

**“AS MÁSCARAS DO HARÉM”. “AS CARTAS PERSAS”,
DE MONTESQUIEU, E A METÁFORA DO ESTADO DESPÓTICO**

Ricardo Hiroyuki Shibata (UNICENTRO)
rd.shibata@gmail.com

RESUMO

As “Cartas Persas”, de Montesquieu (1689–1755), foram um dos grandes sucessos editoriais do século XVIII. Desde a sua primeira versão, datada de 1721, até a última edição – a de 1755, com aditamentos e correções realizadas pelo próprio autor –, foram impressionantes trinta edições consecutivas. E é justamente, nesta edição definitiva, que podemos encontrar alguns apontamentos esclarecedores, em forma de diatribe, contra aquelas vozes críticas que remetiam a sua obra ao âmbito dos discursos motivados pela impiedade e pelos crimes contra a ortodoxia católica. De fato, a mais famosa obra de Montesquieu desenha um panorama, tão terrível quanto cômico, do Reino e da corte franceses do século XVIII – e por consequência, de toda a civilização ocidental – a partir de um ponto-de-vista satírico, o que lhe conferiu um caráter estrategicamente ambíguo e polisêmico.

Palavras-chave:

Iluminismo. Montesquieu. Século XVIII.

ABSTRACT

The “Persian Letters”, by Montesquieu (1689–1755), were one of the greatest editorial success in the XVIIIth century. Since its first version, dated of 1721, until the last edition – the 1755 edition, with developments and corrections realized by the author himself –, were impressive thirty editions in a row. And it is, in this last edition, that we can find some illuminating records, under the form of debate, against those critical voices that refer to his work as discourses motivated by impiety and by crimes against catholic orthodoxy. In fact, the most famous Montesquieu’s work draws, an overview, as terrible as comic, of a French reign and court of XVIIIth-century – and for consequence, of all the Western civilization – according to a satirical point of view with ambiguous and polissemic character.

Keywords:

Enlightenment. Montesquieu. XVIIIth century.

As “Cartas Persas” foram um sucesso editorial do século XVIII, recebendo desde a sua primeira publicação em 1721 até 1755, ano da morte do autor, trinta edições sucessivas, sem que o próprio autor tenha intervindo em nenhuma das tiragens. Em 1754, é publicada uma versão, enfim, revista pelo autor, e que conta com um libelo contra aqueles que o acusavam de impiedade e crime contra a religião. O texto busca justificar a adoção de um ponto de vista caricatural da Europa do período – em particular,

da corte e da sociedade francesa do século XVIII – e o uso de uma linguagem satírica, com os quais os costumes e a religião eram tratados a partir a perspectiva dos persas.

Tratava-se de uma interpretação cáustica e aguda das monarquias europeias e, por extensão, de toda a civilização ocidental, realizada de modo inquisitivo e implacável. De fato, segundo Nuno Júdice, o impacto causado pela obra de Montesquieu se deveu, em grande medida, a sua temática exótica. Os protagonistas são estrangeiros em visita à França (JÚDICE, 2019, p. 9-13). E este olhar externo permite tratar os costumes europeus com bastante estranhamento, ofertando assim um distanciamento daquilo que era naturalizado ou mesmo pré-concebido. Esses persas, mistura de viajantes a explorar um mundo desconhecido e embaixadores de uma cultura estrangeira, se movem a partir de registros diversos entre exotismo e selvageria. Cada um se constituindo conforme um *ethos* particular, porém mutuamente complementares.

O jovem Rica é celibatário e o teor de sua correspondência quadra perfeitamente com o pensamento inquisitivo adequado às bases filosóficas do Iluminismo. É justamente por isso que seu interesse se desdobra sobre a natureza e as práticas das instituições, em que a dinâmica social ganha enorme peso. O interesse de Usbek, por sua vez, é relativamente comezinho, pois atento aos dados do cotidiano, às anedotas mais curiosas e aos pormenores algo curiosos da vida da plebe e da Corte. É, com a abundante correspondência que ele troca com seus destinatários em Ispahan, na Pérsia, que nos é dado a conhecer o que se passa com as mulheres de seu harém sob a guarda de seus eunucos.

Mesmo porque a sua preocupação com o serralho é a principal linha narrativa das “Cartas Persas”. Em particular, são as maquinações de Solim, seu governante preposto, manobrando os ciúmes e as desconfianças de Usbek quanto às traições e aos jogos eróticos dos membros do serralho – as várias mulheres e os eunucos –, que culminam no suicídio de Roxane, a mais digna e virtuosa de suas esposas. A mentira e a desfaçatez faziam parte estratégica da matriz política utilizada pelo despotismo de Usbek. Assim, num âmbito em que tudo se faz caso a caso, portanto na dependência do império do autoritarismo e da vontade do soberano, são válidas todas as ações visando à obtenção do poder.

É interessante perceber essa combinação discursiva entre sedução, libertinagem e lances amorosos, de um lado, e arranjos políticos, tramas de gabinete e derrocada dos poderosos, de outro. Vale ressaltar, de

passagem, que os ciúmes de Usbek em relação às suas esposas são o correlato do regime de medo em que o déspota mantém os seus súditos escravizados. Há outras narrativas, complementares a essa trama principal do déspota Usbek e do iluminista Rica, ou seja, de âmbito político e filosófico, cujo teor atualiza a vertente em moda dos contos de caráter oriental, no século XVIII.

Numa delas, na carta CXLI, Montesquieu desvela a narrativa de Zulema, que foi vítima dos ciúmes do marido. Ao chegar ao paraíso – a este jardim de delícias –, dois homens lhe satisfazem todos os prazeres e todos os seus desejos mais secretos. Neste mundo de fantasia e de felicidade, Zulema começa a tecer a sua cruel vingança. Por um lance de esperança, Ibrahim é levado para longe. Ela envia, então, ao harém, um sócia do marido, que trata todas as mulheres que lá encontra e aproveita para desfrutar de todos os recursos e de todas as riquezas. Depois disso, ele abre o serralho para outros homens. Quando Ibrahim retorna, percebe as suas esposas satisfeitas e sua prole acrescida em trinta e seis crianças.

Na carta XXIX, essa crítica das instituições é declarada contra a Igreja católica e sua ortodoxia, que manifesta guerra aos heréticos. Na carta XXIV, o despotismo do monarca Luís XIV é comparado às artimanhas de um astrólogo, que convence os súditos a acreditarem (ou aceitarem) que um vintém vale por dois. A correspondência mantém essa variabilidade, portanto não se restringindo aos limites do reino francês. Assim, as trocas epistolares se expandem para uma geografia para além do eixo central formado por Pérsia e França. Há cartas que possuem por destino ou remessa a cidade Veneza, Moscou, Esmirna ou Livorno, aumentando a rede de trocas epistolares dos dois correspondentes principais.

A “correspondência veneziana” é a aquela parte das “Cartas Persas”, de Montesquieu, dedicada à troca epistolar que possui por localização geográfica a cidade de Veneza, quer por origem quer por recepção. O que todas elas possuem em comum é o personagem Rédi, uma espécie de emissário do Império persa naquela república marítima e comercial, que desempenha o papel ora de remetente ora, no mais das vezes, de destinatário, dessas cartas.

A primeira delas é de Rédi, remetida de Veneza para Paris, a Usbek (carta XXXI), cujo tema é justamente a maravilha de se flagrar o surgimento de uma cidade em meio de um pântano alagadiço. Veneza é uma potência marítima, populosa e com altas torres que se destacam na paisagem urbana. Mais surpreendente é a sua construção em meio à natureza

inóspita. Os venezianos conseguiram aterrar os pântanos e vencer obstáculos, antes imaginariamente intransponíveis, de domar o sistema de marés que faziam inabitáveis vastas áreas, como resultado de um enorme engenho. Porém, Rédi lamenta, faltam a essa metrópole, segundo Rédi, as fontes de água pura que são essenciais para as oblações e cerimoniais do Islamismo e que conferem o caráter sagrado às práticas de purificação.

É justamente nesta cidade que Rédi, com a sua existência até aquele momento construída em ambiente de pobreza civilizacional, gostaria de construir sua nova educação:

Eu em sentiria encantado de viver numa cidade na qual meu espírito se aprimora a cada dia que passa. Educo-me nos segredos do comércio, nos interesses dos príncipes, na forma do governo local; não me descuido sequer das superstições européias; dedico-me à medicina, à física, à astronomia; estudo as artes; em suma, saio das nuvens que me embaçavam os olhos no país em que nasci. (MONTESQUIEU, 2005, p. 52)

As duas cartas de Nargum (cartas LI e LXXXI), embaixador da Pérsia, remetidas de Moscou a Usbek, versam sobre a mesma temática: aqueles impérios poucos conhecidos e ainda não divulgados pelos historiadores, cuja natureza se assemelha ao sistema político adotado na Pérsia. Tratava-se, então, de uma forte hermenêutica do sistema despótico de governança em seus vários matizes por meio de uma estratégia argumentativa de grande envergadura analítica, qual seja, pela instituição do método comparativo.

A primeira delas trata do Império russo e da sua vasta extensão territorial. Esse Império comandado pelo czar russo, que adota a fé cristã, guarda um ponto em comum com os persas: a inimizade em relação ao Império turco. Vale esclarecer que Nargum não refere o catolicismo ortodoxo, cuja vertente foi desposada pelos russos. No entanto, o que Nargum revela para o seu destinatário, que é um déspota na Pérsia, é o mesmo caráter despótico do czar: Ele é senhor absoluto da vida e bens de seus súditos, que são todos escravos, excetuando-se quatro famílias. Nem mesmo o lugar-tenente dos profetas, o Rei dos Reis, que usa o Céu como estribo, se serve de seu poder de maneira tão drástica (Cf. MONTESQUIEU, 2005).

Nesse mesmo diapasão, tanto aos moscovitas quanto aos persas (estes, por conta das leis islâmicas), é vedado o consumo de bebida alcoólica. A proibição se estende ao livre trânsito dos cidadãos que não podem sair das fronteiras do Império. E há inclusive prescrições no uso da barba, o que causou peculiar conflito entre monges e clérigos. O exercício de um governo com estas características restritivas ao extremo só poderia ser o

resultado de um espírito povoado pela inquietação e pela agitação mentais. O temor de sublevações e traições é uma constante. O que, por sua vez, conduz à necessidade de uma vigilância também levada aos extremos, “ele percorre seus vastos domínios, não havendo lugar em que não imprima as marcas de sua natural severidade” (MONTESQUIEU, 2005, p. 78). Este controle interno, em que o poder político deve ser uma presença constante e deve se manifestar em todos os cantos do território, possui seu equivalente no incentivo às artes, como instrumento de política externa. O czar ambiciona que seu majestoso poder exercido a partir de um Estado pouco conhecido e muitas vezes esquecido, seja difundido e apreciado na Europa e na Ásia. Porém, esta é apenas mais uma estratégia de intervenção e de conquista para a maior expansão de seu território.

É particularmente estarrecedor, para Nargum, perceber que as regras de hospitalidade e a prática cotidiana das famílias são muito diversas daquelas praticadas pelos persas. É costume entre os moscovitas, ao receberem em casa algum hóspede, que o marido permita que este estranho beije a sua esposa. Aliás, segundo o testemunho de Nargurn, trata-se, em verdade, de um ato de polidez e de boa vontade. Mais estarrecedor ainda é o modo de condução e de manutenção dos laços matrimoniais entre marido e esposa, em particular, a prática habitual e socialmente aceita (e até desejável) de os maridos infligirem maus tratos às esposas. Mesmo porque as esposas “não podem acreditar que tenham o amor do marido se ele não as espanca na medida adequada; qualquer outra atitude de sua parte lhes soa como a marca de uma imperdoável indiferença” (MONTESQUIEU, 2005, p. 77).

Segundo costuma ser no interior das “Cartas Persas”, uma das estratégias argumentativas de Montesquieu é incluir, em apenso, uma carta como prova material e cabal daquilo que foi amplificado. É justamente uma metodologia que mantém e segue a própria lógica do conjunto das correspondências. Vale dizer, essa estratégia de veridicção relaciona-se com o conjunto das correspondências e das trocas de enunciados entre os interlocutores. Mesmo porque basta referir que as cartas formam, em sua totalidade, uma narrativa em forma de romance. Não menos, consegue dar variabilidade ao eixo principal da troca epistolar de autoria de Rica ou de Usbek (e de outros remetentes e destinatários) que se referem exclusivamente ao Estado e a diplomacia persas.

Nesse sentido, o tratamento violento do marido em relação à esposa é uma demanda social de caráter constante, preferível e até incontornável. Trata-se de uma carta remetida por uma esposa, infeliz no casamento, para

a sua mãe, em que se discorre sobre as agruras do ambiente familiar e das incertezas que ela votava ao amor do marido. Em particular, dizia ela, conquanto ela tivesse feito de tudo para chamar a atenção do marido (passava o dia fora, por exemplo, sem dar satisfação de seu paradeiro), só recebia em troca frieza e indiferença. A irmã era tratada como mais “consideração”, pois “seu marido a sova todos os dias; ela não pode voltar os olhos para um homem que ele já a cobre de pancadas. Desse modo eles se amam muito, e vivem no melhor entendimento do mundo” (MONTESQUIEU, 2005, p. 77).

De fato, nessa perspectiva da esposa, os maus tratos e o uso da violência são sinais de afeto e amor verdadeiro; do contrário, são desprezo e falta de compromisso com os laços matrimoniais. Um pouco mais adiante, a esposa, agora enfurecida e sem resposta satisfatória às suas demandas, solicita à mãe que se corresponda com o marido para que este cumpra com as suas sagradas obrigações matrimoniais, ou seja, que “ele me trate de maneira indigna” (p. 78). Mesmo porque, ela ratifica, “meu pai, que é um homem de bem, não agia desse modo, e lembro que ele dava a impressão, quando eu era criança pequena, de amar muitíssimo a senhora” (MONTESQUIEU, 2005, p. 78).

Nargum, na carta LXXXI, que também se relaciona com as atividades diplomáticas em nome de Usbek, já havia informado que o Império moscovita possuía dimensões territoriais gigantescas, porém que os domínios do czar nem poderiam se comparar a vastidão geográfica do Império tártaro. Para ele, insuperável no quadro geral das nações:

Esse povo é o verdadeiro senhor do Universo: todos os outros parecem ter sido criados apenas para servi-lo. É ele o grande fundador e destruidor de impérios. Em todos os tempos, espalhou pela Terra os sinais de seu poderio. Em todas as eras, foi o flagelo das nações. (MONTESQUIEU, 2005, p. 120-1)

Para tanto, basta referir que os tártaros conquistaram a China, por duas vezes, e ainda a mantém sob o seu domínio, e que conquistaram todos os reinos que constituíram o antigo (e já vasto) Império Mongol. Além disso, já foram os senhores da Pérsia, do Império moscovita e de vastos territórios na Europa, África e Ásia. Equivale a dizer que estenderam seu poderio sobre grande parte dos territórios do mundo, superando em muito as façanhas de Alexandre da Macedônia. Lembrando também que foram dos povos radicados em seus territórios de onde saíram as hordas de guerreiros que derrubaram o Império romano. Porém, ao contrário de Roma e da Grécia, que perpetuaram a memória de suas glórias ao longo do tempo,

os tártaros ainda não dispuseram de nenhum historiador que celebrasse as suas vitórias para a posteridade desse povo tantas vezes vencedor (MONTESQUIEU, 2005, p. 121).

Aqui, há alguns pontos interessantes a esclarecer no pensamento de Montesquieu sobre a questão do despotismo. O primeiro deles, é que ele agrega uma outra característica ao conjunto de tópicos fundamentais do despotismo: aquela, ligada estreitamente à extensão geográfica e territorial de âmbito relevante. O segundo, a necessidade de um maior e mais apurado conhecimento por parte dos partidários do Iluminismo sobre os povos e impérios do Oriente. Se a China era até então a matriz de referência para muitos iluministas, era preciso matizar um pouco mais a lista de impérios orientais, cuja grandiosidade podia fazer face aos poderosos reinos europeus. O Império moscovita era muito maior em extensão territorial do que toda a Europa e se constituía numa potência com certas ambições de franca expansão. O Império tártaro era praticamente desconhecido justamente pela ausência de uma memória que pudesse ser divulgada, porém, que, de fato, superava todos os antigos impérios europeus. E mais insuperável, se contarmos os impérios europeus ainda em vigência.

Uma carta muito curiosa é aquela remetida por Rica (carta CXLIII), um dos nossos viajantes persas – dublês de aventureiros – que passeia pela França, ao médico judeu Natanael Levi, radicado em Livorno, na Itália. Trata-se de uma longa missiva que, segundo costuma ser nas cartas de autoria de Rica, desvenda aquilo que é assaz irracional nas práticas cotidianas dos indivíduos e na sociedade. Nesse sentido, a carta de Rica é um arrazoado sobre o poder dos amuletos e dos talismãs nos destinos humanos; e, por conseguinte, a enorme capacidade – uma credence, de fato – que os seres humanos possuem de acreditar nas forças sobrenaturais e poderes mágicos votados aos objetos do cotidiano. Do mesmo modo que Rica mandou bordar, um pouco por todas as partes de suas vestes, várias frases do Alcorão, a lista interminável dos dervixes e os nomes sagrados de Alá, assim também fazia Natanael com a sua crença nas letras misteriosas da Cabala judaica.

E, de igual maneira, procedem as pessoas, de maneira geral, com seus anéis, patuás e demais adornos. Dizia Rica, com bastante alarde, que: “Como são infelizes os homens! O tempo todo oscilam entre enganosas esperanças e ridículos temores e, em vez de se apoiarem na razão concebem monstros que os intimidam ou fantasmas que os seduzem” (MONTESQUIEU, 2005, p. 208). O questionamento de Rica refere-se justamente à capacidade de essas letras conseguirem por algum meio misterioso

interferir na natureza das coisas ou mesmo em qualquer um dos acontecimentos da vida humana. Elas são, em verdade, nada mais do que representação de sons e seu caráter material reside tão somente à sua redução a tipos gráficos. Não há, a princípio, qualquer elemento imaterial, de qualquer espectro, que possa exercer qualquer interferência (maléfica ou virtuosa) de matriz encantatória. Dessa forma, a questão se estende estrategicamente aos poderes curativos de certas substâncias medicamentosas prescritas pelos médicos.

Em verdade, conquanto os livros sagrados e as práticas habituais dos indivíduos nas diferentes sociedades estão repletos de advertências dessa presença do sobrenatural (dessas “frivolidades”, diz Rica), isto acontece porque ainda não se investigou, com rigor, as “cem mil causas naturais” que presidem os acontecimentos. Para Rica, é suposto assim concluir, que os milagres e a presença dessas forças místicas no âmbito terreno não poderiam ser considerados “certezas” sem antes se empreender o devido escrutínio. Os “livros sagrados” são, antes de tudo, uma coletânea de atos de fé, portanto cabíveis no esquadro das crenças e saberes compartilhados de modo consuetudinário. Aristóteles já explicava, em seu livro da *Retórica*, que há argumentos que não são passíveis de questionamento, pois fazem parte da própria lógica da construção e da manutenção social. Se alguém indaga sobre se é dever honrar e respeitar os genitores, deve-se puni-lo em praça pública.

Ainda, nesta carta de Rica para o médico Natanael, há um apenso também em forma de carta, intitulado “carta de um médico de Província a um confrade de Paris”. Tratava-se de um caso aparentemente corriqueiro, contava o remetente. Era um paciente que, por trinta e cinco dias, passava as noites em claro, sem conseguir dormir por um minuto sequer. Depois de várias tentativas mal sucedidas, o médico do referido paciente receitou-lhe a ingestão de ópio. Diante de saída tão radical, o paciente sugeriu que se recorresse a um amigo, que possuía em sua casa “um número incontável de remédios contra a insônia” (MONTESQUIEU, 2005, p. 209). O pedido do paciente era inusitado – daí, a mordacidade de Montesquieu –, pois desejava ler, para curar a sua insônia persistente, algum livro de devoção ou publicação semelhante. A obra escolhida foi a *Corte Santa*, do abade Causin, que fizera adormecer ternamente, ao ser lida em voz alta logo em suas primeiras páginas, não apenas ao doente, mas ao seu filho, esposa e a todos ali presentes.

A conclusão do médico, destro nos mistérios das letras da Cabala e amigo de profissão e partidário das mesmas crenças de Natanael, foi que,

por um ato transcendente de recorrência imediata, as virtudes espirituais são transmitidas à matéria. Assim, em vez da farmacologia tradicional que prescrevia unguentos, elixires, xaropes e “outras drogas galênicas”, ele concebeu uma outra série de produtos medicamentosos. A “tisana purgativa” era composta por uma infusão, macerada por vinte e quatro horas, com páginas tiradas das obras de Aristóteles, Duns Scott, Paracelso, Avicena, Averróis, Porfírio e Plotino, e deveria ser ingerida três vezes ao dia. O “purgativo violento”, pelas páginas de decretos e leis referentes à Companhia das Índias, acrescido de algum líquido azedo e apimentado, e deveria ser tragado de uma só vez. O “vomitivo mais forte”, pelo frontispício de qualquer antologia das obras de Fléchier, bispo de Nîmes. E para curar a sarna, bastava tão somente ler as obras do reverendo Maimbourg (MONTESQUIEU, 2005, p. 210).

Vários estudos já indicaram que Montesquieu não conhecia a Ásia nem mesmo o Oriente próximo por experiência própria. Suas fontes eram os relatos de viajantes e os tratados que versavam sobre a catequização dos povos orientais por parte de missionários católicos. As distantes terras da Turquia, Pérsia, Índia e China, como regimes despóticos, era amplamente divulgado pelas narrativas do cônsul inglês Paul Rycaut (*Histoire de l'état present de l'empire Ottoman, traduit de l'anglais...* Amsterdam, 1670), pelos exploradores franceses Jean Chardin e François Bernier (*Voyage en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, 1711), e pelas descrições da corte chinesa pelo jesuíta Jean Baptiste du Halde (*Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Paris, 1735).

Todo esse material bibliográfico estava disponível em tradução francesa e era frequentemente debatido pelos círculos intelectuais que divulgavam o pensamento iluminista. Obviamente, Montesquieu operou um recorte analítico em que se destacavam aqueles elementos que corroboravam o conceito de uma Ásia repleta de Estados despóticos (Cf. YOUNG, 1978; RUBIÉS, 2005). Outras fontes também estavam perfeitamente acessíveis como aquelas de mercadores e comerciantes que se estabeleceram nas rotas transoceânicas, por exemplo, a narrativa de George Anson e sua expedição britânica no Oriente, e a documentação relativa às Companhias de Comércio (*Recueil des voyages qui ont servi a l'établissement de la Compagnie des Indes*, Amsterdam, 1725) (Cf. RUBIÉS, 2005).

Além disso, há cartas remetidas de Ispahan por mulheres, eunucos e escravos. Há cartas definitivamente curiosas, como aquela (carta LXXVIII) remetida da Espanha por um francês, que revela que os povos

ibéricos desprezam os outros povos e particularmente nutrem um ódio pelos franceses. Além disso, revela que os hispânicos gostam de manter seus longos bigodes e de usar óculos, como signos de respeitabilidade, honra e alta hierarquia social. Revela, igualmente, o parasitismo dos grandes nobres e a sua repulsa às atividades laborais; a perseguição que a Inquisição entabula contra seus inimigos, porém fazendo-a sempre com elegância e galanteria; e o hábito de as mulheres usarem longos vestidos, arrastando até os tornozelos, mas que mostravam deliciosamente fartos decotes.

Mais curiosa ainda é a carta CXXXVII, cuja temática é a poesia e o romance. Este meta-discurso revela muito da própria lógica de produção das cartas, em especial, quanto ao seu aparato literário e aos elementos fundamentais que as estabilizam como gênero textual e discursivo. Vale dizer esta carta esclarece aqueles dados referentes à sua estrutura linguística e à sua pertinente adequação ao contexto externo.

De qualquer forma, uma hipótese mais produtiva de análise é aquela explicitada por Nuno Júdice:

Todo o livro é, assim, uma antologia de observações curiosas e originais sobre a época, escritas por um espírito inquieto e vigilante do que faz funcionar a sociedade, e obrigando a cada instante a uma leitura em segundo grau das suas descrições aparentemente ingênuas, mas sempre remetendo para essa dimensão crítica do filósofo que pretende contribuir para transformar o mundo regido pelo absolutismo da monarquia, em França, e pelo despotismo do homem, no mundo islâmico. (JÚDICE, 2019, p. 13)

O tratado anti-despótico *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* (Amsterdam, 1689), atribuído ao frade oratoriano Michel Le Vassor, esclarece que se pode definir “Puissance despotique” – comumente denominado “absolutismo” pelos historiadores e intérpretes da Época Moderna – como “pouvoir arbitraire, absolu et sans limits”, que se opõe à moderação do poder monárquico em que o rei era sujeito ao regime das leis e em que a soberania era dividida com as assembleias representativas e demais corpos com direitos (*Apud* RUBIÉS, 2005, p. 159).

Quer dizer, ainda conforme este tratado que coloca, em limites opostos e irreconciliáveis, a liberdade (os direitos dos cidadãos e dos inúmeros grupos sociais que compõem o Estado) ao despotismo (o poder exercido pela vontade arbitrária de um governante que não reconhece qualquer outro direito):

Sous le ministere de M. Colbert il fut mis en déliberation si le roi ne se mettroit pas en possession actuelle de tous les fonds et de toutes les terres de France, et si on ne les reduiroit point tout en domaine royal pour en jouir et les affermer à qui la lour jugeroit à propos, sans avoir égard ni à

l'ancienne possession ni à l'hérité, ni aux autres droits. Precisement comme les princes Mahometans de Turquie, de Perse et du Mogol se sont rendus maîtres en propre de tous les fonds et dont il donnent la jouissance à qui bon leur semble, mais seulement à vie. Monsieur Colbert envoya querir un fameux voyageur (Bernier) qui avoit passé plusieurs annés dans les cours de l'Orient, et le questionna long-temps sur la manière dont les biens s'administroient. Et c'est ce qui obligea le voyageur à donner au public une lettre adressé à ce ministre, dans laquelle il prit a tâche de faire voir que cette malheureuse tyrannie est cause que les plus beaux pays de l'Orient sont devenus des deserts...". (*Apud* RUBIÉS, 2005, p. 159)

Em verdade, as “Cartas Persas”, de Montesquieu, segundo esclarece Rubiés, foram concebidas como uma metáfora destacada para construir uma imagem geral do Reino persa, em especial, em que se pese a dinâmica do harém e a vigilância estrita concebida por Usbek em relação às suas concubinas e eunucos. Assim, dito de outra forma, “the domestic, sexual despotism of the Persian lord in his harem eventually leads to a collapse of his authority, strongly suggests that Montesquieu’s metaphorical understanding of the inner logic of despotism” (RUBIÉS, p. 167). De fato, essas trocas epistolares que desempenham várias temáticas, porém, com foco na viagem de dois aventureiros à França setecentista, são, no limite, um esboço daquilo que será desvelado com bastante vagar em trabalho de maior fôlego em “O espírito das leis” (MONTESQUIEU, 2000), vale dizer, “analytical work on the historical conditions for a universal type of government” (RUBIÉS, 2005, p. 167).

Como enfatizou Sharon Krause, o principal objetivo de Montesquieu não era criar um lapso geográfico ou mesmo temporal entre Ocidente e Oriente, entre os Reinos europeus e os Estados asiáticos, mas demonstrar que o despotismo é uma tendência universal. Montesquieu não está afirmando que todos os potentados asiáticos ou que todos os regimes de governo fora da Europa são (ou foram em algum momento) idênticos, mas que poder-se-ia conceber um tipo abstrato no qual a natureza do despotismo poderia ser claramente entendido e, a partir disso, cada caso em particular, quer seja ele europeu ou estrangeiro, poderia ser metodologicamente enquadrado e analisado em seu sistema de forças. Dessa forma, a questão principal era utilizar modelos de caráter universal como um quadro interpretativo, cuja validade poderia ser alicerçada em observações empíricas e, portanto, independentes das contingências e particularidades de qualquer caso individual.

Montesquieu é muito claro quanto à sua crítica ao despotismo oriental, sobretudo, em suas “Cartas Persas”, obra que caiu nas malhas do tribunal da Inquisição, e afirmava que o reinado de Luís XIV era muito

semelhante a qualquer sultão do Oriente ou mandarim da Ásia. Tratava-se de um governo fundamentado em todos os seus aspectos na vontade e na personalidade do monarca, na arbitrariedade de sua vontade sempre precária e instável, no movediço das leis e da aplicação da justiça, no apagamento da tradição e da memória do passado histórico, na subversão dos costumes, na dissolução dos laços familiares e na ausência de compromisso com o aprimoramento pessoal. O fato de o despotismo concentrar o poder na cabeça majestática não se constituía em problema analítico de grande envergadura. A monarquia, desde longa data, já estabelecia, conforme um dos seus princípios constitutivos a partir de uma metáfora biológica, a autoridade da realeza como cabeça diretiva do corpo político.

Esse poder de uma pessoa (uma “pessoa ficcional”, para dizer com Apostolidès) (Cf. APOSTOLIDÈS, 1993) nunca foi considerado monocrático, pelo contrário, todo o aparato burocrático, as cortes representativas das diversas corporações, as tradições e a teoria dos serviços, eram fronteiras incontornáveis para o exercício autoritário do poder e constituíam-se em fronteiras bem delimitadas para o exercício de qualquer princípio voluntarioso. É exatamente levando isso em conta que Montesquieu chamava atenção que o maior crime do despotismo era estrategicamente a quebra e a dissolução de todos os valores que sustentavam a lei natural. A ideia de que Voltaire interpretou a crítica de Montesquieu ao despotismo oriental como uma diatribe contra um regime que simplesmente não existia na realidade concreta, carece, portanto de fundamento analítico. Voltaire explicava então que o problema era um equívoco interpretativo de base.

Montesquieu falava de uma ficção, como os contos orientais em voga no período, em especial, a partir da tradução das “Mil e Uma Noites”, de Antoine Galland, enquanto Voltaire se baseava em relatos verossímeis, sobretudo, de viajantes e missionários, e em informações históricas correlatas. Em sentido complementar, essa noção de um regime inexistente advogava, no limite, um retorno perigoso ao antigo regime que se fundamentava em prerrogativas senhoriais e seu tão complexo quanto tradicional, sistema nobiliárquico de mercês e de prestação de serviços. O que contrariava frontalmente o princípio de um “poder absoluto” a ser exercido por um único indivíduo, que se localizava no ápice da hierarquia. Para ambos os filósofos da Ilustração, em nenhum momento, é possível pensar em autonomia dessa imagem do Oriente, circunscrita tão-somente ao âmbito literário.

Mesmo porque a ideia de literatura pouco se coaduna com o conceito burguês e individualista de uma prática artística autônoma e dedicada

tão somente ao lazer e ao passatempo. Assim pensando, não se constituía em pretexto ou mero recurso imagético para escapar da censura, de constrangimentos ou perseguições de caráter ideológico. A força argumentativa desse Oriente estava, em justa medida, nessa capacidade de mobilizar a imaginação do leitor a partir de um conjunto de procedimentos retórico-poéticos, cujo efeito de sentido, prescrito em normativas, modelos e cânones, era causar prazer e satisfação, conforme os regramentos dos efeitos de sentido de um dado discurso, por meio de um estilo agradável.

Mais ainda, agregada a esta imagem do Oriente, estava ligada estrategicamente uma série de outros argumentos e preceitos de natureza variada. Basta referir que a agricultura e o cultivo dos campos eram a fonte primária das riquezas do Oriente. E esta foi a razão econômica (em seu significado doutrinário de administração do *oikos*) esposada amplamente pelos pensadores fisiocratas em sua diatribe contra o mercantilismo, contra as vantagens dos tratos de comércio, contra o acúmulo monetário e contra o entesouramento de dinheiro. A exploração da terra e das possessões fundiárias era uma reivindicação antiga dos tratadistas de matéria *De re rustica*, que defendiam a construção ou a manutenção da riqueza pela exploração dos recursos naturais. Dessa forma, essas práticas antigas quadravam perfeitamente com a atualização da lei natural, cujo significado epocal estava ligado necessariamente ao aumento de prestígio, da honra e da hierarquia social.

Os leitores coetâneos de Montesquieu, nas “Cartas Persas”, entendiam que se fazia uma crítica da sociedade francesa do Antigo regime em suas matrizes fundamentais de monarquia absoluta e seus desdobramentos nas várias esferas que compõem a existência humana. Os viajantes persas são, na verdade, partidários dos valores da Ilustração – são aqueles “filosofes” – que descortinam as mazelas de um tempo presente decaído e que havia desembocado em tirania e na transformação dos cidadãos em meros escravos e instrumentos de uso por parte do monarca. A afirmativa tão divulgada pela fortuna crítica que as essas cartas se constituem em “seguramente o melhor texto ocidental a tematizar o serralho e os desejos que nele se enceram” (RIBEIRO, 1994, p. 12) está equivocada, porque vale destacar que a obra de Montesquieu não é apenas uma narrativa que diz respeito ao funcionamento do harém e outras curiosidades sobre um sultão e as suas várias esposas.

É preciso entender definitivamente que as “Cartas Persas” são um romance de tipo epistolar. Seu caráter filosófico é dado não pela narração dos fatos que ocorrem ou mesmo pelas trocas de enunciados entre

remetente e destinatário, conforme a lógica da correspondência, porém, pelas intervenções analíticas que são proferidas pelo narrador. A rigor, ao longo desse amplo intercâmbio, o que temos é um conjunto compósito formado por episódios cômicos, anedotas variadas, casos corriqueiros, que se enviam conforme um ensinamento moral com efeito lúdico. Quer dizer, são próteses argumentativas cujo sentido hermenêutico se dá pela construção de uma determinada imagem do Oriente. Isso a despeito de, no interior das cartas, o relato sobre o harém, seu modo de funcionamento e os problemas que nele ocorrem é, sem dúvida alguma, uma parte substancial do enredo. E foi essa parte que, como se disse, mais chamou atenção da fortuna crítica de Montesquieu.

Mesmo porque o harém de Usbek é uma temática recorrente, que vai se estendendo, em sequência, por algumas cartas, e reaparece, de modo irregular, mas insistente, um pouco pelo restante do conjunto epistolar. Essa recorrência estratégica acabou também por nortear a própria difusão das cartas como discurso de matriz erótica ou por seu exotismo oriental. O que foi ratificado possivelmente pelo final trágico, em que o homem que tanto esforço despendeu para descortinar as mazelas do sistema político europeu e a tirania dos monarcas com seus efeitos deletérios na sociedade, acabou por ser vítima da tirania que ele próprio exercia em seu próprio Reino. É justamente nesse sentido que se pode perfeitamente afirmar que, em nenhum momento, Montesquieu propõe um Oriente como exemplo para o Ocidente. Entretanto, que um tirano oriental consegue reconhecer, com sucesso, em outros lugares, aquilo que fundamenta o seu próprio poder. E consegue igualmente experimentar, de primeiro, as consequências desse exercício despótico. A derrocada de seu poder é o prenúncio da falência que irá ocorrer também na Europa com os monarcas despóticos.

A eclosão da revolta no harém de Usbek é o resultado de uma sucessão de pequenas tensões sociais (fofocas, queixumes, pedidos recusados, promessas não cumpridas etc.), que culminam no solapamento definitivo de todas as formas de poder, que perpassam todos os âmbitos e níveis sociais. O harém, que servia à vontade, ao bel-prazer e aos desejos arbitrários de Usbek, sinalizava tão somente um modo de exercício político de maior amplitude. Uma lógica que se estendia e se disseminava do microcosmo ao macrocosmo; daquilo que dizia respeito ao indivíduo e escorria até o cidadão. Assim, o harém pertencia a Usbek do mesmo modo que o seu Reino lhe pertencia. E, em ambos havia a mesma forma de atuação. Tratava-se da mesma forma de governar. Usbek, que vinha a Europa, dando-se ares de filósofo iluminista e criticando as mazelas da sociedade

francesa da época, estava, no limite, falando de si mesmo e da sociedade persa. Era um déspota reconhecendo o despotismo que ele-mesmo exercia, porém em outras terras e com outras figurações. Ao desvelar o que está por trás das aparências e da vida pública como teatro de fingimentos, o que ele encontra é si mesmo e a aglutinação entre o relato privado de um viajante do Oriente a passar uns tempos na Europa e a vida pública, permeada pela vontade pessoal de um governante.

Como diz Althusser, o harém é o resumo de todo o sistema do despotismo, em que vale os desejos e as paixões instantâneas, pois o sultão é a “figura geral deste regime que renuncia à ordem do político para se entregar ao destino das paixões únicas” (ALTHUSSER, 1972, p. 117). A estratégia narrativa e a arrumação ficcional, articuladas no interior das cartas, são perfeitas – de um lado, Montesquieu desvela o movediço que organiza a sociedade francesa; e, de outro, avança de frente contra a imagem de Oriente despótico e esclarecido.

Louis Althusser (1972) já havia destacado, de modo semelhante a esta interpretação que venho trazendo aqui, a relação entre o despotismo oriental, conforme era manifestado na Pérsia a partir da visão de Montesquieu, e o monarca absoluto da corte francesa. Ainda com Althusser, resumindo, lapidarmente, a manifestação ideologia do senhor de La Brède era de maior impacto no contexto do pensamento político:

Recusa de submeter a matéria dos factos políticos a princípios religiosos e morais, recusa de a submeter aos conceitos abstractos da teoria do direito natural, que não são mais que juízos de valor mascarados, é isto que afasta os preconceitos e abre a estrada real da ciência. É isto que introduz às grandes revoluções teóricas de Montesquieu. (ALTHUSSER, 1972, p. 39)

Assim como os livros de história revelam a arbitrariedade dos fatos e acontecimentos, do mesmo modo essa mesma arbitrariedade pode ser flagrada na análise da diversidade de clima, geografia, costumes (e hábitos) e comércio, moeda, população, religião e instituições, que correspondem em *O espírito das leis* aos livros XIV-XXV (MONTESQUIEU, 2000), respectivamente, que distanciam a construção dos sistemas políticos em relação às leis primitivas ou, no limite, contra o conceito de uma lei universal que preside a todas as comunidades humanas. Isto não quer dizer que Montesquieu pensava que a arbitrariedade era atemporal; pelo contrário, para ele, havia uma lei eterna, precedente às leis humanas, o que recusa, portanto, a ideia de um contrato. Esse princípio de relatividade – eu diria de acomodação – recusa igualmente a importação de matrizes exteriores para se dar conta de um problema localmente específico.

Como se sabe, a sobrevivência das ideias de Montesquieu se deveu, em grande medida, a sua oposição ao ideário de Hobbes e de Spinoza, dois teóricos considerados por demais subversivos, em termos de moral e religião, pela ortodoxia católica. Diz a *Defesa do Espírito das Leis*, em sua Parte I (Resposta à 1ª objeção), que: “O autor pretende atacar o sistema de Hobbes: sistema terrível, que, fazendo depender todos os vícios e todas as virtudes do estabelecimento das leis que os homens fizeram, destrói, como faz Spinoza, as bases da moral e da religião”.

Para o pensamento de Aristóteles, o Oriente era o contraponto da *pólis* grega, quer dizer, além da imagem da alteridade entre civilização e barbárie, era também o mundo onde residia o centro irradiador do despotismo. No âmbito da política, era a invasão do mundo privado e individual (da família, da atmosfera doméstica) para o universo do público e do Estado. Neste sentido, o espaço familiar, em que esposas, filhos, agregados e escravos, estão sob o mando paterno e do domínio patriarcal, invadiria espaços mais extensos de caráter público. O domínio da “casa” acaba se prolongando para todas as modalidades e dispositivos com vistas a dominar a sua intervenção nos negócios do Estado.

A cultura política, referida entre os filósofos gregos, temia a invasão dos asiáticos e a total destruição da Hélade; em Montesquieu, o perigo era essa transposição europeia do despotismo oriental que se flagrava na monarquia altamente centralizada e burocratizada do Rei Sol. À época do Iluminismo, a representação do monarca, conforme o soberano com poderes ilimitados, era de um “monstro” – aquela famosíssima imagem da hidra de mil cabeças – com a espada sempre pronta a ser desembainhada. A vigilância constante transforma-se em ansiedade e medo. A vontade inconstante do governante – do Sultão, para ser mais exato – é, de fato, a sanha e a ira assassinas, que dispõem da vida de cada súdito, transformados em escravos sob o jugo do carrasco. Trata-se de um amplo espectro, que vai do medo ao ódio, mas sempre restritos às baixas paixões.

Como informa Alain Grosrichard, em seu clássico estudo sobre a estrutura do harém e sua relação com despotismo oriental:

O curioso é que, embora os testemunhos dos viajantes coincidiam em apresentar o serralho oriental como um inferno de perversão, a imagem retida e difundida através da literatura e do teatro é a de um mundo rigidamente sujeito à norma de uma heterossexualidade ciosa de sua hierarquia (mulheres submetidas ao homem através de eunucos), sendo a base da estrutura do poder despótico na qual se insere. Ao que parece, é nessa imagem que se deseja acreditar. Talvez se diga que se os leitores e as leitoras se comprazem, até meados do século XVIII, nas intrigas galantes ou trágicas, mas

sempre apaixonantes, engendradas por esse mundo carcerário, é que vêm nessas mulheres enclausuradas em harém, onde aguardam ser possuídas por um marido que nunca viram e nesses homens de glória fugaz, que valem a pena segundo a cotação estabelecida pelo senhor soberano, uma edificação piorada da vida cotidiana do súditos de um rei cristianíssimo. Mas essa representação do serrallo é mais do que uma caricatura; revela ao naturalizá-lo e ao subjetivizar seus elementos a própria estrutura do poder despótico oriental bem como, mais profundamente a própria estrutura, o solo arqueológico no qual, segundo ele, a sociedade civil e política ocidental se apóia. (GROSRICHARD, 1988, p. 231)

Este mundo controlado por normas e regras, e que está tão próximo ao palácio do Sultão quanto tão deslocado do restante da sociedade, é um espaço de aparências. Mesmo porque a aparente harmonia, ordem e disciplina camuflam os jogos de interesse, as tramas diversas, a depravação e a perversão.

No imaginário europeu, o harém foi tratado como um espaço ordenado por disciplina férrea e por parâmetros religiosos que concebiam um Paraíso terreal, onde vigoravam os mais insólitos pecados carnavais, segundo a moral cristã. Isto significava, para Montesquieu e outros pensadores coetâneos, ao traçar uma correspondência imediata entre o funcionamento da casa do Sultão e ao modo de operar da monarquia francesa, um perigoso movimento em direção ao primitivo estado de natureza, em que os homens existiam a partir de seus próprios interesses e de suas paixões aleatórias. Um conceito em nada surpreendente no período, pois, sob o mandamento dos desejos do monarca e a condução sob mão firme do soberano, o Estado e as esferas da política se transformam em máquina, que se alimenta continuamente a partir do mesmo movimento (Cf. APOSTOLIDÈS, 1993). De passagem, a tomada de poder parte do Grã-Vizir e as suas artimanhas burocráticas, nas “*Cartas Persas*”, revolucionando o harém, é outra grande metáfora proposta por Montesquieu. O poder despótico é sempre precário e nunca pode descansar em sua vigilância sob pena de perder o controle sobre todos os atores sociais.

No contexto do antigo regime na França, havia uma profunda transformação em curso no âmbito da cultura política devido ao projeto de mudança no eixo econômico da Europa. A França torna-se o centro irradiador das iniciativas de Império e de conquista, com o respectivo correlato de se tornar uma matriz política de grande relevância. Com isso, o aparato burocrático que sustentava esse enorme poder acabou por se distanciar da figura do monarca, conquanto este ainda desfrutasse de enorme prestígio social. Ou seja, aquilo que Jean-Marie Apostolidès (Cf. APOSTOLIDÈS, 1993) chamou de passagem da concepção de um rei-maquinista para um

rei-máquina, com a inversão de funções entre burocracia e poder central.

Se as artes a ópera, o teatro e a numismática foram esgrimidas para celebrar a figura de um novo Hércules ou um novo Apolo, em que se figuravam a representação do Sol como a imagem principal, foi a literatura de caráter encomiástico que levou as homenagens e os elogios à apoteose. Estes discursos nada possuíam de ficção ou mera mentira travestida de narrativas, pois sob o manto da fantasia e da imaginação, estavam em busca da teatralização da existência humana, em que orbitam a Corte e os cortesãos. Quer dizer, ainda com Apostolidès, “o rei-maquínista que faz de Versalhes um cenário permanente (...) cria cortesãos que, dotados de uma sensibilidade e de uma linguagem especiais, evoluem como satélites em torno de um astro luminoso” (APOSTOLIDÈS, 1993).

No limite, então, Alain Grosrichard é particularmente incisivo ao afirmar que:

O serralho é o cerne da máquina despótica que agora surge como uma máquina “celibatária”, ou, em termos mais clássicos, como um movimento perpétuo, sonho irrealizável deste século mecanicista produtor de autómatos... E quanto mais se obedece mecanicamente ao nome, tanto mais se acredita apaixonadamente no Ídolo. (GROSRICHARD, 1988, p. 243)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, a política e a história*. Lisboa: Presença, 1972.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina*. Espetáculo e política no tempo de Luís XIV. Brasília: EdUnb, 1993.

GROSRICHARD, Alain. *Estrutura do Harém*. Despotismo asiático no Ocidente clássico. São Paulo: Brasiliense, 1988.

JÚDICE, Nuno. Prefácio. In: MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. Lisboa: Tinta da China, 2019. p. 9-13

MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. Tradução e apresentação R.J. Ribeiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

_____. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, R. J. A máscara, o véu, o coração ou um erro de Montesquieu, sobre o harém, nas “Cartas Persas”. In: VVAA. *Artepensamento*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.