178.

(16) Idem, p. 179.

(17) Idem, p. 179.

Todas essas considerações a respeito das condições necessárias para ser cidadão pleno ganham relevo quando entramos em contato com a legislação sobre a mendicância elaborada durante anos revolucionários. A difusão dos textos de Locke, sobretudo do Segundo Tratado do governo, significou uma contribuição importante para os trabalhos dos constituintes franceses. Eles recorrem ainda em várias oportunidades a outro inglês, o juriconsulto Jeremy Bentham, defensor de uma sociedade constitucionalmente estabelecida, mas crítico mordaz da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, por sua imprecisão universalizante⁽¹⁸⁾. A distância qualitativa entre as duas categorias de cidadãos torna-se taxativa quando, em 1790, La Rochefoucauld-Liancourt adverte sobre a necessidade de leis que eliminem os riscos aos quais o corpo social se expõe devido à existência de uma classe de homens sem meios de subsistência:

"É do interesse público prevenir desordens e perigos resultantes da existência de um grande número de homens sem recursos, que blasfemam as leis das quais não usufruem benefícios e que, pelo excesso de sua miséria, podem ser manipulados a qualquer momento para servir a empreendimentos dos inimigos da ordem pública"⁽¹⁹⁾.

Esta preocupação completa o argumento que define a figura jurídica do cidadão, já que ao negar os direitos políticos para parte significativa da população, defende de antemão os poucos beneficiados do ataque daqueles que excluídos sabem do caráter de acordo das regras sociais. Assim, a propriedade define a qualidade de cidadão ativo e sua ausência determina, num primeiro momento, a incapacidade política e, logo em seguida, acrescenta a isso a imagem de inimigo potencial

(18) Jeremy Bentham. Sophismas anárquicos, Rio de Janeiro, 1823.

(19) Olivier Le Cour Grandmaison, op. cit., p. 182.

da sociedade. A servidão do homem pobre e de todas as mulheres é dupla: física e mental. Incapazes de prover seus meios de subsistência, incapazes de raciocínio e de opinião própria. Em suma, a condição de liberdade de que gozam é muito problemática.

2: A MORAL NA POLÍTICA

"Il faut ramener toutes les définitions à la conscience; l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus à l'échafaud".
Saint-Just

Um elo mantém as mulheres e os homens pobres atados a um destino comum; o mesmo círculo de ferro os aprisiona à esfera da vida privada, ocupados com as tarefas necessárias à reprodução da espécie. Seres dominados pelos atributos restritivos do campo da necessidade, neles prevalecem os instintos, a irracionalidade, os sentimentos. Seres incapazes de se sobreporem aos imperativos da natureza, a eles fica vedado o acesso ao domínio da palavra, da razão e da ação política, em uma palavra, ao campo das convenções que racionalizam a convivência entre os homens, tornando possível a própria sociedade civilizada. Sem dúvida, estamos frente a um raciocínio fechado, não fosse ele estar imerso numa estrutura de pensamento que retira sua legitimidade do ideal iluminista que abre uma brecha, pois prevê o progresso do espírito como condição de aperfeiçoamento da sociedade.

É essa brecha que me parece importante explorar na busca dos argumentos formadores do campo de noções do pensamento burguês triunfante e de sua concepção altamente restritiva de direitos políticos. Procurei evitar uma leitura anacrônica dos documentos visando evidências que provavelmente só adquirem sentido a partir de um ponto de vista atual. Com certeza, na Inglaterra das décadas finais do século XVIII e início do XIX, a maioria das mulheres e dos homens pobres tinha como horizonte de suas reivindicações a garantia dos direitos civis. Nesse contexto, a resposta dada por Mary Wollstonecraft à pergunta "Em que consiste o di-

reito de nascimento do inglês comum? Segurança de propriedade! Eis a definição da liberdade inglesa". Pode ser, como afirma Thompson, uma palavra de ordem de sua luta política, porém elidia parcela significativa do conteúdo da noção de liberdade. Como esse autor nos alerta, "a retórica da liberdade na Inglaterra dos anos 1790 significava muito mais": liberdade em relação ao domínio estrangeiro, em relação ao absolutismo, em relação às prisões arbitrárias e em relação ao pensamento, expressão e consciência, embora neste caso fosse limitada. A liberdade previa também o direito à imposição parlamentar já que, "embora o povo não tivesse direito ao voto, tinha o direito de desfilar, ovacionar nos comícios eleitorais". E mais, havia ainda a liberdade de locomoção, comércio e venda de sua força de trabalho. Na verdade, "nenhuma dessas liberdades era insignificante: tomadas em conjunto, elas encarnam e refletem um consenso moral do qual as autoridades por vezes partilhavam e sempre tiveram que levar em consideração" (20).

Do nosso ponto de vista contudo, ao indicar a concepção restritiva do significado da liberdade exposta por Wollstonecraft, Thompson também escamoteia, involuntariamente, a diferença entre a condição dos homens sem propriedade e a condição feminina, e mais, não considera as gradações diferenciadas entre mulheres proprietárias e as destituídas por completo. São grandes as distâncias que separam os homens ciosos de seu direito de ir e vir e de estabelecer contratos os mais variados e mulheres circunscritas às tarefas de procriação e ao trabalho. É bem verdade que não podemos desconhecer o "efeito liberador" do mercado de trabalho que obrigou homens e mulheres a circularem pelos bairros industriais, trazendo-os todos para o espaço das ruas. Essa visibilidade entretanto, escondia a incapacidade civil da mulher, obrigada à tutela mascu-

(20) A formação da classe operária inglesa, vol. 1, p. 85-86, Paz e Terra, 1987.

lina na administração do seu salário. Fica por conta desta condição de completa minoridade o vínculo que une mulheres de condições sociais tão diferentes. A elas era negado, inclusive, parcela significativa dos próprios direitos civis, reivindicados e reconhecidos, ao menos na letra da lei, para a totalidade dos homens. Nessas circunstâncias, a afirmação de Wollstonecraft assume a grandeza de um grito de guerra saído das profundas cavernas da minoridade política e civil.

Uma outra situação merece ser lembrada: o debate em torno do sufrágio universal masculino e/ou feminino desenrolava-se no meio intelectual radical dos salões literários do século XVIII⁽²¹⁾ e sociedades de correspondência formadas na Inglaterra nos inícios dos anos 1790, mais democráticas estas porque fruto da iniciativa de artesãos combativos⁽²²⁾. Os acontecimentos da França revolucionária abriram um campo de debate onde as posições políticas se polarizaram. Grupos de intelectuais dissidentes formados por professores, reformadores políticos, romancistas radicais, jornalistas e poetas, perfeitamente toleráveis na Inglaterra dos anos anteriores a 1789, discutiam a posição da mulher na sociedade. Eles estavam espalhados por várias das maiores cidades e compartilhavam os ideais comuns à elite da intelligentsia ilustrada. Wollstonecraft, tal como seu amigo Thomas Paine, sentia-se a vontade para ir à França avaliar criticamente o que lá acontecia, mas também enquanto pessoa do mundo civilizado, julgava-se autorizada a intervir no debate da Constituinte em Paris. Nada mais significativo dessa certeza do que o tom com que protesta junto ao ministro francês contra a recusa dos direitos políticos às "citoyennes" revolucionárias:

(21) Barbara Taylor. Eve and the New Jerusalem. socialism and feminism in the nineteenth century, Pantheon Books, 1983, p. 10 e Virginia Woolf, Las mujeres y la literatura, Editorial Lumen, 1981, p. 112-120.

(22) Thompson, op. cit., cap. 1.

"Considere (...) que, enquanto os homens lutam por sua liberdade e podem julgar por eles mesmos o que diz respeito a própria felicidade, é contraditório e injusto sujeitar as mulheres, mesmo com a firme crença de que se está agindo da melhor maneira possível para promover a felicidade delas. Quem fez do homem o único juiz, se a mulher partilha com ele a dívida da razão?"(23).

A intervenção direta nos debates da Constituinte francesa não se restringiu ao grupo mais radical e democrático, do qual Wollstonecraft e Paine faziam parte. São bastante conhecidas as Reflexões sobre os acontecimentos da França de Edmund Burke e os Sophismas Anarchicos de Jeremy Bentham, onde de pontos de vista diferentes são criticadas as posições dos revolucionários franceses. A certeza de participarem ativamente da comunidade de interesses do mundo civilizado, conferia-lhes a autoridade necessária para saírem em defesa dos pressupostos que deveriam assegurar as bases do relacionamento da grande associação de proprietários. Foi a áspera polarização das posições políticas na França e na Inglaterra a responsável pelo rompimento desse vínculo de solidariedade em torno da liberdade de consciência e expressão do pensamento. O compromisso de Wollstonecraft e Paine com o radicalismo democrático da Constituição de 1793 inspirada em Rousseau valeu-lhes o abandono de antigos amigos e companheiros de debate. Estes voltaram-lhe as costas quando o otimismo revolucionário dos "ideais igualitários, antes restritos às salas de aula e aos salões de polidos iconoclastas, revelaram sua periculosidade subversiva"(24).

A força da afirmação de Wollstonecraft - A liberdade é a segurança da propriedade - confirma-se na

(23) Barbara Taylor, op. cit., p. 3.

(24) Idem, p. 10.

advertência feita por Bentham em seu texto The Theory of Morals and Legislation, escrito já em 1802.

"Um único erro cometido ao se estender demais a igualdade pode arruinar a ordem social e dissolver os vínculos da sociedade(...). A igualdade pode requerer uma distribuição da propriedade incompatível com a segurança (...) A igualdade (não deve) perturbar uma distribuição já assentada e determinada"(25).

A tirania da riqueza mostrava-se tão pesada quanto ou ainda pior do que a tirania do status, como profetizara Wollstonecraft em 1796(26).

Foi curto pois o período de vigência das ilusões democráticas nos países mais civilizados da época. Na França, a Constituição igualitária de 1793 e a prática da democracia direta nos bairros parisienses e nas cidades menores rapidamente deram lugar à carta de 1795 que impôs novamente o voto censitário e excluiu da participação política boa parte da população. Na Inglaterra, os defensores dos direitos políticos do homem pobre e das mulheres se viram segregados a uma vertente minoritária do pensamento radical, duramente criticada até pelas editoras de uma revista feminina liberal, que em 1798 declararam:

"(...) os defensores da igualdade feminina, que são tão inimigos da felicidade e dos interesses do sexo (feminino) como os que pregam a doutrina da liberdade e da igualdade para os homens, não são considerados amigos políticos e sinceros (...)"(27).

(25) Idem, *ibidem*.

(26) Idem, p. 6.

(27) Idem, p. 11.

O pânico contra-revolucionário de grande parcela da aristocracia e burguesia inglesas confinou o pensamento democrático e, como sugere Barbara Taylor, lançou-as na busca de uma linguagem capaz de expressar essa ansiedade. O revivescimento do entusiasmo religioso foi a resposta encontrada para por a casa em ordem. Como antídoto à "doença moral" do jacobinismo, os grupos evangélicos propuseram uma revolução "nos costumes e na moral". O "modelo cristão" deveria forjar um novo homem, diferente do rico irresponsável e do pobre insubordinado; um homem voltado para o trabalho e para a vida piedosa, adepto das sociedades de temperança, um verdadeiro cruzado em sua crença renovada:

"O verdadeiro cristão nunca será um 'nivelador', nunca dará ouvidos à política francesa ou a 'filosofia francesa'"(28).

Ao elaborar a imagem do "modelo cristão", unia-se, colocando em posição de equivalência, os acontecimentos revolucionários da França e a antiga tradição do pensamento radical inglês dos niveladores do século XVII(29). Os ecos de uma época em que se havia pensado inverter a ordem do mundo colocando-o de ponta cabeça serviram de pretexto para justificar a oposição ao "povo das luzes", e ao mesmo tempo indicar o caminho da virtude piedosa. A intensificação do peso sentimental conferido à casa (o lar) como lugar da "religião doméstica", centrada na "influência moral" da esposa e da mãe, reforçou o viés moralizante da noção de virtude do modelo cristão. Esse viés sentimental marca ainda, uma nítida diferença em relação à virtude do pensamento ilustrado, fruto da razão e da capacidade de formar opinião própria.

A recordação das imagens de um desejado mundo onde os que serviam passavam a ser servidos e onde os que mandavam viam-se na condição de comandados, represen-

(28) Idem, p. 13.

(29) Cf. E.P. Thompson, op. cit., v. 1, cap. 5, p. 111.

tou estímulo suficiente para que desta vez, o Velho e o Novo Testamentos servissem de fonte de inspiração para reforçar uma ordem divina no mundo. Argumentava-se até com a suposta intimação do "Senhor" à Eva logo após o momento da queda - "Esposas, submetam-se aos seus maridos como se submetem a Deus..." (30). Sem dúvida o modelo cristão, com tudo o que continha de ansiedade recessiva, deixava pouco ou nenhum espaço para se entrever uma possível, ainda que distante, emancipação feminina da minoridade civil e política.

O viés recessivo do pensamento político incide também sobre os ideais democráticos do jacobinismo inglês - os ideais de direitos naturais e de igualdade universal - aproximando seus adeptos das idéias reformadoras dos projetos utópicos, e principalmente de Robert Owen. A tradição liberal inglesa, por sua vez, recua em suas posições políticas para proteger os ideais da burguesia empreendedora e ciosa de seus interesses. Os liberais voltam então a assumir uma opinião contrária ao voto universal masculino (e/ou feminino em alguns casos), argumentando, como o fez James Mill em 1824, que o interesse dos excluídos poderia ser efetivamente representado por pessoas mais capacitadas do que eles para o exercício da política (31). Aperta-se nessas circunstâncias, o círculo de ferro no qual o pensamento culto inglês aprisiona homens pobres e mulheres na condição de minoridade política.

Foram diferentes os caminhos percorridos pela moral para chegar à política na França. Lá coube ao pensamento mais radical ir buscar em Rousseau "uma repugnância inata perante o espetáculo do sofrimento alheio" (32). A repugnância inaugurava a compaixão como sentimento político e como contraponto da postura igualitária liberal de uma Olympe Gouges. "Eu ofereço um meio insuperável para elevar a alma das mulheres: fazê-las partilhar todas as atividades masculinas" ela

(30) Idem, p. 14.

(31) Barbara Taylor, op. cit., p. 16.

(32) Arendt, Sobre la revolución, p. 70.

diz na sua Déclaration des droits de la femme et de la Citoyenne. Assim, ela explicita sua aposta na igual condição de homens e mulheres para o exercício da cidadania civil e política, após reconhecer que a corrupção dos costumes no Antigo Regime havia atingido os dois sexos na mesma extensão. No pós-fácio de seu texto, ela lembra a rainha Maria Antonieta, a quem dedicara a Déclaration, das distorções do caráter feminino adquiridas no decurso de séculos de corrupção dos costumes, durante os quais as mulheres aprenderam a arte da contenção e da dissimulação, atuando nos bastidores do poder masculino. Numa passagem saborosa que merece ser transcrita, ela diz:

"O governo, sobretudo o francês, dependeu, durante séculos, da administração noturna das mulheres; o gabinete não tinha segredos para sua indiscrição; embaixada, ordens, presidência, pontificado, cardinalato, enfim tudo o que caracteriza a estupidez dos homens, profana e sagrada, foi submetido à cupidez e à ambição deste sexo antes desprezível e respeitado, e após a revolução, respeitável e desprezado."(33)

Os argumentos de Olympe de Gouges seguem o amplo caminho da regeneração da França aberto pelos princípios das Luzes, reunindo num saco comum a ser atirado fora homens, mulheres e costumes desacreditados pela razão. Em seu texto destaca-se o que alguns autores, Thompson entre eles, dizem ser o precedente aberto pela Revolução Francesa no campo da política: "uma nova constituição regida pela luz da razão e derivada de primeiros princípios, que lançava às sombras as formas velhas, inadequadas, proibitivas, da tradição, lei e estatuto"(34). O recurso usado por de Gouges ao dedicar sua Déclaration à rainha revela-se uma estratégia

(33) D. de Gouges, op. cit., p. 107.

(34) Thompson, op. cit., v. 1, p. 96.

eficiente para mostrar que, por cima das maiores diferenças de status e de riqueza, um destino comum as unia tanto na incapacidade jurídica, presente mesmo na proposta de um governo constitucional em 1791, aceita pelo rei, quanto nas sendas tortuosas da mulher para o exercício efetivo do poder.

Coube à política radical jacobina derrubar, no curto interregno de abril de 1793 à abril de 1794, o voto censitário e inaugurar a democracia direta nas comissões de quarteirão das grandes e pequenas cidades. O programa à sans-cullotes atinge um de seus maiores momentos com a fixação do preço máximo nacional para os produtos de primeira necessidade em setembro de 1793. Pareciam afastados os dias em que a participação dos "pobres" limitava-se às manifestações e festas revolucionárias, cuja função pedagógica visava trazê-los para os princípios do bom governo constitucional⁽³⁵⁾.

Entretanto, não podemos deixar de lembrar que com o deslocamento do voto censitário para a democracia direta tem-se outro ato inaugural: a reversão do sentido anterior da teoria política que deixa de ser uma questão de forma de governo e do conteúdo da carta constitucional, para se tornar uma questão técnica de busca da abundância. A felicidade do povo passa a ser uma preocupação política. Nas palavras de Arendt, "os Direitos do homem transformam-se em direitos dos Sans-Cullotes"⁽³⁶⁾. Desfazia-se o antigo sentido da palavra consentimento, com o qual os homens que iniciaram o movimento em prol de uma constituição haviam lutado contra a tirania e a opressão. Eles se consideravam legítimos representantes dos oprimidos, já que careciam de poder político e sentiam-se, eles mesmos, parte do povo. Para chegar a seu novo significado, o consentimento vive a experiência do pensamento radical jacobino que requer um esforço especial, externo à

(35) Serge Bianchi, La révolution culturelle de l'an II, Aubier, 1982, p. 120-127.

(36) Arendt, Sobre la Revolución, p. 68.

condição da pobreza, mas para ela voltado, um esforço de solidariedade que Robespierre chamou de virtude. Significativamente, estava no cerne dessa nova virtude a preocupação com o bem estar do povo e não mais com a res publica. Consentimento adquire o sentido da experiência comum expressa na vontade una, implicando no rebaixamento do indivíduo e dos seus interesses particulares à condição de inimigo nacional. Do ponto de vista político, todo homem deveria se rebelar contra si mesmo e seu particularismo (seus interesses individuais) para se converter em um verdadeiro cidadão do corpo nacional e formar a solidariedade geral de todos (37).

A palavra povo passa então a recobrir não só os antigos cidadãos ativos, mas também o "povo baixo", o homem pobre sem propriedade. A compaixão pelos infelizes, antigo sentimento de foro íntimo e da esfera privada do homem exterioriza-se, elevada por Rousseau e depois por seus adeptos jacobinos à condição de paixão política suprema e de virtude política superior. Seu corolário, como indica Arendt, "foram leis promulgadas em nome do povo da França e não em nome da República francesa" (38).

Inspirados em Rousseau, os jacobinos e certos grupos ilustrados de vários países europeus foram levados a designar a compaixão como o mais verdadeiro sentimento político. É assim, uma inovação da Grande Revolução a preocupação política e não só filantrópica para com os pobres, algo que o movimento constitucional inglês de 1688, a Revolução Gloriosa e a emancipação política das treze colônias da América do Norte desconheciam. A idéia de povo estivera no centro da guerra de independência americana, nada tendo a ver contudo com os trabalhadores escravos ou assalariados. Jefferson chegou mesmo, duas décadas depois, a se referir "a canalha das cidades européias" em cujas mãos toda porção de liberdade "corrompia-se imediatamente e que se

(37) *Idem*, p. 81-89.

(38) *Idem*, p. 89.

dedicava a demolir e a destruir tudo, o público e o privado"(39).

Liberdade, para os fundadores da nação americana, tinha um sentido político e não social. Dela não fazia parte o pressuposto mal-estar que sente o pobre por viver uma vida sem sentido. Almejavam a conquista da liberdade pública enquanto salvaguarda das liberdades civis. Em suma, a constituição americana deveria oferecer ao cidadão proprietário garantias suficientes contra os excessos do governo, com base ainda no pressuposto inglês de que a representação política coincide com o imposto pago(40).

Esta rápida menção ao movimento de independência americana deixa bastante explícito que foi de outra natureza a questão levantada pelo pensamento jacobino francês e que não foi necessário esperar pelo romantismo do século XIX para que se formulasse um pensamento crítico à razão. Em plena cena da Revolução Francesa a política viu-se forçada a absorver em seu campo conceitual um sentimento, a compaixão, traduzido na idéia de solidariedade.

A virtude, equiparada ao desinteresse pelos assuntos pessoais, passava a exigir dos membros do corpo político da nação uma constante rebelião contra si mesmo. E se essa virtude desinteressada orientava-se pela vontade una, vontade essa que por sua vez unia todos em direção à compaixão pelos pobres (les malheureux de la terre), a questão social passava a ser necessariamente a base sobre a qual se instituiria a nova sociedade francesa. Esse argumento apodera-se da noção de solidariedade para reequacionar o eterno jogo da razão com as paixões de forma a denunciar a razão por ser um obstáculo à compaixão, o nascedouro do egoísmo do homem, aquilo que o impede de, por sua bondade natural, identificar-se com os infelizes que padecem.

(39) Idem, p. 76.

(40) Idem, p. 76 e 151 e seguintes.

Encontra-se portanto, no cerne dos anos revolucionários a rebelião contra a razão: o raciocínio ilustrado, promovido à religião com seu templo da Razão, dobra-se perante a compaixão, a alma cindida de Rousseau. Encontra-se também a afirmação de uma nova dignidade humana, contraposta à dignidade dos títulos, e assim, a delimitação do bem e do mal não se socorreram na França de uma religião institucionalizada como na Inglaterra. A moral adentra o pensamento político através da posição mais radical do espectro revolucionário.

Neste ponto é preciso estabelecer um contraste muito nítido entre o argumento jacobino da *sans-culotterie* francesa e o do radicalismo inglês. A noção democrática de igualdade não esteve na Inglaterra recoberta pela compaixão. Quando Wollstonecraft coloca a igualdade no centro da organização social e política tem em mente o direito natural de cada indivíduo à autodeterminação política e social. Sua luta e a de seu compatriota Thomas Paine, tal como a dos primeiros revolucionários na França, visava derrubar os males advindos do governo autocrático, os privilégios da hereditariedade e a riqueza não merecida. Destacam-se contudo dos constituintes franceses de 1789, por reconhecerem a igualdade natural de todos, rejeitando a imagem de um ser degradado pelas necessidades vitais para o pobre e para a mulher a imagem do ser edênico preso a uma eterna minoridade.

Na trilha de seus antecessores Locke e Smith e do contemporâneo Bentham, Wollstonecraft argumentava com uma concepção do mundo movido pelas leis da mecânica, onde previa-se eliminar da sociedade toda coerção para que a "conhecida lei da gravidade prevalecesse e os sexos caíssem cada um em seu devido lugar". Essa natural disposição dos indivíduos na sociedade, antevista por Wollstonecraft, distancia-se do pensamento setecentista de Locke por incorporar todos (proprietários e não-proprietários, homens e mulheres) atribuindo à igualdade a condição de elemento fundante de uma nova moral reguladora das relações humanas. Nessa sequência de reajustes mecânicos surge "a virtude que só flores-

ce entre iguais..."(41) e não como qualidade prévia e necessária à instituição de uma sociedade que contraditoriamente recolhesse os pobres, fazendo deles cidadãos plenos no momento mesmo em que eliminava na esfera pública o debate e o confronto das opiniões.

Assim, em busca do campo conceitual em que se debate o direito da mulher à cidadania chegamos a conclusão paradoxal de que uma mesma reivindicação pode vir justificada por pressupostos muito diversos, embora com frequência expressos pelas mesmas palavras. E mais, que a moral, enquanto código de conduta pessoal, expressou nas últimas décadas do século XVIII, tanto o otimismo libertário inglês que via na "inferioridade atual" de seres à margem da polis o resultado da má disposição da ordem social, como recobriu também o pessimismo culpado da posição jacobina que facultou a Robespierre sentir-se predestinado por Deus para, por compaixão e movido pela solidariedade, emancipar o povo, não enquanto conjunto de cidadãos, mas sim enquanto homens e infelizes(42).

A sutil e imensa diferença entre cidadão e homem não pode ser anulada, pois a reivindicação de direitos, própria do cidadão, coloca o debate na esfera dos assuntos públicos, contrapondo-se pois à compaixão em relação ao povo infeliz que se confunde com o sentimento de piedade por uma pessoa e "transpõe os conflitos da alma, a alma cindida de Rousseau, para a política" eliminando ao mesmo tempo o debate e a individualidade constitutiva da esfera pública(43). A ação política passa a se constituir uma determinação - um alvo único - das necessidades do homem e não dos interesses dos cidadãos. O homem passa a predominar sobre o cidadão e as máximas políticas se desfazem em fumaça como diz Arendt citando Crèvecoeur(44).

(41) Taylor, p. 2 e 3.

(42) Arendt, Sobre la revolución, p. 97 e seguintes.

(43) Idem, p. 103-106.

(44) Idem, p. 149-150.

3. A INTRINCADA TRAMA DA CONDIÇÃO FEMININA

"Mariages, sociétés, institutions, haine à vous!"

George Sand

"Il est douloureux de le dire, dans la civilisation actuelle, il y a une esclave."

Victor Hugo (1872)

"Je crois que c'est élever très haut la femme que de l'appeler compagne de l'homme."

Pierre-Joseph Proudhon

Estas afirmações tão diversas de pessoas letradas do século XIX, podem não expressar toda a gama de opiniões sobre a mulher; indicam, por outro lado, a tensão que recobre um assunto polêmico e uma questão política difícil. Objetos do desprezo, da chacota, da admiração ou do devotamento, é quase sempre um senti-mento a forma escolhida, em particular pelos homens, para dela falarem. As observações sobre sua posição na sociedade, sobre seu comportamento na vida privada e social e sobre suas reivindicações estão invariavelmente impregnadas de um tom moralista.

As imagens da escrava a ser emancipada ou a da tutelada do homem, "uma pupila, cuja vida é uma emancipação perpétua que termina com a morte", remetem para a condição de alguém à margem da esfera pública e assim, estranha aos assuntos políticos. Mesmo quando nesse mundo das letras um autor reconhece seu "pendor (sic) para a política", o faz de forma a mostrar o estado degradado da política rebaixada à condição feminina. Em 1881, Guy de Maupassant escreve: "Digam o que quizerem, a política convem às mil maravilhas ao espírito flexível das mulheres. (...) Suas faculdades essencialmente subjetivas adaptam-se mal às artes ditas liberais (...) mas a política, ciência de segunda ordem, onde a intuição instintiva, a natural falta de escrúpulos, a sedução, a habilidade, as "finesses" e as sutilezas triunfam sem cessar sobre os raciocínios

sãos, se presta infinitamente bem ao desenvolvimento completo de todas as qualidades inatas da mulher"(45).

No meio desses múltiplos preconceitos, surge a noção de pária, que serviu estratégica e contraditoriamente para compreender e questionar a condição feminina no século passado. A carga de piedade e de repulsa que de imediato vem à lembrança quando se pensa na tribo dos intocáveis na Índia - seres que o contato mais leve corrompe e conspurca os que deles se aproximam; para sempre destinados a servir e a permanecer sem vontade própria e à margem da sociedade - muito colaborou para que se formasse uma imagem e uma identidade femininas(46).

Vale lembrar que a condição da mulher é em muito semelhante à do empregado doméstico, uma figura ambígua entre as categorias sociais e também como ela excluído dos direitos políticos pelas constituições francesas de 1791 e 1795. Embora muitos deles pudessem preencher os requisitos de residência e de pagamento dos impostos previstos para o cidadão ativo, a eles negou-se essa prerrogativa com base nas características de sua categoria de trabalho: a submissão, o respeito e sobretudo a fidelidade sem limites ao patrão(47). As imagens do servo e do escravo atravessam a imagem do servidor doméstico, alguém sem face e perdido no anonimato do séquito do chefe da casa. Eles não são homens livres como mostra Barrère:

"A posição dos servidores assalariados inclui clara e precisamente a classe de pessoas que deve ser excluída da representação política por que empregados (...) não tem vontade livre e independente, que é essencial para o exercício dos direitos de cidadania"(48).

(45) Gil Blass, 1881 in La femme au 19^e siècle, (org. Nicole Priollaud) Liana Levi, 1983, p. 71.

(46) Varikas, op. cit.

(47) Grandmaison, op. cit., p. 185.

(48) Idem, ibidem.

Esta definição categórica proferida durante as sessões da convenção francesa de 1789, evidencia a persistência de um preconceito firmemente arraigado nas representações hierárquicas do antigo Regime. Pessoas sem posses, sem lugar próprio, alimento ou roupa eram consideradas as projeções vivas da vontade daqueles a quem serviam. A metáfora do pária, reelaborada pelo imaginário europeu no século XVIII, poderia também servir para recobrir esses homens denominados lacaios, uma categoria radicalmente desqualificada pelos outros trabalhadores e desprezada por todos os estratos sociais. A carga pejorativa da palavra lacaios viu-se acrescida na sociedade burguesa da imagem de alguém cujo trabalho não produz bens, mas serve tão somente para o alívio e a vaidade dos ricos. A ignomínia que sobre ele recai foi exemplarmente explicitada por Tocqueville:

"Recorre-se muito à palavra lacaios quando todas as outras falham na representação da baixexa humana. Sob a antiga monarquia, se alguém desejasse descrever um ser vil e degradado, diria que ele tinha alma de lacaios. Só isso bastava. Dizia tudo"⁽⁴⁹⁾.

O peso dessa imagem negativa aparece de novo quando, nos debates que levaram à Constituição de 1793, os proponentes do voto universal masculino argumentaram em defesa da igualdade de direitos que todos deveriam usufruir, independentemente do trabalho, arte ou serviço a que estivessem vinculados⁽⁵⁰⁾.

Nos argumentos pró e contra sobressai com nitidez a presença de antigos preconceitos em relação a determinadas atividades humanas. O eco do trabalho manual interdito para o homem bem nascido, as longas listas de profissões aceitáveis ou não para a igreja católica, o estigma carregado por servos e escravos destina-

(49) *Idem*, p. 186.

(50) *Idem*, p. 187.

dos a arcar com o ônus da vida biológica de seus senhores são plenamente audíveis nas justificativas "racionais" que excluem a maioria da população dos países civilizados dos direitos políticos século XIX à fora.

Fortes resquícios de preconceitos, talvez até atávicos, recobrem as atividades relacionadas à reprodução da espécie; são consideradas necessárias, porém degradantes para os que as executam. Contudo, o argumento racionalmente estruturado pelos "espíritos esclarecidos" constrói sua própria armadilha. O estigma que recai sobre os trabalhadores é moral e não religioso, suas origens são reportadas ao campo das regras instituintes da sociedade. Nesse sentido, a imagem assustadora do estado de natureza, da guerra de todos contra todos, anterior à formação da sociedade, colocava no final do século XVIII e no século XIX uma questão paradoxal: o preço exigido para manter a grande maioria da população na condição de cidadãos de segunda ordem poderia bem ser a volta ao estado primitivo. Nada nessa sociedade secular justificava a existência pela eternidade de uma categoria de párias, de seres a meio caminho entre o homem natural e o homem civilizado. A imagem de imaturidade, ou seja do lado instintivo prevalecendo sobre o domínio das paixões pela razão, e a de minoridade, que supõe um momento de incompleta formação na vida de qualquer pessoa, fazem parte da concepção do processo de aperfeiçoamento que nega a representação estática da ordem social.

O preconceito revela-se como constrangimento imposto socialmente, sujeito portanto a ser modificado pela pressão dos que se sentem lesados. É mais, fica por conta dessa imposição exterior aos que a sofrem, a inferioridade adquirida. A força da representação da sociedade como resultado da vontade de homens que escolheram abandonar o estado de guerra pelo estado das leis resiste mesmo ao pensamento recessivo que inaugura o século XIX. Nem a autoridade dos preceitos bíblicos e a carga moral da virtude piedosa, nem a virtude cívica da tradição e do sangue foram suficientes para impedir os movimentos organizados dos trabalhadores e a luta feminista de repúdio ao arcabouço legal restritivo.

Se não há dúvidas em relação aos trabalhadores ingleses terem se lançado na batalha pela reforma parlamentar e pelo direito ao voto quando constataram que nos momentos de confronto o Estado ficava do lado dos patrões⁽⁵¹⁾, o mesmo pode ser dito da batalha das mulheres por sua emancipação. Vendo nas leis as armas do poder patronal ou masculino, conforme o caso, o acesso a elas passou a ser o objetivo das aspirações cartistas, do operariado francês pós 1848 e das feministas. Esse viés objetivo convive, porém, com argumentos saturados do tom moralista que infiltra-se definitivamente na retórica política no século XIX.

Nos textos feministas - de autoria de homens e mulheres -, a importância das leis escritas cruza-se com o reconhecimento do poder dos costumes arraigados e resistentes ao apelo da razão. Aceitam-se as regras de luta do mundo burguês demonstrando-se porém a necessidade de serem alterados dois contratos básicos, o do casamento, na esfera da sociedade civil, e o da cidadania, no campo da política. Antecedendo, na maioria das vezes, a própria alteração dos contratos, surge a intenção iluminista de criar as condições prévias para transformar a sociedade através da reforma na educação, sobretudo desse semi-bárbaro, o trabalhador, e dessa eterna menor, a mulher.

Foi na avaliação crítica da moralidade e racionalidade femininas e da posição subordinada da mulher na sociedade que se fez presente a retórica moralista que a acusa de duplicidade. O ideal de transparência, de nítida inspiração em Rousseau, no qual o ser privado e o ser público se sobrepõem sem nenhuma separação, preside a intenção de trazer a mulher para a visibilidade social e, depois, política. Com esse ideal, o argumento da imaturidade da mulher (e do trabalhador) revela-se uma faca de dois gumes: justifica pela avaliação do comportamento da mulher sua exclusão de certos direitos civis e de todos os direitos políticos; em contra-

(51) J. R. Dinwiddy, From Ludism to the first Reform Bill. Basil Blackwell, 1986, p. 27.

partida não pode impedir que também o exame da vida particular dos homens preceda seu acesso aos cargos públicos. Elimina-se dessa maneira, a máscara de civilidade, tão importante para a sociedade de corte monarquista e para a atividade política nos dois séculos anteriores⁽⁵²⁾ e necessária para impedir a justaposição do homem público ao homem privado. Com esse procedimento, suprime-se aquilo que, segundo Arendt, assegurava a existência de um mundo comum que ligaria e separaria ao mesmo tempo os homens em sociedade. Em suas palavras:

"Em todo o lugar em que se permitiu que a sociedade invadisse, cobrisse e, em certo momento, absorvesse a esfera pública, a primeira impôs seus próprios mores e normas morais à segunda"⁽⁵³⁾.

A paixão pelo desmascaramento da sociedade, inaugurada pela luta do jacobinismo francês contra a hipocrisia, e a favor da compaixão pelo sofrimento dos oprimidos, o outro lado da paixão pela transparência, fizeram com que o homem passasse a predominar sobre o cidadão.

Embora pareça paradoxal, entende-se por que os argumentos a favor e contra a mulher imiscuida nos assuntos políticos encontram suas razões mais recorrentes, não numa futura ação política ineficiente, mas na investigação minuciosa da sua vida privada. Isso faz com que o campo de luta do feminismo "respeitável" de inspiração liberal apresente forte marca moralista, transposta do "modelo cristão" do revivescimento religioso inglês e da paixão pela transparência somada à compaixão, ambas muito importantes no jacobinismo revolucionário.

(52) Jean-Jacques Courtine e Claudine Haroche. Histoire du visage. XVI^e siècle, Rivages, 1988.

(53) Arendt. Sobre la Revolución, p. 107 e segs.

Pode-se afirmar pois, que a luta pelos direitos civis e políticos da mulher trilhou os caminhos de uma cruzada pela justiça social, o que significa dizer que, de forma às vezes mais e às vezes menos radical, essa luta englobou o direito à liberdade para o escravo e os direitos políticos para o trabalhador, visando eliminar da sociedade qualquer casta de párias. Com isso não pretendemos escamotear as diversas posições evidentes no debate. Sem também pretender uma exposição exaustiva dessas posições, escolhemos textos de Harriet Taylor Mill e de George Sand, duas autoras de importância reconhecida no mundo intelectual e no debate político do século XIX, textos esses que nos permitem levantar os principais pontos da questão e certas diferenças significativas.

Acreditamos que as reivindicações listadas na Convenção de Mulheres, no estado de Ohio em 1850, e nas reuniões pelos Direitos da Mulher, realizadas no mesmo ano em Massachussets, transcritas por Harriet Taylor em seu ensaio de 1851, resumem os pontos mais importantes do argumento feminista de inspiração liberal. A igualdade perante à lei e o direito à palavra para todos os que a lei se submetem, acrescidas do direito à participação política direta para todos os que contribuem com impostos para o sustento do governo (...) sem distinção de sexo ou de cor. O direito à instrução para a mulher e ao esclarecimento da consciência pela responsabilidade assumida. O direito à um emprego útil e honrado, que na justa medida de suas capacidades individuais abrisse-lhes as portas dos mais variados postos civis e profissionais. E por último, mas não menos importante, o direito para a mulher casada de dispor, em igualdade de condições com seu marido, das propriedades comuns⁽⁵⁴⁾.

O trinômio - instrução, direitos civis, direitos políticos - sintetiza este conjunto de reivindicações que persistiram no século XIX e adentraram o século XX

(54) Harriet Taylor Mill. "Primeros ensayos sobre el matrimonio y el divorcio", in Jo Stuart Mill e H. Taylor Mill. La Igualdad de los sexos, Guadarama, 1973, p. 34 e segs.

como bandeira de luta pela emancipação feminina. Não é pois nas reivindicações que se encontram as diferenças, mas sim na forma e no conteúdo dos argumentos. Enquanto Harriet Taylor Mill e John Stuart Mill, na trilha da tradição radical inglesa vão à raiz do problema, vendo nas leis baseadas em antigos preconceitos a origem da condição atual da mulher, George Sand e, entre outros, Victor Hugo, colocam o debate no campo das constatações, aceitando a evidência da atual incapacidade feminina para a política. A diferença no equacionamento do problema leva significativamente implícito um diferente encaminhamento programático.

é bem verdade que no curto Ensaio sobre o casamento e o Divórcio, Harriet toma como ponto de partida uma afirmação semelhante à de George Sand: a constatação de que "no atual estado mental da mulher (...) seria contraproducente suprimir de imediato todas as barreiras" (55). Vista por este prisma, sua posição se aproxima da questão colocada por George Sand em sua fala aos membros da comissão central da esquerda em abril de 1848 na França: "Devem as mulheres participar da vida política? Sim, um dia, concordo com vocês, mas será que este dia está próximo? Não, eu não creio, e para que a condição da mulher seja assim transformada, é necessário que a sociedade seja radicalmente transformada" (56). Mas, enquanto Sand, dirigindo-se a ativistas de esquerda lhes atribui como uma das primeiras questões a serem tratadas pela república socialista, a dos direitos civis da mulher, Harriet deposita nas próprias mãos femininas a possibilidade de pela educação terem conhecimento do significado do contrato civil do casamento, antes de a ele se submeterem. Ou seja, a ciência das cláusulas de um contrato e da extensão de sua responsabilidade é condição sine qua non para que se efetive uma associação voluntária, entre elas, o casamento. Fica também por conta de sua aposta

(55) Idem, p. 34.

(56) George Sand. "Au membres du comité central" in La Femme au 19^e siècle, op. cit., p. 183.

na livre concorrência, a proposta que faz logo a seguir: ao reconhecer estarem "as mentes femininas degeneradas pelo costume e pela submissão", aponta porém como solução a imediata concessão à mulher da igualdade total de direitos e de privilégios civis e políticos e a recisão de todas as leis relativas ao casamento. Ficaria por conta da capacidade individual e do amor regular as oportunidades de trabalho e a associação matrimonial. Sonho utópico? Talvez...

Contudo, as diferenças entre os argumentos dessas duas feministas vai mais longe. Harriet, no início de seu artigo sobre A emancipação da mulher, saúda, como já apontamos, o documento das feministas americanas. Considera-o, sobretudo, uma justa advertência para a democracia masculina da América, mas reconhece que a lição também é válida para os radicais e os cartistas das Ilhas Britânicas e para os democratas do continente europeu. Concorde ainda com elas denunciando a injustiça da existência de duas castas, uma nascida para governar e outra para ser governada e, ato contínuo, demonstra que essa situação impede "todo aperfeiçoamento vital no caráter e na condição social da espécie humana". A perversão e a desmoralização recaem igualmente sobre oprimidos e favorecidos⁽⁵⁷⁾.

A emancipação da mulher tem o teor de uma proposta programática que, ao mesmo tempo reivindica os direitos da mulher à cidadania plena e destrói as objeções de seus opositores, esvaziando-as de qualquer conteúdo aceitável para a razão. Harriet lança todas as objeções para o campo dos preconceitos arraigados nos costumes, avessos a tudo o que é novo e aprisionados a um raciocínio circular. "O culto do costume é uma idolatria da regressão", ela diz ao iniciar uma longa exposição sobre a resistência às coisas novas e sobre o perigo de se inferir de antemão e arbitrariamente a implausibilidade das liberdades. Seu argumento vai de uma afirmação lógica para sua demonstração histórica.

(57) Harriet Taylor Mill, "La emancipación de la mujer", in op. cit., p. 47-48.

Assim, ao criticar os preconceitos justificados pelo hábito, diz ser a força física a única explicação para o costume de manter a mulher em sujeição. E ilustra sua resposta com uma série de situações históricas anteriores ao momento em que a lei da espada cederia lugar à lei escrita. A contraposição entre um tempo anterior e os tempos modernos e civilizados reaparece outras vezes no claro intuito de denunciar um paradoxo: o orgulho de homens que se consideravam signatários de um contrato social, cujos fundamentos enraizavam-se na crença na liberdade e no aperfeiçoamento do espírito, coexistindo com a situação feminina agri-lhoada a circunstâncias já deixadas para trás, e que só convinham no estado de natureza ou de guerra de todos contra todos.

Sobre este paradoxo, Harriet elabora a representação das distorções criadas pelo relacionamento entre homem e mulher, sobretudo no casamento. Ao tomar a opinião comum relativa à influência dissolvente das mulheres sobre os homens, justificada a partir das pressupostas qualidades inatas do gênero feminino, ela evidencia que a suposta qualidade inata nada mais é do que o resultado de uma educação deformante, aplicada à mulher desde a mais tenra infância, educação essa justificada pelo... costume.

Passo a passo, ela desmonta as objeções do senso comum, preconceitos recobertos pela retórica moralista e racionalizadora que procurava esconder a fragilidade de suas razões. Harriet chega ao âmago da questão ao desfazer a imagem socialmente aceita do desajuste entre a política e a mulher. Mostra ser ela composta por uma série de pressuposições não demonstradas: a incompatibilidade da vida ativa com a maternidade e os cuidados domésticos; o efeito endurecedor do caráter incompatível com o papel apaziguador da mulher no lar; o aumento da já excessiva pressão da concorrência sobre todos os trabalhos lucrativos. Todas essas objeções estavam no campo da mera especulação, sem demonstração que as comprovassem.

Seus argumentos convergem para um objetivo claro e direto: "aqueles que pensam justificar as restrições do campo de ação da mulher, limitando-se a dizer que

elas buscam o feminino e que a esfera de ação adequada para as mulheres não é a política, nem a publicidade; mas sim a vida privada e familiar", estão simplesmente justificando, a partir de velhos preconceitos, seus próprios interesses pessoais. Seu texto é destituído de recursos piegas: dirige-se diretamente às mulheres e seu respeito pela privacidade a impede de prescrutar a intimidade feminina no intuito de denunciar o comportamento da mulher. O otimismo liberal de Harriet e de Stuart Mill, alguns anos depois, os conduz diretamente à raiz do problema: as leis baseadas em preconceitos e no desprezo aos argumentos da razão eram responsáveis pela atual condição da mulher. Daí a luta proposta apontar direta e imediatamente para o campo de ação política. Stuart Mill reconhece mesmo a dificuldade da tarefa de desmontar paradoxos, já que "um dos preconceitos característicos da reação do século XIX contra o século XVIII consiste em atribuir aos elementos irracionais da natureza humana, a infalibilidade que o século anterior atribuiu aos elementos racionais"(58).

Nisso, eles distanciam-se de outros autores que, como George Sand e Victor Hugo, colocaram a discussão no campo das evidências. O reconhecimento de homens e mulheres deformados pelas leis e pelos costumes, implica para eles em alterar de forma gradual, primeiro os costumes e só em momentos posteriores entrar no campo dos direitos civis e políticos. Do ponto de vista deles, uma revolução nos costumes deveria preparar, especialmente a mulher, para a cidadania civil e a luta política. Dessa maneira, a escolha do campo de debate define também as armas. Ao escolher a estratégia da transformação dos costumes (moeurs) os argumentos tornam-se piegas e com forte apelo ao sentimentalismo. Escutemos Hugo em 1872, dirigindo-se ao redator chefe do Avenir des Femmes:

(58) John Stuart Mill, "La discriminación de la mujer", in op. cit. p. 84.

"Apportons dans l'étude de ce problème plus même que la justice; apportons-y la vénération; apportons-y la compassion. Quoi il y a un être, un être sacré, qui nous a formés de sa chair, vivifiés de son sang, nourris de son lait, remplis de son coeur, illuminés de son âme, et cet être souffre, et cet être saigne, pleure, languit, tremble. Ah! dévouons-nous, servons-le, défendons-le, secourons-le, protégeons-le! Baisons les pieds de notre mère!"(59).

Se a crítica aos costumes vem de uma mulher, como Sand, ela pode ser mais severa, e a criatura etérea do texto de Hugo se transforma na mulher de moral dúbia e flexível, duplamente subordinada aos homens - ao marido e ao amante -, aquela que faz da intriga a política de alcova, um ser da obscuridade com a moral de um escravo. Sem dúvida, o argumento de Sand persuade mais pelas imagens apresentadas do que pela argumentação racional, que de fato tem. Quando reivindica a primazia da igualdade civil, a igualdade no casamento e na família, é porque vê a possibilidade imediata de resgatar a mulher da exploração e da tirania do marido. A igualdade civil é para ela o recurso mais eficaz no sentido de levar a mulher a se desfazer dos vícios que a ela se colavam como uma segunda natureza. Significava recuperar o significado do casamento como pacto entre iguais, conscientes do compromisso assumido. A estrutura de seu argumento em nada difere nesse ponto do de Harriet; a diferença fica por conta do recurso ao sentimentalismo: "(...) o direito de reduzi-la às privações da miséria enquanto gasta com mulheres a renda e o capital que lhes pertence (...) o direito de desonrá-la por suspeitas injustas ou de puni-la por faltas reais. Estes são direitos selvagens, atrozes, anti-humanos, e as únicas causas, ouse afirmar, das infidelidades, das querelas, dos escândalos e dos crimes

(59) In La femme au 19è siècle, p. 16.

que conspurcam frequentemente o santuário da família e que o conspurcarão ainda, oh! pobres seres humanos (...)" . Fica por conta também das imagens usadas para convencer: "Nada mais orgulhoso do que o escravo, nada mais vão do que o 'valet', nada mais insolente do que a mulher que governa fingindo obedecer". Ou ainda, a imagem construída em detalhes, da mulher adúltera surpreendida em sua falta. O castigo - a degradação pública, a desonra perante seus filhos, o impossível caminho de volta ao bem, o ódio ao marido, autor de seus sofrimentos - e o castigo maior - a lei que permite ao homem retomar sua mulher desonrada, retirando-a da prisão para fazê-la "saborear gota a gota o martírio de sua degradação e fazê-lo na presença constante dos filhos"(60).

Encaminhando seus argumentos na direção das distorções e deformações do espírito e do comportamento feminino, Sand propõe uma estratégia diferente das sugeridas por Harriet Taylor Mill. Ao invés da imediata eliminação das leis constrangedoras, ela define um programa em duas etapas: uma primeira, no campo dos costumes e da civilidade; uma segunda, no campo da política. Na fase inicial, as mulheres deveriam lançar mão de todos os recursos disponíveis para demonstrar a injustiça das leis e dos preconceitos sociais. Deveriam adquirir o que poderíamos chamar de visibilidade civil, uma participação consequente nos assuntos sociais que completasse a civilidade necessária à reivindicação posterior do direito de igualdade para os sexos. Deveriam aprender a viver em sociedade e a se comportar como donas de sua própria opinião: "dado que vocês têm talento, que sabem escrever, que editam jornais, que como se diz, têm um certo talento para a palavra, publiquem suas opiniões e discutam-nas com seus amigos em reuniões não oficiais, nem políticas, em reuniões onde serão escutadas sem prevenções"(61).

(60) Idem, p. 185-187

(61) Idem, p. 189

Esta estratégia tem um objetivo nitido retirar a mulher do campo das vaidades pueris e da moral do escravo, trazê-la da esfera da obscura domesticidade para o espaço visível dos temas sociais sérios. fazê-las dignas do respeito dos homens, ganhando assim, sua solidariedade para a causa feminina Evitar o confronto, em suma Sem dúvida uma estratégia bem feminina

São os princípios dessa estratégia mais suave os que prevalecem no programa de luta do feminismo respeitável Barbara Taylor ao enumerar uma série de realizações importantes do feminismo inglês dos anos subsequentes a 1850, relata o aparecimento do primeiro periódico feminista, escrito e editado por mulheres Durante anos, ela diz, The English Women's Journal e seu corpo editorial, localizado na Langham Place em Londres, tornou-se o foco de um núcleo crescente de militantes feministas, incluindo as pioneiras da campanha a favor da educação superior da mulher, do acesso às profissões, dos direitos à propriedade para as mulheres casadas e - eventualmente - ao voto"(62)

Esse recuo em relação às posições radicais de Mary Wollstonecraft e Harriet Taylor Mill, em nada rebaixava o caráter militante de oposição aos privilégios masculinos. Contudo, as mulheres bem nascidas do Women's Journal, filhas, irmãs ou esposas de líderes radicais e Tories progressistas, mantinham no dia-a-dia um comportamento bastante respeitável e decoroso e suas táticas passavam antes pelas xícaras de chá e pelas conversas, do que pela tribuna política ou manifestações de massa nas ruas. Barbara Taylor relata o caso de Emile Venturi, formada na tradição owenita de liberdade sexual, civil e política, uma mulher que nos anos 1860 e 1870 se envolveu em campanhas feministas. Sua luta a favor do voto feminino e da eliminação das leis que, sob o rótulo de previnirem as doenças contagiosas, recaíam principalmente sobre as prostitutas, aliada a condição de mulher divorciada, valeu-lhe a reputação de "ovelha negra do rebanho feminista"(63)

(62) Barbara Taylor, op. cit., p. 279.

(63) Idem, p. 280 e 281.

Quarenta anos separam os números iniciais do The English Women's Journal e os de A Mensageira, a primeira revista feminista escrita e editada por mulheres em São Paulo. Surgindo em meio ao entusiasmo da primeira década do regime republicano, essa revista se propunha a fundar a república das letras entre as mulheres brasileiras, em íntima conexão com mulheres adeptas ou simpáticas às lutas femininas no mundo inteiro. São escritoras e poetisas de vários estados do país que buscavam formar uma opinião feminina acerca da condição da mulher nessa virada do século. Essas mulheres de letras e seus colaboradores homens aderem, tal como boa parte de suas companheiras de luta nos países civilizados, ao feminismo "respeitável", voltado para a sociabilidade e para a formação cívica daquelas que até então haviam vivido recolhidas em suas casas. Em seus textos é nítida a concordância com a idéia de progresso que, no Brasil, comandou a propaganda republicana a partir dos anos 1870 e com o ideal iluminista de formação e cultivo do espírito. Nela sobressai a imagem da mulher modelo, esposa - companheira e interlocutora do marido - e mãe - segura educadora de seus filhos. A frase de Júlia Lopes de Almeida, parte de um artigo que compõe o primeiro número da revista, expõe a linha editorial que predomina entre os articulistas durante os dois anos de publicação de A Mensageira:

"Uma mãe instruída, disciplinada, bem conhecedora dos seus deveres, marcará, funda, indestrutivelmente, no espírito de seu filho, o sentimento da ordem, do estudo e do trabalho, de que tanto carecemos. Parece-me que são esses os elementos de progresso e de paz para as nações"-(64)

(64) A Mensageira, edição fac-similar, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2 vols, 1987, p 3

Júlia deixa claro ser a instrução das mulheres um "assunto melindroso" dado os pais descuidarem na maioria das vezes da formação intelectual de suas filhas. A explícita menção ao velho preconceito de que poucas luzes são necessárias para seres destinados a reprodução da espécie e aos afazeres domésticos, serve de pretexto para que ela conte uma estória exemplar, na qual demonstra a necessidade das pessoas estarem preparadas para assumir tarefas úteis para a sociedade. O papel da mulher para a boa formação da família e a importância do preparo profissional para assegurar sua sobrevivência constituem o cerne do argumento no qual, o desenvolvimento do país se torna impossível sem a colaboração da mulher emancipada. Nem sempre fica muito explícito o conteúdo da palavra emancipada. Às vezes, o contorno doméstico sobressai na figura da companheira à altura do marido, da administradora da casa e da responsável pelo lar estruturado como abrigo afetivo e tranquilo. A nítida divisão entre a vida profissional, sujeita à exibição pública da capacidade e à concorrência, onde só conta o desempenho e os objetivos alcançados, e a vida privada como seu avesso, o lugar onde o homem pode dar vazão aos seus afetos e demonstrar suas fraquezas e insegurança, é a todo momento lembrada. Mesmo quando, outras vezes, a esse contorno doméstico soma-se a capacitação profissional da mulher, é para considerá-la o único meio de ganhar honestamente a vida em situações em que o amparo masculino encontra-se ausente. Assim, toda uma gradação se forma tendo como ponto mais avançado a profissionalização enquanto arma de luta para a emancipação da consciência e a independência econômica da mulher. Um tom de júbilo sublinha a saudação feita por Maria Clara da Cunha Santos, uma das principais articulistas de A Mensageira, a Maria Amália Vaz de Carvalho do Jornal do Comércio por sua adesão à profissionalização da mulher:

"(...) Hoje, mais prática e mais positiva, ensinada talvez por grandes desilusões, ela aconselha o estudo como arma de combate; a profissão liberal como uma providência ime-

diata e mostra com elevado estilo e fortes análises de fatos incontestáveis a necessidade que a mulher tem de se preparar para a luta, procurando pelo esforço próprio a sua independência, a sua vida."(65).

Nessa concepção nuançada do termo, a tônica fica contudo na intenção de arrancar a mulher das obscuras tarefas domésticas, trazendo-a para a visibilidade do mundo das letras, das profissões e dos assuntos de interesse comum. Apagar da imagem feminina aquela coloração degradante que a aproxima do empregado doméstico. Atribuir-lhe uma imagem própria na qual o anonimato da esposa e da mãe, necessário sem dúvida para assegurar o lar bem formado, fosse contrabalançado pela identidade individualizada da mulher profissional. Entende-se assim, a importância conferida às profissões liberais por serem as que, ao exigirem maior exposição pública, asseguram às vontades que vencem o desafio, o reconhecimento incontestável de seu mérito individual.

Ao entendimento nuançado da idéia de emancipação cruza-se a certeza dos diferentes graus que separam a mulher operária, anônima trabalhadora manual, da mulher de letras e da profissional liberal. A defesa dos direitos da mulher trabalhadora, numa revista orientada para um público feminino culto, visa trazer para o debate as questões que deveriam enfrentar coletivamente. Se por um lado, se destaca nítida a intenção de elaborar uma proposta programática específica, cujo fim último é formar a opinião pública feminina, por outro, a consciência da condição da mulher na sociedade moderna e em especial no Brasil constitui uma meta que ultrapassa a condição de classe das editoras da revista e de seu público. É no domínio dos interesses comuns que se elogia as iniciativas de formação de creches e de maternidades; é também nele que se trava a luta para derrubar os preconceitos relativos à mulher.

(65) A Mensageira, v. 2, p. 121.

É no fértil terreno dos interesses comuns ainda, que surge o contraste entre a complacência masculina perante o espetáculo da trabalhadora e sua irascibilidade frente a mulher emancipada pelo trabalho intelectual:

"Visto que ninguém proíbe à mulher que seja operária em uma fábrica, que acarrete à cabeça pesos horríveis (...) como um verdadeiro animal de carga, que lave casas e cumpra enfim todos os mistéres os mais fatigantes e os mais árduos, também me parece demasiado interesse, com seus visos de egoísmo este que leva alguns homens a proclamar a mulher incapaz de exercer missões mais elevadas, embora difíceis, sob pretexto de que a fatalidade física que a natureza lhe impôs a inibe de qualquer trabalho regular e metódico que exija esforço, atividade e energia"(66).

A luta contra os preconceitos arraigados até mesmo entre mulheres reatualiza os principais argumentos que, desde as décadas finais do séc. XVIII atravessa as reivindicações feministas. A dubiedade da posição masculina em relação à mulher no trabalho traz em si antigas suposições quanto à incompleta racionalidade e moralidade dos seres destinados a cumprir as tarefas de reprodução da espécie, mas revela também, o que pode ser considerado um paradoxo, o medo latente da concorrência no mercado de trabalho. Nas palavras de um colaborador masculino de A Mensageira:

"A mulher é ainda hoje considerada, quase por toda a parte, como um ser física e socialmente incompleto (...); há a ferocidade dos Códigos, há a hipocrisia dos Costumes, há umas certas convenções anacrônicas a que filósofos impotentes chamam a moral, há o grande abismo

(66) A Mensageira, v. 1, p. 285.

dos preconceitos confessionais (...), e há sobretudo a oposição estúpida e, digamos ininteressada, do homem que receia a concorrência da mulher nas artes, na ciência, no comércio e na indústria" (67).

O tom enérgico do articulista não vai contudo além do domínio da profissionalização da mulher, e soa mesmo bastante contraditório ele negar o direito ao voto para aquelas que sofrem o constrangimento das leis feitas pelos homens. Sem dúvida, ele denuncia a transformação dos preconceitos em leis discriminadoras da mulher como demonstração inequívoca do poder masculino: é o homem "que nos parlamentos fabrica os códigos injustos e as leis opressivas; (...) que lhe nega (à mulher) toda a autoridade nos atos da vida civil (...); que fabricou esse absurdo artigo do Código Penal que em caso de flagrante delito, no adultério, só ele, o marido, ele, o senhor absoluto, tem o direito de fazer justiça pelas próprias mãos!"

Um texto como esse pode provocar em nossas cabeças, quase um século depois, um certo desconcerto. Contudo, o tema da participação política da mulher é tratado, mesmo pelas colaboradoras femininas, com extrema cautela. A adesão ao "feminismo respeitável" impede que se estabeleça o confronto homem-mulher, o que não significa evitar a presença de artigos que saem em defesa da participação política da mulher. Nesse sentido, um outro colaborador avalia os progressos intelectuais da mulher brasileira afirmando desprezar os adeptos do sectarismo masculino pelo prejuízo que causa "à evolução mental da mulher", à sua plena integração ético-sociológica no atormentado cosmos da vida contemporânea". Para ele, "o movimento das idéias no mundo feminino brasileiro" mostrava "que o advento da emancipação da mulher se aproximava em nossa Pátria como por todo o orbe culto", e não hesita em fechar seu artigo com uma citação de Olympe de Gouges em favor do direito da mulher à tribuna política:

(67) A Mensageira, v. 1, p. 97 e seguintes.

"Enquanto a mulher não tiver, como o homem, o direito de defender seus direitos e os do próximo na tribuna, batendo-se em todos os terrenos da Moral e da Ciência pela conquista do bem e da verdade, de par com o homem, o equilíbrio social não se terá feito" (68).

Vários artigos falam da regeneração social sob a influência da mulher brasileira, e uma notícia acerca do voto feminino na Nova Zelândia mostra bem o que antes sugerimos: a mulher entrando no campo da política "moralizando-a". Afinal, a imagem que recobre a mulher durante o século XIX, guardiã dos valores morais e inspetora atenta dos costumes, parece acompanhá-la em sua entrada triunfal num domínio desde sempre a ela proibido. Pode-se mesmo afirmar que toda uma trajetória se cumpre no decorrer desses cem anos: da moral se impondo à política através da compaixão pelos excluídos - homens pobres e mulheres - nos tempos da Revolução Francesa, à moralização da política pela participação feminina no final do século do romantismo. A moral se infiltra na política fazendo com que o espaço público submerja nos valores sociais:

"O principal resultado do sufrágio feminino foi a eliminação do Parlamento Colonial de todos os homens políticos cujos antecedentes não apresentam cristalina pureza. A mais amável metade do gênero humano é rebelde à disciplina de partido. Nas últimas eleições, as neozelandezas inspiraram-se mais no coração do que na cabeça, e votaram pelos candidatos que lhes mereciam estima ou simpatia, sem se importarem com as suas opiniões políticas. Para solicitar, com êxito o sufrágio das mulheres, era necessário gozar de irrepreensível reputação. Todo homem cuja vida privada ou cuja carreira política deixava a desejar,

(68) A Mensageira, v. 1, p. 103-106.

estava de antemão vencido. A capacidade não bastava para salvar aquele cujo caráter pessoal podia ser discutido. (...) o governo representativo não tardará em reabilitar-se no conceito universal" (69).

Coerentes com os princípios liberais de liberdade de expressão, as editoras de A Mensageira fazem da revista uma tribuna que aceita até críticas pelo conteúdo mais literário do que combativo de seus textos (70). Transcrevem contribuições que exaltam órgãos da imprensa feminista de outros países na luta por "uma sociedade superior, mais equitativa". Os limites de aceitação das posições políticas em jogo aparece em comentários críticos à "hidra da anarquia a agitar o solo altivo dos arrabaldes do Brás e da Vila Mariana". Mas sem dúvida, o campo de luta escolhido pelas escritoras é o do acesso à instrução e às profissões que exigem que se passe uma parte do dia fora de casa. É o da independência econômica que não faça a mulher desejar um casamento de conveniência. "Todo homem sensato deve premunir suas filhas com uma educação sólida e uma profissão que garanta sua subsistência..." (71). A noção de instrução soma-se a de cultura geral, com informações sobre o que se produz de literatura nos outros países, sobre atividades filantrópicas, como a criação de creches, a campanha pela amamentação dos filhos, cursos de datilografia e de estenografia, e principalmente, sobre outras publicações e organizações feministas (72). Essas informações cruzam-se com estórias exemplares de elogio à modéstia e à retidão moral, de contrastes entre a mulher fútil e a mulher competente administradora do lar, e de precaução quanto aos vícios herdados e à degradação pelo álcool e pela prostituição (73).

(69) A Mensageira, v 1, p 70-72

(70) A Mensageira, v 2, p 128-129

(71) A Mensageira, v 1, p 123

(72) A Mensageira, v 1, p 151-152

(73) A Mensageira, v 1, p 183-186 e p 195-196.

Em nenhum momento, se desfaz a imagem da mulher - esposa e mãe - preocupada com sua casa e a educação dos filhos; porém essas tarefas são recobertas com os atributos da dignidade, algo que se situa entre a missão feminina e a competência para lidar com os problemas da vida moderna. A imagem do lar é reelaborada de forma a se relegar para um tempo passado aquela outra imagem forte e persistente, de mero lugar destinado a reprodução da espécie, cuja única relação com o espaço público se fazia através do homem⁽⁷⁴⁾. A mulher transpõe o limiar do campo da sociabilidade ultrapassando definitivamente os espaços das cozinhas e das salas nas casas senhoriais: ganha as ruas, os templos do consumo, as escolas de ensino superior, o campo da realização profissional e... as fábricas, lojas, escritórios e ateliers de costura.

Toda essa trajetória efetiva-se porém num campo de possibilidades que é antes de tudo o desafio da âme déchirée (alma cindida), já que em momento algum se desfaz a relação que mantém a mulher atada às obrigações domésticas pelo dever moral. O que se põe em causa é a exclusiva dedicação ao lar. Talvez tenha sido por ter buscado acompanhar a formação do campo de noções sobre o qual se dá o debate em torno da cidadania para a mulher que a história contada por Virginia Woolf tenha me sensibilizado tanto. Afinal, é e não é tão longínquo o ano de 1931, quando Virginia, convidada a falar sobre a profissionalização da mulher para um público feminino em Londres, mostrou as nuances sutis da luta feminina pela emancipação. Transpor a soleira da porta exigiu da mulher que, enquanto estivesse fora de casa, ainda que por poucas horas, ela mantesse sua velha imagem e começasse a conviver com uma outra com a qual lidava muito mal. Esse impasse foi apresentado por essa escritora com maestria:

"What could be easier than to write articles and to buy Persian cats with the profits? But

(74) A Mensageira, v. 1, p. 373-374.

wait a moment. Articles have to be about something. Mine, I seem to remember, was about a novel by a famous man. And while I was writing this review, I discovered that if I were going to review books I should need to do battle with a certain phantom. And the phantom was a woman, and when I came to know her better I called her after the heroine of a famous poem, The Angel in the House. It was she who used to come between me and my paper when I was writing reviews. It was she who bothered me and wasted my time and so tormented me that at last I killed her. You who come of a younger and happier generation may not have heard of her - you may not know what I mean by the Angel in the House. I will describe her as shortly as I can. She was intensely sympathetic. She was immensely charming. She was utterly unselfish. She excelled in the difficult arts of family life. She sacrificed herself daily. If there was chicken, she took the leg; if there was a draught she sat in it - in short she was so constituted that she never had a mind or a wish of her own, but preferred to sympathize always with the minds and wishes of others. Above all - I need not say it - she was pure. Her purity was supposed to be her chief beauty - her blushes, her great grace. In those days - the last of Queen Victoria - every house had its Angel"(75).

(75) Virginia Woolf. Women and writing. Harvest/H.B.J. Books - Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, New York, 1980, pp. 58/59.