



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 46 Setembro - Dezembro de 2024



LIBERDADE POLÍTICA E SEXUAL DAS MULHERES NO ILUMINISMO BRITÂNICO

Mariana Dias Pinheiro Santos ¹
UFPR

Resumo: Pretende-se analisar a liberdade sexual e política das mulheres nas luzes britânicas a partir de uma investigação dos escritos de Bernard Mandeville e Delarivier Manley. O primeiro se apresenta como um pensador que se difere, profundamente, da maior parte dos filósofos da república das letras, no que diz respeito às análises e observações geralmente legadas ao sexo feminino, já que reconhece a desigualdade entre os sexos como artificial. Já a segunda, também partindo de uma consideração acerca das desigualdades artificiais, fornece uma chave para compreender a dinâmica de poder existente entre os sexos e as diferentes consequências de tal dinâmica para a reputação. Com esta pesquisa pretende-se não apenas apresentar como as mulheres eram subalternizadas na era das luzes, mas, também, explicar como esta dinâmica se preservava em uma era tão refinada.

Palavras-chave: Liberdade; Mandeville; Manley.

Abstract: The aim is to analyze the sexual and political freedom of women in the British Enlightenment through an investigation of the writings of Bernard Mandeville and Delarivier Manley. The first is presented as a thinker who differs profoundly from most of the philosophers of the republic of letters, in terms of the analyses and observations generally attributed to the female sex, since he recognizes the inequality between the sexes as artificial. The second, also starting from a consideration of artificial inequalities, provides a key to understanding the power dynamics that exist between the sexes and the different consequences of such dynamics for reputation. The aim of this research is not only to show how women were subordinated in the Age of Enlightenment, but also to explain how this dynamic was maintained in such a refined era.

Key-words: Freedom; Mandeville; Manley.

¹ Doutoranda em Filosofia (UFPR), bolsista CAPES. Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES XVIII), da *Société internationale d'étude du dix-huitième siècle* (SIEDS), do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFS, e do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFAL.

A transgressão da castidade significa uma desonra irrecuperável. Nenhuma circunstância, nenhuma súplica, podem desculpá-la; nenhuma aflição, nenhum arrependimento, expiam-na. Somos tão escrupulosos nesse aspecto, que mesmo um estupro desonra, pois em nossa imaginação a inocência do espírito é incapaz de limpar a sujeira do corpo.
(Adam Smith, 2015, p. 415)

Introdução

Em 1724 Bernard Mandeville (1670-1733) publicou anonimamente um ensaio denominado *A Modest Defence of Public Stews*². Apesar de se poder acusar que o escrito nada mais é do que uma sátira, enquanto defende a institucionalização e o amparo governamental de prostíbulos públicos, não se pode ignorar que a premissa de sua *Modest Defence* já havia sido introduzida, em 1714, na observação H da *Fábula das Abelhas*. Nesta obra, o filósofo afirma que “mulheres virtuosas seriam, inconscientemente, instrumentos para a promoção dos interesses das prostitutas” e, alternativamente, “que a incontinência seria proveitosa à preservação da castidade” (MANDEVILLE, 2017, p. 103-4) de modo que, através da promoção e da defesa dos prostíbulos, os interesses de prostitutas e mulheres castas seriam acolhidos pela sociedade polida.

Se na *Fábula* é possível observar que Mandeville reconhece que a “diferença de pudor entre homens e mulheres [...] é inteiramente próprio da instrução durante a infância” (MANDEVILLE, 2017, p. 79), e não proveniente de uma natureza própria a cada sexo, na *Modest Defence*, o autor — para além de propor estabilidade econômica, acesso à saúde e proteção governamental às prostitutas — reconhece o desejo e o prazer feminino, sem nenhum tipo de repreensão, como tão naturais quanto os masculinos. O filósofo observa, ainda, certa igualdade na anatomia feminina e na masculina quando afirma que o clitóris não serve para outra coisa se não “aguçar o desejo feminino pelas suas ereções frequentes; que são, sem dúvida, tão provocadoras como as do pênis, do qual é **uma cópia perfeita, embora em miniatura**”³ (Mandeville, 2019, p. 24, grifos meus).

Diferente de seus contemporâneos e herdeiros das luzes britânicas que, como já mostrei em outro lugar (conf. SANTOS, 2023), produziam discursos que evocavam a igualdade entre os sexos, uma certa superioridade feminina ou certas virtudes próprias e superiores da natureza feminina, *etc.* mas acabavam por subjugar, oprimir e negar a liberdade das mulheres através desses mesmos discursos, Mandeville parece se

² Citei os títulos das obras conforme as referências utilizadas.

³ Todas as traduções de textos citados originalmente no inglês são minhas.

distinguir do que os *gentlemen* teriam a oferecer e a dizer sobre as mulheres. O filósofo observa e reconhece a desigualdade da formação proporcionada a cada sexo ao mesmo tempo em que, sem incorrer em um discurso contraditório ou incoerente, apresenta uma noção de “igualdade” que, diferentemente de seus *fellows*, não incorre em desigualdade entre os sexos, mas que verdadeiramente reconhece suas igualdades naturais. Mais que isso, o filósofo reconhece que a honra devida ao sexo feminino, isto é, a castidade, não possui nenhum fundo natural, mas “consiste num esforço sincero e penoso [...] para abafar e esconder dos outros aquela inclinação que a natureza nos deu para propagar nossa espécie” (MANDEVILLE, 2017, p. 76). A natureza, então, encontra-se igualmente disposta entre os sexos na inclinação à propagação e ao prazer, e a honra nada mais é do que um modo de privação da natureza humana (e não do homem) em função da moda da época.

No entanto, deve-se questionar se, ao passo que Mandeville pode ser considerado um vanguardista em suas percepções e posições acerca das mulheres, colaborando, em 1709, para promover o estabelecimento de um periódico escrito apenas por senhoras [*The Female Tatler* (BRANCHI, 2015)], o mesmo tipo de igualdade natural e não repreensão dos prazeres sexuais é observado pelas pensadoras das luzes britânicas.

É verdade que as tais mulheres herdaram do XVII a abertura literária promovida por Aphra Behn (1640-1689). Esta, como primeira mulher moderna a subsistir em virtude de seu trabalho escrito, serviu de inspiração (ao lado de Christine de Pizan) para pensadoras como Sarah Scott (1720-1795) criarem o Círculo Bluestockings, com o objetivo de encorajar os esforços literários das participantes, educá-las, e tentar elevá-las para uma participação mais efetiva da república das letras (GREEN, 2014). Também é notório que no XVIII é possível observar uma progressiva participação comercial e social das mulheres solteiras na sociedade polida (STYLES, 2003), que a justiça britânica passou a acolher e a defender as mulheres dos abusos físicos e do trato não polido dos homens em mais casos, se comparado aos séculos XVII e XVI (FOYSTER, 2002). Além disso, é na efervescência e diversidade das luzes britânicas que muitas pensadoras se destacaram pelos seus escritos: Delarivier Manley (1663-1724), Mary Astell (1666-1731), Mary Montagu (1689-1762), Eliza Haywood (1693-1756), Sarah Chapone (1699-1764), Charlotte Lennox (1730-1804), Catharine Macaulay (1731-1791) e, provavelmente a mais conhecida, Mary Wollstonecraft (1759-1797), que são apenas alguns dos nomes que eram amplamente lidos pela república das letras.

É sob a diversidade das luzes que, ainda que Manley tenha escrito e descrito abertamente o sexo e o prazer, não o incentivou e tampouco o defendeu como um modelo a ser seguido por outras de seu sexo. Ao lado de Astell e Chapone, Manley atentou, na verdade, para as consequências políticas e sociais devastadoras que o sexo, o prazer e/ou o casamento poderia acarretar para as mulheres. O ponto de honra feminino, a castidade, é fortemente defendido pelas autoras como um modo de se evitar escândalos sobre a reputação de uma mulher, ainda que reconheçam a desigualdade a que estão sujeitas. Afinal, como Manley bem observa em sua autobiografia literária, *The adventures of Rivella* (1714), “se ela fosse homem, não teria culpa” por seus vícios, mas não sendo este o seu caso, resta reconhecer que o estatuto do sexo feminino é “muito mais restrito que o” masculino e “o que não é crime nos homens é escandaloso e imperdoável nas mulheres” (MANLEY, 1999, p. 47).

Parece restar às pensadoras das luzes, portanto, buscar vias para sobreviver às desigualdades artificiais impostas, pela moda da época, ao seu sexo. É nesse sentido que Astell, em *Reflexions Upon Marriage* (1700), fornece às damas uma série de critérios para escolher um marido que não seja um tirano ou, ainda, de maneira mais radical, na *Serious Proposal to the Ladies* (1694), propõe um monastério apenas de mulheres voltado para o “aperfeiçoamento do vosso tempo no estudo e na contemplação” (ASTELL, 2017, p. 45-7).

Diante disso, além da reputação feminina ser mais frágil, sua honra e espaço político estarem atrelados a sua castidade (ou reputação de que é casta), de serem impostas a uma desigualdade artificial mesmo que sob o véu de um discurso polido igualitário, a maioria das pensadoras, assim como Mandeville, reconhecem as consequências da educação imposta ao seu sexo. Sarah Chapone, inclusive, em 1735, classifica a situação das mulheres casadas sob termos bastante incisivos: “uma condição pior do que a própria escravidão” (CHAPONE, 2020, p. § 3), afinal, a igualdade e a liberdade política eram desfrutadas apenas pelos homens.

É dentro deste cenário que se interpõe a questão norteadora desta pesquisa: por que as filósofas das luzes britânicas apelavam para as consequências deletérias do prazer carnal e não para uma busca da igualdade e liberdade sexual? Do que decorre uma segunda questão: Mandeville seria, portanto, tão vanguardista a ponto de reconhecer uma questão que concerne à existência das mulheres, mas que elas mesmas seriam insensíveis?

Com estas questões, devo adiantar, meu objetivo não é revitimizar as vítimas da identidade nacional polida. Afinal, ainda que Mandeville, em comparação aos outros

filósofos de seu século, tenha apresentado posições vanguardistas a respeito das mulheres, não se pode perder de vista que, diferentemente de Astell, por exemplo, que reivindicava uma educação intelectual igualitária e que reconhecia as violências provocadas pelo jugo dos *gentlemen* galantes, o filósofo, ainda que reconheça a artificialidade do ponto de honra feminino, nem por isso julga que a situação das mulheres deveria ser alterada. Muito pelo contrário, conforme o filósofo: apesar de existirem “muitos exemplos de mulheres que se destacaram em erudição e mesmo na guerra, [...] isso não é razão para lhes ensinarmos latim e grego, ou disciplina militar, em vez de bordado ou cuidados com o lar” (MANDEVILLE, 2017, p. 321-2).

Diante disso, a questão colocada serve para observar como a prática e as restrições políticas a que as pensadoras eram impostas direcionam seus posicionamentos, tanto quanto tais elementos, ao lado da liberdade, conduziram a conduta e os discursos dos *gentlemen* da república das letras. A contradição apresentada por Mandeville e outros autores (conf. SANTOS, 2023) não deve ser varrida para debaixo do tapete da história da filosofia junto às autoras que reivindicaram os direitos à igualdade intelectual e à liberdade, enquanto eram, elas mesmas, privadas deles. Trata-se, sobretudo, de não incorrer no erro de se desfazer do lado obscuro que fazia parte das luzes e, ao mesmo tempo, jamais reduzi-las a isto.

Expostos tais elementos, a presente pesquisa pretende responder às questões apresentadas explorando como Mandeville e Manley entendem a natureza como igualmente disposta entre os sexos, mas a desigualdade como artificialmente construída e preservada pela sociedade polida. Aqui, tomo esta pensadora como parâmetro por ela, assim como Mandeville, não repreender a natureza sexual humana em si e atentar para as consequências dela para a reputação feminina. Com uma seção dedicada a cada autor, pretende-se explorar as dinâmicas de poder que diagnosticam na relação entre os sexos e como cada um, apesar não recriminar ou repreender moralmente a luxúria da humanidade, justificam e intervêm na desigualdade artificial imposta entre os sexos. Espera-se, com esta pesquisa, não apenas apresentar como as mulheres eram subalternizadas na era das luzes, mas, também, explicar porque esta dinâmica se mantinha, para Manley e Mandeville, em uma era tão refinada.

Mandeville: igualdade natural e desigualdade artificial

Em 1714, logo no início da *Investigação sobre a Virtude Moral*, Mandeville apresenta seu diagnóstico a respeito da natureza humana: ainda que essa criatura possa se tornar sociável, é, antes de tudo, “um extraordinário animal egoísta e obstinado, bem

como astuto” (2017, p. 51) e, assim sendo, na ausência de aperfeiçoamentos, jamais estará apto para o convívio em multidão e tampouco aceitará os freios do governo. Nesse sentido, observando a tendência humana de não impor limites às suas inclinações naturais, o filósofo afirma que, para a instituição da sociedade, foi necessário convencer tais criaturas de que é “mais benéfico para todos dominar do que se entregar a seus apetites, e muito mais apropriado cuidar do interesse público do que daquilo que lhes parece ser seu interesse privado” (2017, p. 52). Esse convencimento, continua Mandeville, não poderia se dar através da troca de uma abnegação violenta das paixões por recompensas reais, mas somente pela criação de um artifício capaz de premiar ou restringir os humanos em todas as ações que produzissem no seu convívio em multidão. É diante disso que legisladores e homens sábios descobriram através do cuidadoso exame da natureza humana que “ninguém é tão selvagem a ponto de não se encantar com um elogio, nem tão baixo a ponto de pacientemente suportar o desprezo” (MANDEVILLE, 2017, p. 52) e criaram o artifício da lisonja para o controle geral da espécie em sociedade.

É através da lisonja que a excelência é exaltada e, conjuntamente, a noção de honra é criada e acolhida pelos humanos e eles são dominados. Conforme descobrimos em *Enquiry into an Origin of Honour; and the Usefulness of Christianity in War* (1732), esse dispositivo artificial é extremamente funcional em razão das afecções que causam em uma paixão muito rudimentar e que reina entre todas as criaturas humanas: o *self-liking*⁴. Este, consistindo em um valor e estima que os humanos depositam sobre si mesmos, ocasiona o desejo de louvor e aplauso e o medo da infâmia. Conseqüentemente, os políticos, ao perceberem isso, puderam “regulá-la como quiser[am]” (MANDEVILLE, 2014, primeiro diálogo, § 60), se aproveitando das afecções de vergonha e orgulho que poderiam gerar nos humanos. Em decorrência das afecções que são possíveis de causar no *self-liking*, não só a honra se torna desejável, mas, conforme observamos na *Investigação* de 1714, foi possível criar as noções de vício e de virtude⁵.

⁴ “uma paixão manifestamente distinta do amor-próprio; que, quando é moderada e bem regulada, excita em nós o amor por elogio e o desejo de ser aplaudido e pensado bem pelos outros e nos estimula a boas ações; mas que a mesma paixão, quando excessiva ou mal orientada, independente do que excita em nós, torna-nos odiosos e é chamada de orgulho. Como não há palavra ou expressão que abranja todos os diferentes efeitos desta mesma causa, dessa paixão, você criou o *self-liking*, com o qual você entende a paixão em geral, toda a sua extensão, quer produza ações louváveis que ganham nosso aplauso, quer quando somos culpados e atraímos a má vontade dos outros” (Mandeville, 2014, primeiro diálogo, § 17).

⁵ Respectivamente: “tudo aquilo que, sem nenhuma consideração pelo público, o homem cometesse a fim de satisfazer qualquer de seus apetites; quando em tal ação pudesse ser observado o menor indício de que ela poderia causar um mal a algum membro da sociedade, ou mesmo torna-lo menos útil aos outros”; e “cada realização por meio da qual o homem, contrariando os impulsos da natureza, se esforçasse para o

Esse diagnóstico apresentado por Mandeville é essencial para entender que, naturalmente, ao menos no que diz respeito à disposição das paixões e seus efeitos, todas as criaturas humanas estão em pé de igualdade. São egoístas e, ao mesmo tempo, estão sujeitas a sofrer as ações do *self-liking*. É agindo sobre esta paixão que os humanos acolhem a honra da virtude, sentindo orgulho, e evitam a desonra do vício e a vergonha que a acompanha. Outro ponto importante de se observar é que as noções de honra, virtude e de vício não passam de elementos artificiais inculcados nos humanos com vistas ao convívio em sociedade.

Munidos de tal diagnóstico mandevilliano, torna-se possível compreender adequadamente a distinção que o filósofo observa entre os sexos. Seja na sua *Investigação sobre a Virtude* ou na *Enquiry into an Origin of Honour*, o autor observa que é através da lisonja que as crianças serão capazes de serem bem-educadas: ao inflamar o orgulho nas atitudes que são desejáveis — ainda que mal feitas — e estimular a vergonha nas que são reprováveis, as crianças aprendem desde cedo como devem ser comportar na sociedade a partir das afecções que o *self-liking* gera sobre si. Meninas terão seu orgulho a florado desde a primeira e mais tenebrosa medida que fizerem, e meninos, por sua vez, serão lisonjeados por imitarem um homem adulto, ainda que de maneira incivil (MANDEVILLE, 2017, p. 60-1).

Deve-se observar que os estímulos produzidos no *self-liking* não perdem sua eficácia quando os humanos amadurecem, na verdade, é a partir do reconhecimento das diferentes afecções que se podem gerar em cada um dos sexos, a partir dessa paixão, que comerciantes podem estimular, pela via da lisonja, homens e mulheres em seus gastos na sociedade comercial (conf. MANDEVILLE, 2017, p. 361-7). É através da ação sobre uma mesma paixão, portanto, que os diferentes sexos são ensinados a seguir diferentes comportamentos e

Difícilmente a multidão vai acreditar na força excessiva da educação e, quanto à diferença de pudor entre homens e mulheres, atribui[-se] à natureza aquilo que é inteiramente próprio da instrução durante a infância: uma senhorita mal completou 3 anos, mas diariamente dizem-lhe para esconder as pernas, e repreendem-na com severidade se as mostra; ao passo que o pequeno mestre com a mesma idade tem permissão para levantar a camisa e mijar como um homem. É a vergonha e a educação que contêm os germes de toda polidez. (MANDEVILLE, 2017, p. 79)

benefício dos outros, ou para a conquista de suas próprias paixões mediante uma ambição racional de se tornar bom” (Mandeville, 2017, p. 57).

Afirmações como estas, na era das luzes, em que se reconhece que a diferença entre os sexos nada mais são do que fruto da educação que recebem, devo ressaltar, costumavam a ser mobilizadas com frequência pelas pensadoras da época, e Mandeville, por aqui, parece se alinhar aos argumentos defendidos por elas. O autor remove qualquer natureza dos comportamentos femininos e parece dar enfoque, na verdade, a um diagnóstico a respeito dos diferentes efeitos que são produzíveis a partir da influência no *self-liking*. As mulheres, com mais frequência, são impostas a sentir os efeitos da vergonha e são ensinadas a temer a ignomínia. Tais medos, observa o filósofo, no lugar de serem apaziguados, são, na verdade, estimulados nas damas, de modo que a modéstia e o ponto de honra das mulheres, a castidade, são mantidos em função de um “sufocamento de [...] apetites e num ocultamento de [...] verdadeiros sentimentos diante dos outros” (MANDEVILLE, 2017, p. 76).

A perturbação e o aterramento causados pela vergonha são inflamados nas damas, e muito antes de terem a “a oportunidade de compreender a sua utilidade” (MANDEVILLE, 2017, p. 76), terão vergonha de expor sua perna em função dos ditames da moda e dos costumes. Diante disso, conforme o autor (2017, p. 76), se os que não foram instruídos até a maturidade na artificialidade da honra, do vício e da virtude, bem como nos efeitos destes sobre o *self-liking*, dificilmente conseguirão se incluir em tais sistemas; alternativamente é possível afirmar que, os que foram educados em tais noções terão igual dificuldade para se desvencilhar das afecções de vergonha e orgulho geradas sobre o *self-liking*.

Sendo assim, os efeitos da vergonha sobre as mulheres são tão desenfreados que, assevera Mandeville, “pode fazer com que uma criatura tímida e bondosa, que se excedeu por fragilidade, faça desaparecer seu bebê” (2017, p. 81). Mas, longe de considerar isso como um crime reservado à selvageria e barbaridade, o filósofo, na verdade, afirma que:

mulheres mais pobres raramente têm chance de esconder a barriga saliente ou, pelo menos, as consequências disso. É possível que uma menina desafortunada e de boa família possa ser deixada desamparada e, para sobreviver nessa mudança de vida, só conheça as funções de ama ou de camareira; ela pode tornar-se diligente, fiel e prestativa, ter pudor em abundância e, caso queira, até ser religiosa; pode resistir a tentações, preservar sua castidade por muitos anos e, então, defrontar-se com um momento infeliz, em que entrega sua honra a um poderoso impostor que depois a esquece. Se engravidar, suas aflições serão indescritíveis, não conseguirá aceitar a miséria de sua condição; o medo da vergonha ataca-a tão vivamente que tudo em que pensa a perturba. [...] Seus inimigos, que tanto invejavam seu caráter, ficarão efusivos! Seus parentes a detestarão! [...] quanto maior seu pudor, quanto maior a violência do terror da vergonha que se aproxima, tanto

mais perversas e cruéis as suas resoluções, sejam contra si mesma, sejam contra o que carrega consigo. (MANDEVILLE, 2017, p. 82-3)

Tendo observado os diferentes estímulos que o *self-liking* das mulheres recebem, bem como a incitação à vergonha, resta a Mandeville admitir que a mulher solteira, que assassina a sua prole, apenas faz isso pelo terror e pela violência do estado futuro que lhe é prometido. O desamparo e o repúdio público que acompanha a vazão de uma paixão natural e universal — o desejo de propagação —, vazão esta decorrente da ação de um poderoso impostor, faz com que as damas enganadas interrompam sua gravidez apenas como um ato de autopreservação. Mandeville, então, antes de considerar tal ato como criminoso, bárbaro ou selvagem, redireciona tais ações como uma mera consequência do que é imposto às mulheres desde que são crianças: o medo da vergonha e da ignomínia. Além disso, é através desse diagnóstico que o filósofo chama atenção para outro ponto importante que geralmente é atribuído à natureza feminina: o amor pela prole é consequência da convivência com ela e não poderá superar o amor-próprio e seu senso de autopreservação (MANDEVILLE, 2017, p. 83).

No entanto, ainda que, assim como o *self-liking* e o amor-próprio, todos os humanos tenham um senso de preservação, isso, sozinho, não faz com que as mulheres se tornem menos vítimas do engano masculino. Como bem lembra o autor, como as mulheres possuem mentes mais fracas, através do apelo à sua piedade, acabam tendo a sua honra destruída (MANDEVILLE, 2017, p. 62), ainda que consista em “uma certa baixeza de espírito persuadir uma mulher, por meio de mil votos e protestos solenes, a ter [...] certeza de seu amor por ela” para ganhar sua confiança com um único objetivo: o de gratificar “uma paixão presente, que poderia ser de outra forma libertada, do que à custa da sua ruína, e colocando-a sob a necessidade de levar a vida de uma cortesã pública” (MANDEVILLE, 2019, p. 14).

Mandeville, portanto, reconhece que não apenas que a distinta educação que as mulheres recebem desde a sua infância possuem influência direta sobre seus comportamentos, mas, sobretudo, parece admitir que, em virtude disso, sempre terão sua honra e reputação em perigo quando estiverem na companhia dos homens. As damas precisam, conforme o autor, “resistir a todas as tentações dos homens: ela tem que temer toda a artilharia do nosso sexo” (2018, p. 348) pois só assim poderão manter a joia que as admitem em sociedade: a castidade.

Nesse sentido, é importante destacar uma das primeiras publicações do filósofo: *The Virgin Unmask'd* (1709). Com o objetivo de educar as damas para o que há de

terrível no casamento, Mandeville escreve este diálogo entre uma jovem e tia dela, assumindo o papel desta última (Branchi, 2015) para instruir as mulheres. Este diálogo parece se inserir, ao lado dos escritos de John Gregory e Chesterfield, na lista de filosofias morais práticas apontada por intérpretes como Sher (2006). Ainda que não tenha recebido a mesma atenção, quase que universal, que o *Legado de um pai para suas filhas* (1761) recebeu (conf. SANTOS, 2022), certamente encontrou algum sucesso, enquanto teve novas edições em 1724, 1731 e 1742. Mas, diferente de Gregory, que fortalecia a educação feminina como uma espécie de refinamento de suas naturezas, Mandeville desnuda tais comportamentos e apresenta a artificialidade da desigualdade entre os sexos. Conforme afirma em seu segundo diálogo através da personagem Lucinda, no que diz respeito ao raciocínio:

as mulheres nunca podem competir com os homens, eles têm mil vantagens além de nós; nossa inteligência pode ser igual à deles, mas em tudo o mais eles nos excedem, bem como na força do corpo; pensa-se que é suficiente que uma mulher saiba apenas ler e escrever, não recebemos nenhuma outra educação quanto ao aprendizado: mas de onde nós saímos, eles partem; não são ensinadas a gerir os seus próprios assuntos antes de serem enviados para escolas e universidades, para terem os seus intelectos aperfeiçoados e afiados; não por um mestre, ou por homens comuns, mas por vários, que são escolhidos e selecionados entre milhares, para se destacarem cada um na sua própria profissão; aqui eles têm a quintessência das artes e ciências, políticas e vindas do mundo infundida neles; e por sete ou oito anos, todo tipo de conhecimento, como se fosse, batido em seus cérebros, com toda a aplicação imaginável [...] Por que deveríamos nos aventurar, então, (sendo suas cabeças tão mais bem providas do que as nossas) a manter argumentos, ou a discutir com eles? O que é curto e simples nós entendemos talvez tão bem quanto eles; mas quando o assunto é muito intrincado, ou de coerência muito longa, está além do nosso alcance: as mulheres são criaturas superficiais; podemos nos gabar de tagarelar, e ser rápidas em uma piada ou repartição, mas um julgamento encontrado e penetrante só pertence aos homens, como os mestres da razão e do senso sólido. (MANDEVILLE, 1975, p. 27-8)

Aqui, a despeito de discorrer sobre a educação dos costumes e da moda inculcada em mulheres, Mandeville vai além. O autor justifica para as mulheres que pretende educar, através de sua moral prática, por quais razões são superficiais, manipuláveis e possuem mentes fracas. Enquanto a elas é suficiente a leitura e a escrita, os homens são ensinados a deter todo tipo de conhecimento e, assim, são os mestres da razão. Diante disso, pode-se afirmar que a desigualdade existente entre os sexos, seja nos efeitos da vergonha, na honra imputada às mulheres, ou no tipo de capacidade mental atribuída a cada criatura, nada mais é do que efeito dos artifícios provocados

sobre suas mentes e da liberdade que é tolhida ou fornecida a cada um dos sexos. Enquanto os homens aprendem a quintessência das artes e das ciências, possuem seu *self-liking* estimulado ao demonstrar poder e liberdade, as mulheres são educadas sob a tirania da vergonha e da modéstia.

É ainda sob a voz de Lucinda que Mandeville observa, adiantando o argumento mobilizado por Sarah Chapone em 1735, que a galanteria não serve para outra coisa senão fazer com que as mulheres a quem um homem “presta a sua devoção seja tão amável que se obrigue solenemente, perante a justiça, sob pena de ser condenada, a ser sua escrava enquanto viver” (MANDEVILLE, 1975, p. 30). Enquanto as mulheres sempre podem se tornar uma presa dos homens, é através de Lucinda que o filósofo observa como, frequentemente, aquelas que se casam se arrependem profundamente de tal decisão ainda que, alternativamente — conforme se vê na observação C da *Fábula* — seja somente por este meio que podem dar vazão às suas paixões sexuais sem nenhum tipo de reprovação pública. Afinal, conforme observei ainda na introdução, Mandeville destaca que as mulheres, assim como os homens, possuem um órgão destinado apenas para o prazer, mas, diferente deles, são ensinadas que a sua honra e reputação pública estão totalmente atreladas à castidade.

Por aqui se vê o vanguardismo de Mandeville: naturalmente, todas as criaturas humanas parecem ter as mesmas disposições em suas paixões e, através de distintos estímulos, são reputadas de formas diferentes na sociedade polida. O autor apresenta as consequências da artificialidade da honra e da reputação que são atribuídas ao sexo feminino como causa de suas mentes mais frágeis, superficialidade, terror da vergonha e apego a castidade. Ainda que ambos os sexos tenham, naturalmente, disposições idênticas, seja para o aperfeiçoamento intelectual, seja para o prazer corporal, as mulheres são tornadas escravas dos ditames masculinos e ensinadas — com alguma razão — a temer a companhia dos homens. Mandeville não apenas reconhece que tais diferenças são artificiais, mas age politicamente não só quando auxilia na criação do *The Female Tatler* (BRANCHI, 2015), mas também quando escreve uma moral prática, voltada para jovens damas, em que instrui acerca dos perigos do casamento e das razões pelas quais o intelecto dos sexos são distintos.

Ao seguir os argumentos apresentados até aqui, é possível afirmar que a liberdade sexual e a liberdade política das mulheres, ou melhor, a falta desses elementos, para Mandeville, são frutos única e exclusivamente dos artificios empregados sobre elas em uma sociedade polida. Além disso, é na sua *Modest Defence* que Mandeville, mais uma vez, age em favor do sexo feminino: por aqui vemos uma

proposta em que as prostitutas serão dotadas de privilégios e imunidades, como o direito a enfermarias, médicos e cirurgiões públicos; proteção contra homens embriagados e desordenados; moradia custeada pelo estado; ajuda para cuidar de eventuais filhos e garantia de pagamento por seus trabalhos sexuais. Entretanto, como Rosenthal (2015) já havia observado, Mandeville não está disposto a abdicar, em seu projeto, dos papéis que — conforme vimos que ele mesmo reconhece — são artificialmente impostos a cada um dos sexos.

Ainda que o filósofo reconheça as distinções artificiais dos sexos, bem como suas igualdades naturais, nem por isso pretende que as mulheres, como observei na introdução, ultrapassem, na educação, o domínio da escrita e da leitura. Na verdade — e por aqui começamos a observar o limite do vanguardismo de Mandeville —, prefere que a elas seja ensinado o bordado e o cuidado com o lar. E, quanto à sua defesa dos prostíbulos públicos, ainda que seja acompanhada de diversos direitos às prostitutas, ela não tem outra função primordial que não seja a de satisfazer os prazeres masculinos e, ao mesmo tempo, torná-los experientes. Afinal, para o autor, aquele que “já experimentou várias mulheres” descobre que “depois de uma tempestade de amor se segue sempre uma calmaria: quando contrai matrimônio, está preparado para qualquer desilusão dessa natureza, e está pronto a aceitar os defeitos e imperfeições que são inseparáveis da espécie humana” (MANDEVILLE, 2019, p. 22). Chegando a afirmar que, em virtude dos prostíbulos e do que eles podem ensinar aos *gentlemen*, os matrimônios serão melhores e as crianças serão mais bem-educadas.

Diante disso, cabe questionar: por que Mandeville, apesar de aparentemente reconhecer que as mulheres possuem paixões naturalmente idêntica às dos homens, bem como uma igual capacidade de desenvolvimento intelectual, ainda assim não promove nenhum tipo de reivindicação em favor do sexo feminino? Por que o autor escreveu uma moral prática ensinando às jovens damas as razões pelas quais devem temer o matrimônio e os motivos pelos quais possuem uma mente mais frágil, não advoga por uma mudança do estatuto imposto às mulheres?

A justificativa que se encontra para a manutenção da desigualdade artificial entre os sexos está presente na observação *C* de sua *Fábula*: “os homens podem tomar mais liberdade porque neles o apetite é mais violento e ingovernável” de modo que se fosse “imposta uma disciplina igualmente severa a ambos, nenhum deles teria podido fazer as primeiras tentativas de aproximação, e a propagação da espécie teria sido interrompida entre as pessoas abalizadas” (MANDEVILLE, 2017, p. 78). Então, para Mandeville, é

permitido a um dos sexos uma superioridade artificial apenas em função da reprodução da espécie humana. Mas se aqui o filósofo afirma que o apetite dos homens é mais violento e ingovernável, como observado, em sua *Modest Defence*, o prazer e a inclinação para a propagação parecem ser iguados entre os sexos. Sendo assim, qualquer fundo de naturalidade que poderia justificar a desigualdade artificial entre os sexos é perdida e, devo admitir, não encontrei outra justificativa em seus escritos.

No entanto, no que diz respeito à manutenção da distinção artificial entre os sexos, e a ausência de qualquer esforço da parte do autor para mudar tal situação, pode ser justificada. Segundo penso, Mandeville não pretende se desfazer das desigualdades artificiais entre os sexos em função do valor mercadológico que parece ver no sexo feminino. Sustento meu argumento, em primeiro lugar, a partir da seguinte analogia que o filósofo propõe em 1724:

observemos a política de um açougueiro moderno, perseguido por um enxame de moscas carnívoras; quando todas as suas máquinas e armadilhas para moscas se mostraram ineficazes para defender sua barraca contra a assiduidade gananciosa desses insetos carnis, ele muito judiciosamente corta um fragmento já estourado, que serve para pendurar para uma cura; e assim, sacrificando uma pequena parte, já contaminada, que não vale a pena manter, ele sabiamente garante a segurança do resto. (MANDEVILLE, 2019, p. 8)

Aqui, o filósofo assume o papel de legislador — no sentido que comentei no início desta seção — sob a face de um açougueiro: o fragmento estourado de carne são as prostitutas, mulheres que tiveram sua honra arruinada pelo sexo masculino. Quanto ao resto, tratam-se das mulheres castas que terão sua honra preservada para o cavalheiro que a possuir. As prostitutas, além disso, não servem apenas para a satisfação das afecções masculinas, mas contribuem para não se “gastar tantas mulheres virtuosas” ao mesmo tempo em que estão “empregada[s] no serviço público” (MANDEVILLE, 2019, p. 31).

Como bem observa Branchi (2015), neste texto, Mandeville canaliza os desejos dos homens em direção ao lucro social. Não apenas as prostitutas contribuem para o serviço do estado, mas, seguindo a *Modest Defence*, observa-se que os prostíbulos criariam outros tipos de serviços: matronas, cirurgiões, médicos e comissários seriam empregados em virtude da atividade de tais estabelecimentos. Isso, conseqüentemente, colaboraria na economia interna de uma sociedade e o pedaço estourado de carne poderia ser redirecionado para o lucro.

Assim sendo, a defesa dos prostíbulos proposta por Mandeville também pode ser entendida como, até certo ponto, uma manutenção da sociedade comercial. Mas isso diz

respeito, para usar os termos do filósofo, ao pedaço de carne estourado, como fica o restante? Isto é, qual é o potencial mercadológico das mulheres honradas?

Ora, para além do fato do filósofo observar que tais mulheres não são gastas em virtude dos prostíbulos públicos, é na observação *T* da *Fábula* que se encontra tal potencial e, conjuntamente, o segundo ponto de sustentação de meu argumento:

poucos homens têm verdadeira paixão por sua esposa e gostam dela sem reservas; outros, indiferentes e pouco motivados pelas mulheres, são ainda assim aparentemente dedicados e amam por vaidade; gostam de ter uma esposa bonita, como um janota com um belo cavalo, não porque o usa, mas por ser seu: o prazer reside na consciência de uma posse ilimitada e no que decorre disso, a reflexão sobre ideias poderosas que imagina que os outros têm a respeito de sua felicidade. (MANDEVILLE, 2017, p. 233)

Ao pedaço de carne que não está estourado é fornecido o potencial mercadológico da honra e da reputação masculina. A posse ilimitada de uma bela e virtuosa esposa atíça o *self-liking* dos *gentlemen* em direção ao orgulho e, por isso, tais carnes possuem um valor mercadológico superior ao pedaço estourado. Tal posse estimula o orgulho masculino e reforça a reputação que gostam de apresentar em uma sociedade polida. E, no que diz respeito aos que amam verdadeiramente, não esqueçamos do que há de mais natural entre todas as criaturas humanas: disposição para satisfazer suas paixões e afecções. Desse modo, mesmo os poucos verdadeiros amantes nada mais fazem do que uma lisonja para si próprios.

Sendo assim, mesmo que a restrição sexual e política das mulheres nada mais sejam do que uma desigualdade artificial entre os sexos, mesmo que Mandeville tenha tentado instruir jovens damas quanto a isso, e ainda que o filósofo certamente se distinga bastante dos comentários e diagnósticos que a maioria dos intelectuais da república das letras legaram a respeito das mulheres, ao mesmo tempo, ele não está disposto a renunciar tais artificialidades. O potencial mercadológico que, seja através do lucro, seja através da reputação, o sexo feminino possui em uma sociedade polida, faz com que Mandeville, infelizmente, se indisponha a abandonar ou enfrentar a desigualdade artificial entre os sexos.

Delarivier Manley: consequências da liberdade feminina

Mary Delarivier Manley⁶ é usualmente mais reconhecida como uma nota de rodapé na vida de seus colegas escritores do que pelo que foi capaz de desenvolver com sua própria pena e, até meados do século XX, foi também reduzida a alguém que não era comprometida com a honestidade e a decência da escrita literária (Zelinsky, 1999). A pensadora trocou diversas correspondências com Richard Steele (1662-1729), que escreveu o prólogo de sua peça, *Lucius* (1717), e, ao lado Jonathan Swift (1665-1745), foi assistida ao redigir *A Modest Inquiry into the Reasons of the Joy* (1714), estando seu reconhecimento usualmente ligado a estes autores.

Apesar de, no geral, os anais da história e da filosofia terem legado a Manley um papel bastante subalternizado, se preocupando, por exemplo, se suas histórias secretas⁷ eram verdadeiras ou falsas (Zelensky, 1999), as luzes britânicas não fizeram o mesmo. Além de ter seu intelecto admirado pelos autores que comentei acima, sua obra *New Atlantis* (1709), foi não só creditada como uma das causas da queda do partido Whig, mas consistiu em um evento cultural no início do século XVIII na Grã-Bretanha, se tornando o *best-seller* mais sensacional da época, o que colaborou para fazer de Manley uma autora amplamente lida, admirada e condenada (conf. Parsons, 2003 e Zelensky, 1999).

Manley encontrou no romance, assim como outras de seu sexo que viveram na era luzes, um estilo em que viabilizava as reflexões a respeito da sociedade a partir do sexo feminino (VENKATESAN, 2023). Não à toa que foi, inicialmente, a partir deste estilo que Behn encontrou sua subsistência e que se tratava de um gênero bastante adotado pelas Bluestockings (GREEN, 2014). A pensadora das luzes, ao adotar o gênero romance, encontrou liberdade para expressar suas reflexões a respeito das noções de sociedade, virtude, vício e sexualidade associados à identidade polida. Em seus diálogos, de modo que parece se assemelhar a Mandeville, Manley não recrimina a natureza feminina ou seus prazeres, mas, diferente do autor, denuncia os constrangimentos a que seu sexo é submetido.

New Atlantis, em sua primeira camada, pode ser lida como uma simples denúncia dos abusos de poder cometidos por integrantes do partido Whig. É por isso, inclusive, que, conforme a autora em suas *Adventures*, ela e seus editores são detidos e

⁶ A grafia do nome da autora costuma variar entre: Mary de la Riviere Manley, Mary Manley, Delia Manley, Mary Delavier Manley e Mary Delarivier Manley. Adotei aquela utilizada por Zelinsky em sua edição de *Adventures of Rivella*.

⁷ Gênero que leva o leitor a procurar um significado extra-textual para elementos narrativos, podendo ser acompanhado por uma chave capaz de identificar os personagens apresentados (Parsons, 2003).

interrogados. No entanto, existe uma segunda camada que Manley atenta que existe em seus escritos:

dar uma pista para que outras pessoas mais capazes examinassem os defeitos e os vícios de alguns homens que se compraziam em impor-se ao mundo, com a pretensão de fazer o bem público, quando o seu verdadeiro objetivo era apenas o de se gratificarem e progredirem (MANLEY, 1999, p. 108).

Longe de tentar entender o papel e as chaves da história secreta adotada por Manley, ou averiguar a veracidade dos fatos que relata, pretendo extrair as reflexões da autora a respeito das dinâmicas de poder que parece comentar acima, em especial no que diz respeito à relação entre os sexos.

Em *New Atlantis*, a pensadora propõe um diálogo entre três deusas: Astrea⁸, Virtude e Inteligência. O encontro das três divindades é ocasionado pelo retorno da primeira — que seria uma personificação da justiça — ao mundo humano, após um longo abandono provocado pelos defeitos dos homens, Astrea deseja retornar, sentindo-se incentivada pelos avanços que houveram nas ciências e com a esperança de instaurar alguma melhora na humanidade. Ainda que o plano inicial desta deusa fosse visitar “Roma, [...] a metrópole da França ou da Grã-Bretanha, lugares renomados na corte de Júpiter, pela hipocrisia, política, polidez e vaidade” (MANLEY, 2002, p. 2), foi acidentalmente levada para a ilha de Atlantis.

A personificação da Justiça, assim que chega em Atlantis, é recebida pela Virtude, que não perde tempo para adverti-la que, em sua ausência, os humanos criaram “uma espécie de justiça simulada, a quem invocam em todas as ocasiões, sem qualquer consideração real pelo certo ou errado” (MANLEY, 2002 p. 3). Além disso, a Virtude informa a Astrea que o conhecimento foi trocado pelas corrupções dos prazeres sociais; que o hímen não possui mais valor para o casamento; que argumentações diabólicas tentam provar “que o corpo só é necessário para os prazeres do gozo; que o amor não reside no coração, mas no rosto” (MANLEY, 2002, p. 3). Desse modo, assevera a Virtude, as virgens tornam-se meras presas para “a lisonja e o vigor” dos homens que, ainda que lhes jurem o casamento, no fim, apenas pretendem roubar a “honra e reputação” das senhoras (MANLEY, 2002, p. 6-7).

Se na obra de mesmo nome publicada anteriormente, em 1626, cuja pensadora foi provavelmente influenciada (conf. PARSONS, 2003; VENKATESAN, 2023), Bacon descreve marinheiros que acidentalmente chegam em Bensalém, uma terra igualmente

⁸ Nome dado em possível homenagem a Aphra Behn, que inicialmente publicava suas obras sob o pseudônimo “Astrea”, a quem Manley aspirava se igualar (conf. Hook, 2011).

desconhecida, e são recepcionados por homens virtuosos e cristãos que apresentam todos os avanços e ganhos que produziram para a humanidade, a ficção de Manley se envereda por outro caminho. Astrea vai para um retrato da Inglaterra do começo do XVIII (GREEN, 2014), não para uma utopia em que a ciência e a virtude reinam. Além disso, se na obra de Bacon os homens são recebidos com cuidados, boas-vindas e explicações das bonanças da ilha de Bensalém; a personificação da virtude, na obra de Manley, recebe Astrea deixando bastante claro não apenas que foi substituída por uma falsa justiça, ou descrevendo as injustiças que as virgens são submetidas, mas, acima de tudo, asseverando que: “A natureza humana está universalmente corrompida, aqueles que lutam contra ela são tão perversos quanto eles próprios” (MANLEY, 2002, p. 7).

Deve-se observar que a Virtude, bem como Astrea (a justiça) e a Inteligência, não fazem parte da humanidade, mas são retratadas por Manley como figuras divinas que podem conviver entre os humanos se acolhidas por eles. A justiça abandona o mundo e rapidamente é trocada por uma versão falsa de si, e a Virtude, que não se privou da companhia dos homens, é trocada pela lisonja — algo que parece aproximar a pensadora de Mandeville — combinada aos prazeres do corpo.

Note-se que a maior preocupação da Virtude, no que diz respeito a forma que os humanos a integram ou excluem de suas relações, é a maneira licenciosa que os homens se aproveitam das mulheres. Se, na utopia baconiana, o homem que “não é casto não se respeita a si mesmo”, e um homem e uma mulher não podem se ver nu antes de decidir se vão se casar, pois “se entende como ofensivo que se possa recusar alguém depois de um conhecimento assim íntimo” (BACON, 1973, p. 265-6), o retrato que Manley apresenta, através da Virtude, é um contraste perfeito de tais condutas. Os homens, sob a ótica da pensadora, não apenas roubam a honra das mulheres com promessas que jamais serão cumpridas, mas se vangloriam por isso, e, à Virtude, é dado apenas o poder da indignação e da denúncia à recém-chegada Justiça.

No entanto, ainda que Manley claramente esteja denunciando os abusos de poder cometidos pelos homens, nem por isso deve-se imaginar que condene as damas que se entregaram aos prazeres do corpo. Após as denúncias feitas pela Virtude à Astrea, as deusas se encontram com a Inteligência, retratada como uma cortesã subalterna da Princesa Fama, mas que deve prestar dever e obediência às duas deusas que acaba de encontrar e deve — em uma possível alusão a Casa de Salomão⁹, mas sem

⁹ “realizamos consultas para decidir a respeito de quais invenções e experiências, por nós descobertas, devam ser dadas a conhecer ao público, e quais as que não. Todos nós prestamos um juramento de guardar segredo de tudo o que entendermos conveniente, e algumas coisas revelamos às vezes ao Estado, outras não. [...] fazemos o circuito e visitas periódicas às principais cidades do reino, e nessas, segundo a

impor nenhum limite aos conhecimentos divulgados — “relatar fielmente a ela [Fama] tudo o que for novo ou de qualquer importância aparente” (MANLEY, 2002, p. 8). É diante deste dever que a Inteligência passa a relatar a Astrea casos de humanos que se entregaram aos prazeres, e, conforme a recém-chegada, para julgar imparcialmente, não se pode perder de vista que não “podemos ser manchados senão pelos nossos próprios crimes, não pelos crimes dos outros. Eles não nos mancham nem se refletem em nós, mas na nossa aprovação” (MANLEY, 2002, p. 12).

Isso deixa bastante claro que, seja o que ouvirá da Inteligência, seja o que ouviu da Virtude, será julgado com base nos atos, e não na reputação ou no que certos atos influenciam sobre a reputação de outrem. Estando Astrea desde o início na companhia da Virtude, e sendo ela mesma a personificação da justiça, não se deixará confundir pelo que é virtuoso e o que é fruto da lisonja e da reputação ou da infâmia e pérfida. Nesse sentido, vale lembrar a máxima que Manley abre suas *Adventures*: “Suas virtudes são suas, seus vícios são ocasionados por seus infortúnios; e [...] se ela fosse homem, não teria culpa”, mas “sendo o estatuto desse sexo muito mais restrito que o nosso, o que não é crime nos homens é escandaloso e imperdoável nas mulheres” (MANLEY, 1999, p. 47). Nesse sentido, Astrea parece despir a sociedade polida, em sua análise, dessa distinção reputacional que existe entre os sexos, considerando, portanto, apenas o que é ocasião dos próprios atos, e, em sua justiça, não confunde a vítima de ações alheias com o agente e causador de tais ações.

Tendo isso em vista, cabe visitar dois casos que a Inteligência apresenta para Astrea. O primeiro é um retrato da extensão do poder feminino e, o segundo, diz respeito à relação entre educação e corrupção moral.

No primeiro caso, a Inteligência narra a história de uma dama poderosa, a quem se refere como Holandesa, que seria reconhecida “por sua prodigalidade com os favoritos, [...] seu temperamento era uma contradição perfeita, ilimitadamente pródiga e sordidamente cobiçosa” (MANLEY, 2002, p. 16). Esta dama, teria acolhido um homem — a quem chama de Conde —, sem traços de reputação ou distinção pública e familiar, como seu amante, providenciado-lhe finanças, terras e reputação na corte. O cavalheiro, após crescer com os favores que recebeu da Holandesa, recebe uma proposta para se casar com uma princesa, o que nada agrada sua amante.

No entanto, o Conde, apesar de prometer à Holandesa que jamais a abandonaria e que ela é a fonte de todo seu amor, em solidão tem para si que “um homem deve a si

necessidade, tomamos públicas as novas e mais úteis invenções, de acordo com o que nos pareça oportuno” (BACON, 1973, p. 277).

mesmo a satisfação de comprazer aqueles desejos que são importunos e importantes para ele” (MANLEY, 2002, p. 13), concebendo uma maneira de manter sua reputação às custas da destruição da Holandesa. Com isso em mente, poderia se livrar da senhora que já teria concedido tudo que precisava para ocupar um novo posto na corte. O plano do Conde, para isso, consistia no seguinte: no lugar de receber a Holandesa em seus aposentos, convenceu seu amigo, Germânico, a substituí-lo. O objetivo era culpar a senhora por se envolver com um segundo amante justamente quando deveria recebê-lo e, conseqüentemente, abandoná-la para se casar com a Princesa. Desse modo, seu amigo seria o novo favorito da senhora, recebendo vantagens por isso, e ele ficaria livre dos compromissos que havia prometido.

Assim é feito, Germânico se passa pelo cavaleiro e tem relações íntimas com a Holandesa, que, devido à escuridão, percebe o engano a que foi submetida apenas ao ouvir a voz do impostor. Ao questionar onde estava o Conde que aguardava, é respondida pelo Germânico que havia sido abandonada por ele, o que faz com que se sinta traída e acolha o novo amante, prometendo-lhe as mesmas garantias que seu antigo amor recebia,

O feliz Jovem ficou deslumbrado com esta garantia e, depois de terem passado três ou quatro horas de amor, ela se preparou para partir: o novo amante resolveu pressionar pela continuação de sua boa fortuna e merecer seu favor. [...] A Senhora cedeu com uma agradável disposição, surpreendida e encantada por um amante que então até se superou. Naquele momento perigoso, o Conde (como haviam combinado) entra na câmara com passos suaves e encontra o par feliz no auge de todas as suas alegrias. A cena era admirável; Germânico falsificou confusão, o Conde um transporte de raiva; a holandesa, sem falsificação, era realmente assim e, por uma admirável ousadia e arrogância da natureza, perguntou-lhe como ele ousou entrar em um lugar onde seu cavaleiro deveria lhe dizer que ela estava, sem avisar na porta? [...] Vá embora, gritou a holandesa, eu o bano para sempre; você que pode preferir Jeanatin [a Princesa] a mim! Eu me bano, senhora, respondeu o conde [...] Casarei esta noite com Jeanatin (uma criatura que antes desprezava) para me vingar de sua infidelidade. (MANLEY, 2002, p. 14-5)

A Holandesa, portanto, foi vítima não apenas de um projeto de infidelidade do Conde, mas também de suas maquinações para ascender ao poder. Mesmo seu novo amante era fruto de uma conspiração masculina. No entanto, se o Conde, com sua esposa, se tornaram um “exemplo de felicidade conjugal” (MANLEY, 2002, p. 15), sendo querido por toda a corte que fazia parte, a Holandesa, por seu turno, foi trocada pelo Germânico assim que se cansou dos favores e prazeres que dela recebia.

A desgraça da senhora não para por aí, “ela bebeu profundamente a amarga poção do desprezo” e cada um dos homens com quem se envolveu “fizeram-na abandonada pela estima e piedade do mundo” (MANLEY, 2002, p. 16). O dinheiro que tinha tornou-se insuficiente e, quando se viu obrigada a pedir ajuda ao Conde, seu primeiro favorito que lhe devia o lugar que ocupava, que por ela foi catapultado para a distinta reputação que desfrutava na corte, recebeu outra porção de desprezo, que lhe ocasionou um ataque nervoso, custando sua vida.

É importante notar que Manley, ao descrever a natureza e a conduta da Holandesa, não moraliza o prazer em si que ela tinha com seus favoritos, mas dá atenção ao contraste que ela recebe em relação àqueles que catapulta socialmente. Se à senhora é legado o desprezo e o abandono após exercer sua liberdade sexual e financeira, assim que os homens que se envolvem com ela se cansam e tiram todos os proveitos possíveis, para eles há uma ascensão social. Como nota Venkatesan (2023), as mulheres, na obra de Manley, possuem poder na relação entre os sexos enquanto seu corpo é de interesse dos homens, mas, assim que esse interesse cessa, esse mesmo poder encontra seu fim. O amor é descrito por Manley como um poderoso “nivelador da humanidade” (2002, p. 23), de modo que se pode dizer que, enquanto ele estiver agindo nos corações dos humanos, poderá fornecer algum tipo de igualdade entre os sexos. As damas, portanto, negociam seu poder na sociedade através dele, mas se o entregam demais, perdem qualquer tipo de liberdade que uma vez encontraram.

O jogo político que Manley observa que as mulheres podem se desenvolver é o jogo do amor e do prazer. Aqui elas podem encontrar ganhos enquanto um cavalheiro deposita interesse nela, mas, esse poder descrito pela pensadora é passageiro por depender justamente da extensão e duração do interesse e da bondade de um homem sobre uma mulher.

A Inteligência observa que “quando as pessoas têm a sua fortuna a construir e nascem com pouco ou nenhum patrimônio, é necessário que tenham um golpe de sorte, uma introdução feliz, uma carta principal para fazer um jogo próspero” (MANLEY, 2002, p. 17). O Conde, bem como o Germânico, encontra sua introdução a uma vida próspera através da Holandesa, ainda que isso custe um desprezo universal que o mundo terá dela.

No entanto, se, de um lado, os homens conseguem construir sua reputação através da destruição de uma senhora que é “superior” a eles, cabe questionar se isso aconteceria se tais poderes fossem invertidos. Isto é, se um homem poderoso se relaciona licenciosamente com uma mulher que se encontra, socialmente, inferior a ele,

seria essa mulher capaz de ser catapultada assim como o Conde ou o Germânico? É isso que a investigação do segundo caso que comentei anteriormente permitirá observar.

O segundo caso apresentado pela Inteligência à Astrea é sobre uma jovem dama chamada Charlot, que, após a morte de seus pais, foi deixada aos cuidados de um Duque, que deveria educá-la e garantir-lhe uma vida polida. O Duque, então, projetou que Charlot se casaria com seu filho mais velho, e forneceu uma educação polida exemplar, na qual ela

deveria ser educada no caminho do aplauso e da virtude, ele baniu para longe de sua conversa tudo o que não edificasse, romances arejados, peças de teatro, romances perigosos, poesia solta e insinuante, introduções artificiais de amor [...]; suas diversões sempre estiveram entre as mais inocentes e simples, como caminhar, [...] ler e aprimorar livros de educação e piedade; [...], ele ensinou-a a ter cuidado com esperanças e medos; nunca desejar nada com muita ansiedade; proteger-se daquelas perigosas convulsões da mente; que à menor decepção se precipita em um milhão de inconvenientes; ele se esforçou para curá-la daquela série de afetos e aversões tão naturais aos jovens, mostrando-lhe que nada realmente merecia ser amado apaixonadamente, exceto os deuses, porque só eles eram perfeitos, embora nada, por outro lado, deveria ser odiado senão o vício [...] ele sabiamente e cedo a avisou, do que parecia muito natural para ela, um desejo de ser aplaudida por sua inteligência [...]; ele mostrou a ela que a verdadeira inteligência não consistia em falar muito, mas em falar muito em poucas palavras, que tudo o que a levava além do conhecimento de seu dever, leva longe demais; todos os outros enfeites da mente eram mais perigosos do que úteis e deveriam ser evitados como sua ruína; que a posse deles era acompanhada de amor-próprio, vaidade e coqueteria, coisas incomparáveis e nunca misturadas no caráter de uma mulher de verdadeira honra, ele recomendou modéstia e silêncio; que ela deveria evitar todas as ocasiões de falar sobre assuntos não necessários ao conhecimento feminino [...] mostrou a ela como era vergonhoso para uma jovem sequer pensar em qualquer ternura por um amante, até que ele se tornasse seu marido; [...] elas, pelos encantos de sua beleza e por seu modo doce e insinuante de conversar, assumiriam aquele império nativo sobre a humanidade, que parece ser-lhes politicamente negado, porque o caminho para a autoridade e a glória está bloqueado [...] que a amizade era muito mais nobre em sua natureza, e muito mais preferível ao amor, porque um amigo ama sempre, um amante apenas por um tempo; que sob as aparências mais lisonjeiras está escondida a ruína inevitável (MANLEY, 2002, p. 19-20)

Amar a virtude e aos deuses, odiar o vício, evitar o aplauso, apenas ler obras que ensinem a educação e a piedade, ouvir mais do que falar, apegar-se à modéstia, preferir a amizade ao amor, pensar apenas no marido, e, ao mesmo tempo, ser embaixadora do mundo da conversação. Se este último ponto pode ser encontrado em grande parte dos comentários dos pensadores das luzes no que diz respeito ao papel das mulheres em uma sociedade polida, com o possível acréscimo de isso servir à educação dos

gentlemen (conf. SANTOS, 2023), todos os outros princípios que Manley descreve são encontrados no manual de maneiras mais paradigmáticos das luzes¹⁰ (conf. Santos, 2022), publicado somente em 1761, 51 anos após *New Atlantis*. Com isso não quero associar a moral prática de Gregory aos diálogos de Manley, apenas quero observar que todos os preceitos amplamente aceitos, como adequados para as mulheres, pela sociedade polida da segunda metade do XVIII, já eram reconhecidos e facilmente descritíveis e exigidos desde o início deste mesmo século.

Manley, ao apresentar a educação inculcada em Charlot, e ao reparar todos os comportamentos esperados pelas mulheres como frutos de uma educação, remove, assim como Mandeville, qualquer naturalidade que se possa esperar da relação entre conduta e natureza no sexo feminino. Isso se torna mais claro quando prestamos atenção ao desenvolvimento da história da jovem Charlot: o Duque, cujo objetivo era educar e garantir a reputação da dama, passa a vê-la não mais sob a ótica de um pai, mas como de um amante. Para encontrar seus prazeres no corpo de Charlot, o Duque, da mesma maneira que ensinou a ela todos os preceitos amplamente conhecidos como polidos, passa a educá-la em tudo aquilo considerado como proibido para o sexo feminino e imediatamente oposto a tais preceitos.

Se, ao ser educada nas regras e costumes da polidez, a jovem se tornou “um modelo para as damas” (MANLEY, 2002, p. 20), ao ser corrompida, também pela via da educação, foi ensinada, pelo mesmo instrutor, que “que havia prazeres para os quais seu sexo nasceu e que ela poderia, conseqüentemente, desejar provar” (MANLEY, 2002, p. 22). Assim, o Duque, que antes era visto por Charlot como um pai, fez com que ela enxergasse nele um amante e a manipulou para se tornar licenciosa. O que se segue da situação de Charlot é bastante semelhante ao que ocorre com a Holandesa: enquanto o Duque encontra-se sob o poder do amor, concede-lhe tudo que deseja, teme desagradá-la, faz com que seus criados a atendam prontamente, e, quando esta paixão acaba, abandona a jovem e se casa com outra senhora.

Conforme Astrea, ainda que o mundo reconheça a desgraça a que Charlot foi imposta pela manipulação do Duque, e possa considerar este último como um vilão, não há nenhum tipo pena pela dama que teve sua honra roubada, pois “a modéstia é o princípio, o fundamento sobre o qual elas devem construir para estima e admiração” de modo que “uma vez violadas, elas cambaleiam e caem, despedaçadas na terra obstinada de desprezo, de onde nenhuma mão gentil pode ser estendida, seja para resgatá-las ou

¹⁰ *O legado de um pai para suas filhas* de John Gregory.

para compadecer-se delas” (MANLEY, 2002, p. 28). A condenação de Astrea, além disso, não reside na reprovação dos prazeres da senhora ou do cavalheiro, mas na corrupção que este último causa em uma jovem que uma vez foi um exemplo de polidez feminina. Manley denuncia, através do caso de Charlot e da Holandesa, a desigualdade que existe no tratamento que cada um dos sexos recebe por se entregar a prazeres distribuídos igualmente entre as criaturas humanas: enquanto os homens se mantêm em suas posições e podem encontrar ascensão em uma sociedade gentil, as consequências para os vícios das mulheres — que são frutos de infortúnios causados pelos cavalheiros — são mais duros, levando ao desprezo geral. A Holandesa, bem como Charlot, se fossem homens, não seriam reprovadas e execradas.

Vale lembrar que o Duque, como havia comentado, inicialmente tinha uma relação fraternal com Charlot, de modo que cabe investigar, seguindo Manley, como esse personagem passa a ver a jovem de outra maneira, e como justifica a corrupção moral que impõe nela. A primeira vez que a pensadora apresenta o Duque em seu diálogo, informa que tinha aparente

admiração pela virtude, onde quer que a encontrasse, mas era um estadista e considerava-a incompatível [...] com um homem que faz fortuna, ambição, desejo de ganho, dissimulação, astúcia, tudo isso, foram meritoriamente úteis a ele: bastava que ele sempre aplaudisse a virtude e em seu discurso condenasse o vício; enquanto ele permanecer firme em sua prática, não importa o que acontece com suas palavras, estes não são momentos em que o coração e a língua não concordam! (MANLEY, 2002, p. 16)

É importante observar que se trata de um homem político, disposto a se desfazer da virtude para encontrar a glória, ainda que precise impor um discurso que não combine com a sua prática. Conforme a pensadora, este personagem “seguia sábias máximas de Maquiavel, que procurou tornar grandioso seu príncipe, qualquer que fosse o preço” (MANLEY, 2002, p. 18). De modo que Manley alude claramente ao *Príncipe* (1532) para descrever quais são os princípios que o Duque incorpora para justificar sua conduta.

Se o filósofo florentino afirma que um príncipe não precisa ter todas as virtudes, bastando-lhe “parecer tê-las” e mantendo-se à disposição para “agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião” (MAQUIAVEL, 2017, p. 87) sempre que for necessário ao bem de um Estado, Manley parece aplicar essa máxima na justificação da conduta masculina a partir do Duque. Ora, este é descrito como um homem que tem uma aparente admiração pela virtude, mas, sendo ele alguém que faz fortuna, se limita a apresentar isso em discurso e ter uma prática que seja interessante

para seus fins. Inicialmente, ele preza pela educação de Charlot, pois isso seria útil para seu filho. Mas ao vê-la como um objeto sexual, a corrompe para se saciar, e a justificativa para causar a ruína da jovem dama é encontrada no mesmo lugar em que o personagem edifica a sua conduta:

Abriu um livro de Maquiavel, e leu ali uma máxima, que só as grandes almas podem ser completamente más: tomou-a como uma espécie de oráculo para ele: ele não gostaria de dizer a si mesmo que sua alma não era grande o suficiente para qualquer tentativa. Ele fechou o livro, deu algumas voltas pela galeria para digerir o que havia lido, e daí concluiu que nem a religião, a honra, a gratidão ou a amizade eram laços suficientes para nos privar de um bem essencial! Charlot era necessária ao seu próprio ser! Todos os seus prazeres se desvaneciam sem ela! E, o que era pior, ele estava em tortura! Em dor real assim como em falta de prazer! Portanto Charlot ele teria; ele tinha lutado mais do que o suficiente, a Virtude deveria estar satisfeita com o terrível conflito que ele tinha sofrido! Mas o Amor tornou-se mestre, e era tempo da Virtude se ausentar. Depois de ter resolvido seus pensamentos, ele ficou mais calmo e quieto; nada agora deveria perturbá-lo, senão a maneira de corrompê-la. (MANLEY, 2002, p. 21-2)

Dada a grandeza que acreditava ter em sua alma, dado o cargo que ocupava, o cavalheiro estende suas ações no Estado para os prazeres pessoais. Manley, desse modo, parece trazer para a conduta masculina as características que Maquiavel¹¹ descreve como necessárias a um príncipe. Mas, se o príncipe tem suas ações justificadas pelo bem do estado, os homens estariam dispostos a agir por quaisquer meios apenas para satisfazerem seu amor-próprio. Torna-se justificável corromper uma dama polida, pois, na relação entre homens e mulheres, os primeiros ocupam o lugar dos príncipes, e as segundas nada mais são do que súditas sujeitas a benevolência e a compaixão do jugo masculino.

Essa é a dinâmica de poder que Manley parece observar entre os sexos, e — para lembrar Maquiavel — uma vez que “difícilmente se conjura contra quem é bem reputado” (2017, p. 90), sejam as mulheres poderosas, sejam as virgens que tem sua honra roubada, nada podem fazer em uma dinâmica em que são subalternizadas e que dependem da bondade ou da maldade dos cavalheiros. As graças que os homens podem proporcionar na sociedade, tais como se tornar um exemplo para o casamento (como o Conde), ou ser útil ao Estado (como o Duque), fazem com que os males que provocam permaneçam impunes, suas almas são demasiado grandes e a Virtude deve compreender seus conflitos. A simulação e a dissimulação que aparecem no capítulo XVIII do *Príncipe*, parece encontrar forma no diagnóstico que Manley faz da relação entre os

¹¹Deve-se observar que Manley se insere na tradição de leitura de Maquiavel dos seiscentos e setecentos.

sexos e, sabendo que “os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir” (MAQUIAVEL, 2017, p. 87) fica claro porque os cavalheiros não são menos reputados por seus vícios. O dano é apenas sentido pelas damas fragilizadas, enquanto as relações polidas e cortesias podem ser vistas por todos.

Por aqui se vê porque Manley, ainda que reconheça a natureza humana como igual em sua totalidade, chegando a considerar a coragem como uma característica tão adquirível¹² quanto a polidez pela via da educação, e ainda que não repugne a sexualidade em si, não pretende buscar a liberdade sexual. Em seus diálogos, através de uma possível inversão da ficção baconiana, a pensadora apresenta aquilo que afirma em suas *Adventures*: como os homens que se impõem ao mundo, “com a pretensão de fazer o bem público” tem como “seu verdadeiro objetivo [...] apenas o de se gratificarem e progredirem” (MANLEY, 1999, p. 108). É assim que Manley descreve seus personagens masculinos, e, através de uma incorporação de Maquiavel, parece denunciar de que maneira os cavalheiros se aproveitam de máximas que seriam voltadas para o Estado, com o objetivo da gratificação e progresso pessoal.

Manley denuncia como o corpo feminino é empurrado para uma dinâmica de poder desequilibrada, em que a liberdade depende da bondade do cavalheiro a quem uma dama se associa, bem como da duração da paixão desses senhores que são liberados a agir como príncipes. Sua reivindicação, antes de ser em função de uma liberdade sexual, visa dirimir a desigualdade artificial que Mandeville reconhece e não está disposto a se desfazer. Sendo assim, a pensadora, através de sua investigação e diagnóstico, parece oferecer outro porque para esta conduta do filósofo: ele mesmo é um príncipe em relação às mulheres.

Conclusões

Delarivier Manley não tinha como não apelar, para seus leitores, para outra coisa senão as consequências da liberdade desfrutada pelas mulheres. Ao passo que estas, sempre que se permitiam agir como homens, eram execradas, ao outro sexo era dado o poder irrestrito de benfeitor ou malfeitor da vida e prosperidade feminina. Se a

¹² “pois certamente podemos aprender a ser valentes e criteriosos. Uma prova do que afirmo pode ser obtida pelo fato de sempre abaixar a cabeça ao barulho de uma bala, a primeira apreensão está em sua natureza, e apenas para ser controlada e não impedida pela razão : que imediatamente surge por uma segunda, e o leva em segurança até a Glória, que todos os Heróis deveriam almejar principalmente” (MANLEY, 2002, p. 11).

pensadora não apelava para uma liberdade sexual, é porque, antes, precisava denunciar a desigualdade política e o desequilíbrio de poder a que as mulheres eram impostas.

Além disso, para lembrar Perry (1980), as mulheres frequentemente tinham sua vida interrompida em função da fertilidade: o sucesso que Manley, Astell, Behn e Haywood desfrutaram com a escrita, se deveu, em parte, à abnegação da maternidade. Ainda conforme a intérprete, uma vez casadas, as mulheres despendiam todo o tempo de suas vidas gerando filhos, educando-os e lidando com abortos espontâneos e “Dadas estas condições de vida, é impossível imaginar uma mulher fértil vivendo ao mesmo tempo como ser intelectual e sexual” (PERRY, 1980, p. 36). Não à toa, Manley, apesar de não recriar os apetites licenciosos das mulheres, apelava, através da Virtude, para a importância da castidade. Esse problema é tão grande que, como observado, mesmo Mandeville, em sua *Modest Defence*, procurou estabelecer um meio para cuidar das crianças fruto da prostituição.

Não apenas a reputação e a honra das mulheres estavam em jogo a cada vez que decidissem agir livremente, mas a sua própria vida era negada e eram obrigadas a escolher entre a sexualidade e a intelectualidade. Mandeville, ainda que seja verdadeiramente vanguardista em suas posições acerca das mulheres, certamente não era mais sensível do que elas mesmas. Ao passo que o filósofo — a despeito de reconhecer a desigualdade entre os sexos como artificial — age como um legislador, dividindo as mulheres segundo o interesse da sociedade polida, Manley diagnostica que, aos *gentlemen*, é dado o poder de agir como um príncipe em relação às senhoras, que nada mais seriam do que suas servas e súditas. Por tais razões, para os autores, a desigualdade artificial se preserva em uma sociedade polida e a instrução é utilizada a favor da dinâmica de poder sexual que ensina e conserva a desigualdade artificial entre os sexos.

Vale mencionar, nesse sentido, que o projeto de manutenção desse tipo de sociedade desigual era tão presente nas luzes que diversas obras foram publicadas com o objetivo de desestimular escritoras através da ridicularização, como foi o caso de *The Female Wits* (1704). Esta, publicada anonimamente, depreciava principalmente Manley e seus diálogos, e a pensadora, em função da repercussão da sátira, sentiu-se desencorajada para publicar qualquer coisa ao longo de dois anos (HOOK, 2011).

Diante de tal dinâmica não é à toa que Astell (2017) defende a castidade e o isolamento das mulheres em um monastério voltado para a educação e contemplação — de modo a forçar a igualdade intelectual — e Chapone apela às leis da Grã-Bretanha exigindo que o privilégio dos “súditos nascidos livres da Inglaterra para abordar seu

soberano, apresentar suas queixas e humildemente implorar reparação” não seja “totalmente confinado à linhagem masculina” (CHAPONE, 2020, p. § 1-2), reivindicando, portanto, um lugar de sujeito político livre às mulheres. No entanto, ainda que estas filósofas ajudem a compreender por quais razões as intelectuais estavam mais preocupadas em reivindicar a igualdade política e intelectual feminina antes da liberdade sexual, dada a profundidade que tais temas exigem e o limite de espaço atingido neste escrito, será desenvolvido em uma nova pesquisa.

Referências Bibliográficas

ASTELL, M. *A serious proposal to the Ladies, for the advancement of their true and greatest interest (In Two Parts)*. USA: Gutenberg, 2017.

ASTELL, M. *Some Reflections Upon Marriage*. USA: Gutenberg, 2020.

BACON, F. *Novum Organum e Nova Atlântida*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BRANCHI, A. *Courage and Chastity in a Commercial Society. Mandeville’s Point on Male and Female Honour*. In: PIRES, E. B.; BRAGA, J. *Bernard de Mandeville’s Topology of Paradoxes Morals, Politics, Economics, and Therapy*. Nova Iorque: Springer, 2015.

CHAPONE, S. *The hardships of the English laws in relation to wives with an explanation of the original curse of subjection passed upon the Woman*. Independently published, Amazon Kindle: 2020.

FOYSTER, E. *Creating a veil of silence? Politeness and marital violence in the english household*. *Transactions of the Royal Historical Society*. v. 12, pp. 395-415, 2002.

GREEN, K. *A history of women's political thought in Europe, 1700-1800*. Reino Unido: Cambridge University Press: 2014.

GREGORY, J. *O legado de um pai para suas filhas*. Tradução de Rodrigo Gonçalves, Mariana Santos e Marcos Balieiro. *Prometheus*. Sergipe: a. 14, n. 40, pp. 224-257, 2022.

HOOK, L. *Introduction*. In: *The Female Wits*. USA: Gutenberg, 2011.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

MANDEVILLE, B. *An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War*. USA: Gutenberg, 2014.

- MANDEVILLE, B. *A Fábula das Abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- MANDEVILLE, B. *A Modest Defence of Public Stews*. Ex-classics Projects: 2019.
- MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees; Or, Private Vices, Public Benefits*. USA: Gutenberg, 2018.
- MANDEVILLE, B. *The Virgin Unmask'd*. New York: Scholars' Facsimiles & Reprints Delmar, 1975.
- MANLEY, M. D. *The New Atlantis*. Blackmask Online: 2002.
- MANLEY, M. D. *The adventures of Rivella*. Broadview Press: Canadá, 1999.
- PARSONS, N. Secrecy and Enlightenment: Delarivier Manley's New Atalantis. In: CRYLE, P.; O'CONNEL, L. *Libertine enlightenment: sex, liberty, and licence in the eighteenth-century*. London: Palgrave Macmillan, 2003.
- PERRY, R. The Veil of Chastity: Mary Astell's Feminism. *Studies in Eighteenth-Century Culture*. USA: v. 9, pp. 25-43, 1980.
- ROSENTHAL, L. Sex, Money, and Feelings Mandeville's Dialogue with Sentimental Drama. In: PIRES, E. B.; BRAGA, J. *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes Morals, Politics, Economics, and Therapy*. Nova Iorque: Springer, 2015.
- SANTOS, M. D. P. Apresentação. IN: GREGORY, J. O legado de um pai para suas filhas. Tradução de Rodrigo Gonçalves, Mariana Santos e Marcos Balieiro. *Prometheus*. Sergipe: a. 14, n. 40, pp. 224-257, 2022.
- SANTOS, M. D. P. As ideias iluminadas e polidas sobre as mulheres nas filosofias britânicas. *Sapere Aude*. Minas Gerais: v. 1, n. 1, p. 385-407, 25 nov. 2023.
- SHER, R. B. *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America*. London: The University of Chicago Press, 2006.
- SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- STYLES, J. Custom or Consumption? Plebeian Fashion in Eighteenth-Century. In: BERG, M. e EGER, E. *Luxury in the Eighteenth Century*. Grã-Bretanha: Palgrave Macmillan, 2003.
- VENKATESAN, E. The Failure of Trading Sexual Favors for Political Standing in Delarivier Manley's The New Atalantis. *Sigma Tau Delta*. USA: v. 20, pp. 185-194, 2023.
- ZELINSKY, K. Introduction. In: MANLEY, M. D. *The adventures of Rivella*. Broadview Press: Canadá, 1999.