A dominação masculina está de tal maneira ancorada em nosso inconsciente que não a percebemos mais, de tal maneira afinada com nossas expectativas que dificilmente conseguimos repô-la em questão. A descrição etnográfica da sociedade cabila, verdadeira depositária do inconsciente mediterrâneo, oferece um instrumento realmente valioso para dissolver as evidências e explorar as estruturas simbólicas deste inconsciente androcêntrico, que sobrevive nos homens e mulheres de hoje. Mas a descoberta do que ainda permanece obriga a reverter o modo habitual de colocar o problema: como se processa o trabalho histórico de des-historicização? Quais os mecanismos e instituições – Família, Igreja, Escola ou Estado –, que realizam o trabalho de reprodução? É possível neutralizá-los para liberar as forças de transformação que eles estão conseguindo entravar?

Pierre Bourdieu é antropólogo, sociólogo, professor no Collège de France, diretor do Departamento de Pesquisas da École de Hautes Études en Sciences Sociales.

BERTRAND BRASIL

ISBN 85-286-0705-4

9 788528 607055

Pierre Bourdieu – A Dominação Masculina

306.7
B769dP
2.ed.

Pierre Bourdieu

A Dominação Masculin

BERTRAND BRASIL

CAPÍTULO I

UMA IMAGEM AMPLIADA

Como estamos incluídos, como homem ou mulher, no próprio objeto que nos esforçamos por apreender, incorporamos, sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de apreciação, as estruturas históricas da ordem masculina; arriscamo-nos, pois, a recorrer, para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produto da dominação. Não podemos esperar sair deste círculo se não encontrarmos uma estratégia prática para efetivar uma objetivação do sujeito da objetivação científica. Essa estratégia, que é a que vamos aqui adotar, consiste em transformar um exercício de reflexão transcendental visando a explorar as "categorias do entendimento" ou, na expressão de Durkheim, "as formas de classificação" com as quais construímos o mundo (mas que, originárias deste mundo, estão essencialmente de acordo com ele, mesmo que permaneçam desapercebidas), em uma espécie de experiência de laboratório: a que consistirá em tratar a análise etnográfica das estruturas objetivas e das formas cognitivas de uma sociedade histórica específica, ao mesmo tempo exótica e íntima, estranha e familiar, a dos berberes da Cabília, como instrumento de um trabalho de socioanálise do inconsciente androcêntrico capaz de operar a objetivação das categorias deste inconsciente.[1]

1. Sem dúvida, eu não teria sido capaz de recuperar em *La Promenade au phare* (Passeio ao farol), de Virginia Woolf, a análise do olhar masculino que a obra encerra (e que apresento adiante) se não a tivesse relido com o olhar informado pela visão cabila (V. Woolf, *La Promenade au phare, To the Lighthouse*, trad. de M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, p. 24).

Os camponeses das montanhas da Cabília salvaguardaram, acima das conquistas e das conversões, e sem dúvida em reação a elas, estruturas que, protegidas sobretudo pela coerência prática, relativamente inalterada, de condutas e de discursos parcialmente arrancados ao tempo pela estereotipagem ritual, representam uma forma paradigmática da visão "falo-narcísica" e da cosmologia androcêntrica, comuns a todas as sociedades mediterrâneas e que sobrevivem, até hoje, mas em estado parcial e como se estivessem fragmentadas, em nossas estruturas cognitivas e em nossas estruturas sociais. A escolha da Cabília em particular justifica-se quando se sabe, por um lado, que a tradição cultural que aí se manteve constitui uma realização paradigmática da tradição mediterrânea (e podemos convencer-nos disso consultando as pesquisas etnográficas consagradas ao problema da honra e da vergonha em diferentes sociedades mediterrâneas, na Grécia, Itália, Espanha, Egito, Turquia, Cabília, etc.[2]); e que, por outro lado, toda a área cultural européia partilha, indiscutivelmente, dessa tradição, como o comprova a comparação de rituais observados na Cabília com os que foram registrados por Arnold Van Gennep na França de princípios do século XX.[3] Poderíamos, sem dúvida, ter-nos alicerçado na tradição da Grécia antiga, em que a psicanálise buscou o essencial de seus esquemas interpretativos, graças às inúmeras pesquisas de etnografia histórica que lhe foram consagradas. Mas nada pode substituir o estudo direto de um sistema que ainda está em funcionamento e que permaneceu relativamente à margem de reinterpretações semi-eruditas (por não haver uma tradição escrita): de fato, como já comentei anteriormente,[4] a análise de um *corpus* como o da Grécia, cuja produção se estende por vários séculos, corre o risco de *sincronizar* artificialmente estágios sucessivos e diferentes do sistema e, sobretudo, de conferir um mesmo estatuto epistemológico a textos que submeteram o antigo fundo mítico-cultural a diversas reelaborações, mais ou menos profundas. O intérprete que pretenda agir como etnógrafo arrisca-se, assim, a tratar como informantes "ingênuos" autores que já estavam agindo também como (quase) etnógrafos e cujas evocações mitológicas, mesmo as aparentemente mais arcaicas, como as de Homero ou Hesíodo, são já mitos elaborados, que implicam omissões, deformações e reinterpretações (e o que dizer quando, como o fez Michel Foucault no segundo volume de sua *História da sexualidade*, alguém decide começar por Platão a indagação sobre a sexualidade e o sujeito, ignorando autores como Homero, Hesíodo, Ésquilo, Sófocles, Heródoto ou Aristófanes, sem falar nos filósofos pré-socráticos, nos quais o antigo alicerce mediterrâneo aflora mais claramente?). A mesma ambigüidade pode ser encontrada em todas as obras (sobretudo as médicas) que se pretendem eruditas, nas quais não se consegue distinguir o que pediram de empréstimo a autoridades (como Aristóteles, que, em pontos essenciais, converteu ele próprio a velha mitologia mediterrânea em mito erudito) e o que foi reinventado a partir das estruturas do inconsciente e sancionado, ou ratificado, pela caução do saber adquirido.

2. Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, e também J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La-Haye, Mouton, 1963.

3. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937-1958.

4. Cf. P. Bourdieu, "Lecture, lecteurs, lettrés, littérature", em *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, pp.132-143.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DOS CORPOS

Em um universo em que, como na sociedade cabila, a ordem da sexualidade não se constitui como tal, e no qual as diferenças sexuais permanecem imersas no conjunto das oposições que organizam todo o cosmos, os atributos e atos sexuais se vêem sobrecarregados de determinações antropológicas e cosmológicas. Ficamos, pois, condenados a equivocar-nos sobre sua significação profunda se os pensarmos segundo a categoria do sexual em si. A constituição da sexualidade enquanto tal (que encontra sua

realização no erotismo) nos fez perder o senso da cosmologia sexualizada, que se enraíza em uma topologia sexual do corpo socializado, de seus movimentos e seus deslocamentos, imediatamente revestidos de significação social — o movimento para o alto sendo, por exemplo, associado ao masculino, como a ereção, ou a posição superior no ato sexual.

Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades (sexuais e outras) segundo a oposição entre o masculino e o feminino recebe sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, em cima /embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo (e falso), seco/úmido, duro/mole, temperado/insosso, claro/escuro, fora (público)/dentro (privado) etc., que, para alguns, correspondem a movimentos do corpo (alto/baixo//subir/descer, fora/dentro// sair/entrar). Semelhantes na diferença, tais oposições são suficientemente concordes para se sustentarem mutuamente, no jogo e pelo jogo inesgotável de transferências práticas e metáforas; e também suficientemente divergentes para conferir, a cada uma, uma espécie de espessura semântica, nascida da sobredeterminação pelas harmonias, conotações e correspondências.[5]

Esses esquemas de pensamento, de aplicação universal, registram como que diferenças de natureza, inscritas na objetividade, das variações e dos traços distintivos (por exemplo em matéria corporal) que eles contribuem para fazer existir, ao mesmo tempo que as "naturalizam", inscrevendo-as em um sistema de diferenças, todas igualmente naturais em aparência; de modo que as previsões que elas engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo, sobretudo por todos os ciclos biológicos e cósmicos. Assim, não vemos como poderia emergir na consciência a relação social de dominação que está em sua base e que, por uma inversão completa de causas e efeitos, surge como uma aplicação entre outras, de um sistema de relações de sentido totalmente

5. Para um quadro detalhado da distribuição das atividades entre os sexos, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op.cit.*, p. 358.

independente das relações de força. O sistema mítico-ritual desempenha aqui um papel equivalente ao que incumbe ao campo jurídico nas sociedades diferenciadas: na medida em que os princípios de visão e divisão que ele propõe estão objetivamente ajustados às divisões pré-existentes, ele consagra a ordem estabelecida, trazendo-a à existência conhecida e reconhecida, oficial.

A divisão entre os sexos parece estar "na ordem das coisas", como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas "sexuadas"), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (Quando, por necessidade de comunicação, eu falo, como aqui, em categorias ou estruturas cognitivas, arriscando-me a parecer cair na filosofia intelectualista que tenho seguidamente criticado, seria melhor falar de esquemas práticos ou de disposições; mas a palavra "categoria" impõe-se por vezes porque tem o mérito de designar ao mesmo tempo uma unidade social — a categoria dos agricultores — e uma estrutura cognitiva, e de tornar manifesto o elo que as une.) É a concordância entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas, entre a conformação do ser e as formas do conhecer, entre o curso do mundo e as expectativas a esse respeito, que torna possível esta referência ao mundo que Husserl descrevia com o nome de "atitude natural", ou de "experiência dóxica" — deixando, porém, de lembrar as condições sociais de sua possibilidade. Essa experiência apreende o mundo social e suas arbitrárias divisões, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes, e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação. É por não perceberem os mecanismos profundos, tais como os que fundamentam a concordância entre as estruturas cognitivas e as estruturas sociais, e, por tal, a experiência dóxica do mundo social (por exemplo, em nossas sociedades, a lógica reprodutora do sistema educacional), que pensadores de linhas filosóficas muito diferentes podem

imputar todos os efeitos simbólicos de legitimação (ou de sociodicéia) a fatores que decorrem da ordem da *representação* mais ou menos consciente e intencional ("ideologia", "discurso" etc.).

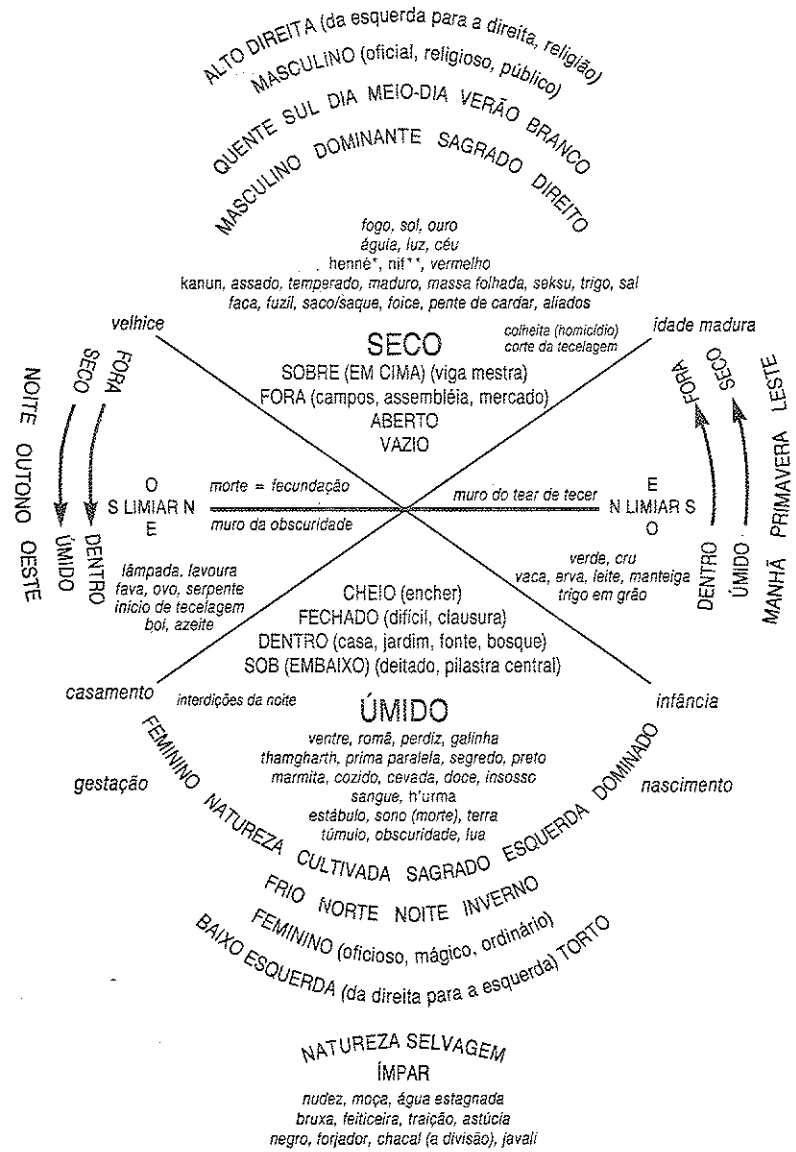
A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação:[6] a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la.[7] A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembléia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos.[8]

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao *próprio corpo*, em sua

6. Muitas vezes já se observou que, tanto na percepção social quanto na linguagem, o gênero masculino se mostra como algo não marcado, de certa forma neutro, ao contrário do feminino, que é explicitamente caracterizado. Dominique Merllié verificou, ao tratar do reconhecimento do "sexo" da escritura, que os traços femininos são percebidos apenas como presentes ou ausentes (Cf. D. Merllié, "Le sexe de l'écriture, notes sur la perception sociale de la féminité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, junho 1990, pp. 40-51).

7. É impressionante que praticamente não se encontrem mitos justificativos da hierarquia sexual (salvo, talvez, o mito do nascimento da cevada [Cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 128] e o mito que busca racionalizar a posição "normal" do homem e da mulher no ato sexual, de que falarei adiante).

8. Seria necessário poder lembrar aqui toda a análise do sistema mítico-ritual (por exemplo, sobre a estrutura do espaço interno da casa: cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 441-461; sobre a organização da jornada: pp. 415-421; sobre a organização do ano agrário: pp. 361-409). Obrigado a só falar aqui do mínimo estritamente necessário à construção do modelo, gostaria de convidar o leitor que quisesse dar toda a sua força ao "analisador" etnográfico, a ler diretamente *Le Sens pratique* ou, pelo menos, o esquema sinóptico reproduzido ao lado.



Esquema sinóptico das oposições pertinentes

Pode-se ler este esquema seguindo as oposições verticais (seco/úmido), alto/baixo, direita/esquerda, masculino/feminino), ou os processos (por exemplo, os do ciclo da vida: casamento, gestação, nascimento etc. ou os do ano agrário) e os movimentos (abrir/fechar, entrar/sair etc.).

* *henné* (pó colorante, amarelo ou vermelho, usado nos países muçulmanos para tintura dos cabelos e sobrancelhas) (N.T.)

** *nif* (ponto ou questão de honra) (N.T.)

realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, com a divisão do trabalho, na realidade da ordem social. A diferença *biológica* entre os *sexos*, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros* e, principalmente, da divisão social do trabalho. (O corpo e seus movimentos, matrizes de universais que estão submetidos a um trabalho de construção social, não são nem completamente determinados em sua significação, sobretudo sexual, nem totalmente indeterminados, de modo que o simbolismo que lhes é atribuído é, ao mesmo tempo, convencional e "motivado", e assim percebido como quase natural.) Dado o fato de que é o princípio de visão social que constrói a diferença anatômica e que é esta diferença socialmente construída que se torna o fundamento e a caução aparentemente natural da visão social que a alicerça, caímos em uma relação circular que encerra o pensamento na evidência de relações de dominação inscritas ao mesmo tempo na objetividade, sob forma de divisões objetivas, e na subjetividade, sob forma de esquemas cognitivos que, organizados segundo essas divisões, organizam a percepção das divisões objetivas.

A virilidade, em seu aspecto ético mesmo, isto é, enquanto qüididade do *vir, virtus*, questão de honra (*nif*), princípio da conservação e do aumento da honra, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual — defloração da noiva, progenitura masculina abundante etc. — que são esperadas de um homem que seja realmente um homem. Compreende-se que o falo, sempre presente metaforicamente, mas muito raramente nomeado e nomeável, concentre todas as fantasias coletivas de potência fecundante.[9] À maneira das filhoses ou da massa folhada, que se

9. A tradição européia associa a coragem física ou moral à virilidade ("tê-la..." etc.) e, como a tradição berbere, estabelece explicitamente uma ligação entre o volume do nariz (*nif*), símbolo do ponto de honra, e o tamanho suposto do falo.

come no momento dos partos, das circuncisões, do nascer dos dentes, ele "cresce", ou ele "se levanta". O esquema ambíguo do *enchimento* é o princípio gerador dos ritos de fecundidade que, destinados a fazer crescer mimeticamente (o falo e o ventre da mulher), pelo recurso sobretudo a alimentos que inflam e fazem inflar, se impõem nos momentos em que a ação fecundadora da potência masculina deve se exercer, como nos casamentos — e também por ocasião do início das lavouras, tempo de uma ação homóloga de abertura e fecundação da terra.[10]

A ambigüidade estrutural, manifesta na existência de um laço morfológico (por exemplo, entre *abbuch*, o pênis, e *thabbucht*, feminino de *abbuch*, o seio) entre certo número de símbolos ligados à fecundidade, pode ser explicada pelo fato de representarem diferentes manifestações da plenitude vital, do vivente que dá vida (através do leite e do esperma, que se assemelha ao leite:[11] quando os homens se ausentam por um período longo, diz-se a suas mulheres que eles vão voltar com "um cântaro de leitinho, de leite coalhado"; de um homem pouco discreto em suas relações extraconjugais, diz-se que "ele derramou o leitinho sobre a barba"; *yecca yeswa*, "ele comeu e bebeu", significa que ele fez amor; e resistir à sedução é "não derramar o leite no peito"). A mesma relação morfológica se estabelece entre *thamellalts*, o óvulo, símbolo por excelência da fecundidade feminina, e *imellalen*, os testículos: dizem que o pênis é o único macho que choca dois ovos. E as mesmas associações podem ser encontradas nas palavras que designam o esperma, *zzel* e principalmente *laâmara*, que, por sua raiz — *aâmmar*, que significa encher, prosperar etc. — evoca a pleni-

10. Sobre os alimentos que enchem (inflam) ou que fazem inflar, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op.cit.*, pp. 412-415, e sobre a função dos atos ou dos objetos miticamente ambíguos, sobredeterminados ou soltos, pp. 426 e seg.

11. O termo mais evocador é *ambul*, em sentido próprio bexiga ou chouriço, mas também falo (cf. T. Yacine-Titouh: "Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie", em T. Yacine-Titouh [ed.], *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 3-27; e "La feminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle", em *Cahiers de la littérature orale*, 34, INALCO, 1993. pp. 19-43).

tude, o que está cheio de vida e que enche de vida, o esquema de *preenchimento* (cheio/vazio, fecundo/estéril, etc.) combinando-se regularmente com o esquema do enchimento na criação dos ritos de fertilidade.[12]

Ao associar a ereção fálica à dinâmica vital do enchimento, que é imanente a todo o processo de reprodução natural (germinação, gestação etc.), a *construção* social dos órgãos sexuais *registra e ratifica* simbolicamente certas propriedades naturais indiscutíveis: ela contribui, assim, juntamente com outros mecanismos, dos quais o mais importante é, sem dúvida, como vimos, a inserção de cada relação (cheio/vazio, por exemplo) em um sistema de relações homólogas e interconectadas, para converter a arbitrariedade do *nomos* social em necessidade da natureza (*physis*). (Essa lógica da *consagração simbólica* dos processos objetivos, cósmicos e biológicos principalmente, que opera em todo o sistema mítico-ritual — como, por exemplo, o fato de tratar a germinação do grão como ressurreição, acontecimento homólogo ao do renascimento do avô no neto, sancionado ao ser-lhe dado o mesmo nome —, dá um fundamento quase objetivo a esse sistema e, com isso, à crença, reforçada também por sua unanimidade, de que ele é objeto.)

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de *conhecimento* são, inevitavelmente, atos de *reconhecimento*, de submissão. Porém, por mais exata que seja a correspondência entre as realidades, ou os processos do mundo natural, e os princípios de visão e de divisão que lhes são aplicados, há sempre lugar para uma *luta cognitiva* a propósito do sentido das coisas do mundo e particularmente das realidades sexuais. A indeterminação parcial de certos objetos autoriza, de fato, interpretações antagônicas, oferecendo aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica. É por isso que as

12. Sobre os esquemas de cheio/vazio e seu preenchimento, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 452-453, ou ainda p. 397 (a propósito da serpente).

mulheres podem se alicerçar nos esquemas de percepção dominantes (alto/baixo, duro/mole, reto/curvo, seco/úmido) que as levam a uma representação bastante negativa do próprio sexo,[13] para pensar os atributos sexuais masculinos por analogia com as coisas que pendem, moles, sem vigor (*laâlaleq*, *asaâlaq*, usados também para a cebola ou a carne em postas, ou *acherbub*, sexo mole, sem vigor, de velho, por vezes associado a *ajerbub*, andrajo);[14] ou até tirar partido do estado minimizado do sexo masculino para afirmar a superioridade do sexo feminino — como no ditado: "Você, sua equipagem (*laâlaleq*) despenca, diz a mulher ao homem, ao passo que eu, eu sou uma pedra bem soldada".[15]

Assim, a definição social dos órgãos sexuais, longe de ser um simples registro de propriedades naturais, diretamente expostas à percepção, é produto de uma construção efetuada à custa de uma série de escolhas orientadas, ou melhor, através da acentuação de certas diferenças, ou do obscurecimento de certas semelhanças. A representação da vagina como um falo invertido, que Marie-Christine Pouchelle descobriu nos escritos de um cirurgião da Idade Média, obedece às mesmas oposições fundamentais entre o positivo e o negativo, o direito e o avesso, que se impõem a partir do momento em que o princípio masculino é tomado como medida de todas as coisas.[16] Sabendo, assim, que o homem e a mulher

13. As mulheres acham que seu sexo só é bonito quando oculto ("a pedra soldada"), guardado (*yejmaô*) e colocado sob a proteção do *serr*, o charme (à diferença do sexo masculino, que não tem *serr* porque não pode ser escondido). Uma das palavras que o designam, *takhna*, é, como o nosso "idiota", empregado como interjeição (*A takhna!*) para expressar a tolice (cara de "*takhna*" é o rosto amorfo, achatado, sem a modelagem que dá um belo *nariz*). Outro dos termos berberes que designam a vagina, aliás um dos mais pejorativos, significa também viscoso.

14. Todas essas palavras são, evidentemente, marcadas por tabus, de modo que termos aparentemente anódinos como *duzan*, os negócios, *laqlul*, a louça, *lah'wal*, os ingredientes, ou *azoâkuk*, o rabo, lhes servem muitas vezes como substitutivos eufemísticos. Entre os cabilas, como em nossa própria tradição, os órgãos sexuais masculinos são, pelo menos nas designações eufemísticas, comparados a *instrumentos* ("aparelho", "máquina" etc.), o que talvez se deva relacionar com o fato de que, até hoje, a manipulação dos objetos técnicos caiba sistematicamente aos homens.

15. Cf. T. Yacine-Titouh, "Anthropologie de la peur", *loc. cit.*

16. M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983.

são vistos como duas variantes, superior e inferior, da mesma fisiologia, compreendemos por que, até o Renascimento, não se dispusesse de terminologia anatômica para descrever em detalhes o sexo da mulher, que é representado como composto dos mesmos órgãos que o do homem, apenas dispostos de maneira diversa.[17] Por isso, como demonstra Yvonne Knibiehler, os anatomistas de princípios do século XIX (sobretudo Virey), ampliando o discurso dos moralistas, tentam encontrar no corpo da mulher a justificativa do estatuto social que lhes é imposto, apelando para oposições tradicionais entre o interior e o exterior, a sensibilidade e a razão, a passividade e a atividade.[18] Bastaria seguir a história da "descoberta" do clitóris, tal como a relata Thomas Laqueur,[19] prolongando-a até a teoria freudiana da ligação da sexualidade feminina do clitóris para a vagina, para acabar de demonstrar que, longe de desempenhar o papel fundante que lhes é atribuído, as diferenças visíveis entre os órgãos sexuais masculino e feminino são uma construção social que encontra seu princípio nos princípios de divisão da razão androcêntrica, ela própria fundamentada na divisão dos estatutos sociais atribuídos ao homem e à mulher.[20]

Os esquemas que estruturam a percepção dos órgãos sexuais e, mais ainda, da atividade sexual se aplicam também ao próprio corpo, masculino ou feminino, que tem seu alto e seu baixo —

17. Cf. T.W. Laqueur, "Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology", em C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

18. Y. Knibiehler, "Les médecins et la 'nature féminine' au temps du Code Civil", *Annales*, 31 (4), 1976, pp.824-845.

19. T. W. Laqueur, "Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur", em M. Feher, R. Naddaf e N. Tazi (eds.), *Zone*, Parte III, New York, Zone, 1989.

20. Entre os inúmeros estudos que mostram a contribuição da história natural e dos naturalistas para a naturalização das diferenças sexuais (e raciais: a lógica é a mesma), podemos citar o de Londa Schiebinger (*Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993), que mostra como os naturalistas "atribuíam às fêmeas dos animais o pudor [*modesty*] que esperavam encontrar em suas esposas e filhas" (p. 78); ou como, ao final de sua pesquisa sobre o hímen, concluíam que "apenas as mulheres foram providencialmente agraciadas [*and blessed with*] com um hímen", "guardião de sua castidade", "vestíbulo de seu santuário" (pp. 93-94), e que a barba, muitas vezes associada à honra masculina, diferencia os homens das mulheres, menos nobres (p. 115), e de outras "raças".

sendo a fronteira delimitada pela *cintura*, signo de clausura (aquela que mantém sua cintura *fechada*, que não a *desamarra*, é considerada virtuosa, casta) e limite simbólico, pelo menos para a mulher, entre o puro e o impuro.

A cintura é um dos signos de *fechamento* do corpo feminino, braços cruzados sobre o peito, pernas unidas, vestes amarradas, que, como inúmeros analistas apontaram, ainda hoje se impõe às mulheres nas sociedades euro-americanas atuais.[21] Ela simboliza a barreira sagrada que protege a vagina, socialmente constituída em objeto sagrado, e portanto submetido, como o demonstra a análise durkheimiana, a regras estritas de esquivança ou de acesso, que determinam muito rigorosamente as condições do contato consagrado, isto é, os agentes, momentos e atos legítimos ou, pelo contrário, profanadores. Tais regras, particularmente visíveis nos ritos matrimoniais, podem também ser observadas, até nos Estados Unidos de hoje, nas situações em que um médico do sexo masculino tem que praticar o exame vaginal. Como se se tratasse de neutralizar simbólica e praticamente todas as conotações potencialmente sexuais do exame ginecológico, o médico se submete a um verdadeiro ritual visando a manter a barreira, simbolizada pela cintura, entre a pessoa pública e a vagina, jamais vistas simultaneamente: em um primeiro momento, ele se dirige a uma pessoa, face a face; a seguir, após a pessoa ter-se despido para ser examinada, em presença de uma enfermeira, ele a examina, deitada e recoberta por um lençol que lhe cobre a parte superior do corpo, observando a vagina como algo dissociado da pessoa e, por tal, reduzida à condição de coisa, em presença da enfermeira, a quem ele faz suas observações, falando da paciente em terceira pessoa; enfim, em um terceiro momento, ele se dirige novamente à mulher, que já se vestiu de novo fora de seus olhares.[22] É, evidentemente, porque

21. Cf. por exemplo N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1977, especialmente pp. 89 e seg.

22. J. M. Henslin, M. A. Biggs, "The Sociology of the Vaginal Examination", em J. M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, pp. 235-247.

a vagina continua sendo constituída como fetiche e tratada como sagrada, segredo e tabu, que o comércio do sexo continua a ser estigmatizado, tanto na consciência comum quanto no Direito, que literalmente exclui que as mulheres possam escolher dedicar-se à prostituição como a um trabalho.[23] Ao fazer intervir o dinheiro, certo erotismo masculino associa a busca do gozo ao exercício brutal do poder sobre os corpos reduzidos ao estado de objetos e ao sacrilégio que consiste em transgredir a lei segundo a qual o corpo (como o sangue) não pode ser senão doado, em um ato de oferta inteiramente gratuito, que supõe a suspensão da violência.[24]

O corpo tem sua frente, *lugar da diferença sexual*, e suas costas, sexualmente indiferenciadas e potencialmente femininas, ou seja, algo passivo, submisso, como nos fazem lembrar, pelo gesto ou pela palavra, os insultos mediterrâneos contra a homossexualidade (sobretudo o famoso "bras d'honneur"— "dar uma banana")[25]; tem suas partes *públicas*, face, fronte, olhos, bigode, boca, *órgãos nobres da apresentação*, nos quais se condensa a identidade social, o ponto de honra, o *nif*, que obriga a enfrentar ou a olhar os outros de frente, e suas partes *privadas*, escondidas ou vergonhosas, que a honra manda dissimular. É igualmente através da divisão sexual dos usos legítimos do corpo que se estabelece o vínculo (enunciado pela psicanálise) entre o falo e o *lógos*: os usos públicos e ativos, de parte alta, masculina, do corpo — fazer frente a, enfrentar, frente a frente (*qabel*), olhar no rosto, nos olhos,

23. A lei americana proíbe "viver de ganhos imorais", o que significa que só a livre doação do sexo é legítima e que o amor venal é o sacrilégio por excelência, por ser o comércio com o que o corpo tem de mais sagrado (cf. G. Pheterson, "The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness", *Social Text*, 37, 1993, pp. 39-64).

24. "O dinheiro é parte integrante do modo representativo da perversão. Como a fantasia perversa é em si ininteligível e incomunicável, o numerário, por seu caráter abstrato, constitui seu equivalente universalmente inteligível". (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, pp. 59-60.) "Com esta espécie de desafio, Sade prova exatamente que a noção de valor e de preço está inscrita no fundo mesmo da emoção voluptuosa e que nada é mais contrário ao gozo que a gratuidade." (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, p. 102.)

25. Não há insulto pior que as palavras que designam o homem "possuído", "fodido" (*maniuk, qawad*).

tomar a palavra *publicamente* — são monopólio dos homens; a mulher, que, na Cabília, mantém-se afastada dos lugares públicos, deve de algum modo renunciar a fazer uso público do próprio rosto e de sua palavra (ela anda em público com os olhos baixos, voltados para os pés, e a única expressão que lhe convém é "eu não sei", antítese da palavra viril, que é afirmação decisiva, cortante, ao mesmo tempo que refletida e calculada).[26]

Embora possa ser visto como a matriz original a partir da qual são engendradas todas as formas de união dos dois princípios opostos — arado e sulco, céu e terra, fogo e água etc. —, o próprio ato sexual é pensado em função do princípio do primado da masculinidade. A oposição entre os sexos se inscreve na série de oposições mítico-rituais: alto/baixo, em cima/embaixo, seco/úmido, quente/frio (do homem desejante se diz: "seu *kanoun* está vermelho", "sua panela está pegando fogo", "seu tambor está quente"; das mulheres se diz que eles têm a capacidade de "apagar o fogo", "refrescar", "dar de beber"), ativo/passivo, móvel/imóvel (o ato sexual é comparado à mó do moinho, com sua parte superior, móvel, e sua parte inferior, imóvel, fixada à terra, ou à relação entre a vassoura, que vai e vem, e a casa).[27] Resulta daí que a posição considerada normal é, logicamente, aquela em que o homem "fica por cima". Assim como a vagina deve, sem dúvida, seu caráter funesto, maléfico, ao fato de que não só é vista como vazia, mas também como *o inverso*, o negativo do falo, a posição amorosa na qual a mulher se põe por sobre o homem é também explicitamente condenada em inúmeras civilizações.[28] E a tradição cabila, embora seja pouco pródiga em discursos justificativos, apela para

26. Segundo a lógica habitual, que é a do preconceito desfavorável, a representação masculina pode condenar as capacidades ou as incapacidades femininas que ela exige, ou que ela mesma contribui para produzir: observa-se, assim, que "o mercado das mulheres não pára" — elas são faladeiras e, sobretudo, podem ficar sete dias e sete noites discutindo sem se decidir; ou que, para demonstrar sua concordância, as mulheres devem dizer duas vezes sim.

27. Cf. T. Yacine-Titouh, "Anthropologie de la peur", *loc. cit.*

28. Segundo Charles Malamoud, o sânscrito usa para qualificá-la a palavra *Viparita*, "invertido", empregada também para designar o mundo ao contrário, o sentido de cima embaixo.

uma espécie de mito de origem para legitimar as posições atribuídas aos dois sexos na divisão do trabalho sexual e, em decorrência da divisão do trabalho de produção e reprodução, em toda a ordem social, e, ultrapassando-a, na ordem cósmica.

"Foi na fonte (*tala*) que o primeiro homem encontrou a primeira mulher. Ela estava apanhando água quando o homem, arrogante, aproximou-se dela e pediu de beber. Mas ela havia chegado primeiro e ela também estava com sede. Descontente, o homem a empurrou. Ela deu um passo em falso e caiu por terra. Então o homem viu as coxas da mulher, que eram diferentes das suas. E ficou paralisado de espanto. A mulher, mais astuciosa, ensinou-lhe muitas coisas: 'Deita-te, disse ela, e eu te direi para que servem teus órgãos'. Ele se estendeu por terra. Ela acariciou seu pênis, que se tornou duas vezes maior, e deitou-se sobre ele. O homem experimentou um prazer enorme. Ele passou a seguir a mulher por toda parte, para voltar a fazer o mesmo, pois ela sabia mais coisas que ele, como acender o fogo etc. Um dia, o homem disse à mulher: 'Eu quero te mostrar que eu também sei fazer coisas. Estende-te, e eu me deitarei sobre ti'. A mulher se deitou por terra, e o homem se pôs sobre ela. E ele sentiu o mesmo prazer. E disse então à mulher: 'Na fonte, és tu (quem dominas); na casa, sou eu'. No espírito do homem são sempre estes últimos propósitos que contam, e desde então os homens gostam sempre de montar sobre as mulheres. Foi assim que eles se tornaram os primeiros e são eles que devem governar".[29]

A intenção da sociodicéia se afirma aqui sem subterfúgios: o mito fundador institui, na origem mesma da cultura entendida como ordem social dominada pelo princípio masculino, a oposição constituinte (já infiltrada, de fato, através, por exemplo, da oposição entre a fonte e a casa, nos dados que servem para justificá-la) entre a natureza e a cultura, entre a "sexualidade" da natureza e a "sexualidade" da cultura: ao ato anômico, realizado na

29. Cf. T. Yacine-Titouh, "Anthropologie de la peur", *loc. cit.*

fonte, lugar feminino por excelência, e à iniciativa da mulher, iniciadora perversa, naturalmente instruída nas coisas do amor, opõe-se o ato submetido ao *nómos*, doméstico e domesticado, executado por exigência do homem e conforme a ordem das coisas, a hierarquia fundamental da ordem social e da ordem cósmica; e realizado na casa, lugar da natureza cultivada, da dominação legítima do princípio masculino sobre o princípio feminino, simbolizada na supremacia da viga mestra (*asalas alemmas*) sobre o pilar central vertical (*thigejdith*), forquilha feminina aberta para o céu.

Mas, em cima ou embaixo, ativo ou passivo, essas alternativas paralelas descrevem o ato sexual como uma relação de dominação. De modo geral, possuir sexualmente, como em francês *baiser* ou em inglês *to fuck*, é dominar no sentido de submeter a seu poder, mas significa também enganar, abusar ou, como nós dizemos, "possuir" (ao passo que resistir à sedução é não se deixar enganar, não se deixar "possuir"). As manifestações (legítimas ou ilegítimas) da virilidade se situam na lógica da proeza, da exploração, do que traz honra. E, embora a extrema gravidade de qualquer transgressão sexual proíba de expressá-la abertamente, o desafio indireto à integridade masculina dos outros homens, que encerra toda afirmação viril, contém o princípio da visão agonística da sexualidade masculina, que se declara em outras regiões da área mediterrânea e além dela.

Uma sociologia política do ato sexual faria ver que, como sempre se dá em uma relação de dominação, as práticas e as representações dos dois sexos não são, de maneira alguma, simétricas. Não só porque as moças e os rapazes têm, até mesmo nas sociedades euro-americanas de hoje, pontos de vista muito diferentes sobre a relação amorosa, na maior parte das vezes pensada pelos homens com a lógica da conquista (sobretudo nas conversas entre amigos, que dão bastante espaço a um contar vantagens a respeito das conquistas femininas),[30] mas também porque o ato sexual

30. Cf. B. Ehrenreich, The *Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

em si é concebido pelos homens como uma forma de dominação, de apropriação, de "posse". Daí a distância entre as expectativas prováveis dos homens e das mulheres em matéria de sexualidade — e os mal-entendidos que deles resultam, ligados a más interpretações de "sinais", às vezes deliberadamente ambíguos ou enganadores. À diferença das mulheres, que estão socialmente preparadas para viver a sexualidade como uma experiência íntima e fortemente carregada de afetividade, que não inclui necessariamente a penetração, mas que pode incluir um amplo leque de atividades (falar, tocar, acariciar, abraçar etc.[31]), os rapazes tendem a "compartimentar" a sexualidade, concebida como um ato agressivo, e sobretudo físico, de conquista orientada para a penetração e o orgasmo.[32] Embora neste ponto, como em todos os outros, as variações sejam evidentemente consideráveis, segundo a posição social,[33] a idade — e as experiências anteriores —, pode-se inferir, por uma série de entrevistas, que práticas aparentemente simétricas (como a felação e o *cunnilingus*) tendem a revestir-se de significações muito diversas para os homens (que tendem a ver nelas atos de domínio, pela submissão ou o gozo obtidos) e para as mulheres. O gozo masculino é, por um lado, gozo do gozo feminino, do poder de fazer gozar: assim Catharine MacKinnon sem dúvida tem razão de ver na "simulação do orgasmo" (*faking orgasm*) uma comprovação exemplar do poder masculino de fazer com que a interação entre os sexos se dê de acordo com a visão dos homens, que esperam do orgasmo feminino uma prova de sua virilidade e do gozo garantido por essa forma suprema da submissão.[34] Do mesmo modo, o assédio sexual nem sempre tem por fim

31. M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, New York, Harper and Row, 1990, pp. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers*, New York, Basic, 1983.
32. D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, p. 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, p. 162.
33. Embora, por razões da exposição, eu tenha sido levado a falar de mulheres ou de homens sem fazer referência a sua posição social, tenho consciência de que seria necessário levar em conta, em cada caso, como farei repetidamente na seqüência deste livro, as especificações que o princípio de diferenciação social impõe ao princípio da diferenciação sexual (ou vice-versa).
34. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) e Londres, Harvard University Press, 1987, p. 58.

exclusivamente a posse sexual que ele parece perseguir: o que acontece é que ele visa, com a posse, a nada mais que a simples afirmação da dominação em estado puro.[35]

Se a relação sexual se mostra como uma relação social de dominação, é porque ela está construída através do princípio de divisão fundamental entre o masculino, ativo, e o feminino, passivo, e porque este princípio cria, organiza, expressa e dirige o desejo — o desejo masculino como desejo de posse, como dominação erotizada, e o desejo feminino como desejo da dominação masculina, como subordinação erotizada, ou mesmo, em última instância, como reconhecimento erotizado da dominação. No caso em que, como se dá nas relações homossexuais, a reciprocidade é possível, os laços entre a sexualidade e o poder se desvelam de maneira particularmente clara, e as posições e os papéis assumidos nas relações sexuais, ativos ou passivos principalmente, mostram-se indissociáveis das relações entre as condições sociais que determinam, ao mesmo tempo, sua possibilidade e sua significação. A penetração, sobretudo quando se exerce sobre um homem, é uma das afirmações da *libido dominandi*, que jamais está de todo ausente na libido masculina. Sabe-se que, em inúmeras sociedades, a posse homossexual é vista como uma manifestação de "potência", um ato de dominação (exercido como tal, em certos casos, para afirmar a superioridade "feminizando" o outro) e que é a este título que, entre os gregos, ela leva aquele que a sofre à desonra e à perda do estatuto de homem íntegro e de cidadão;[36] ao passo que, para um cidadão romano, a homossexualidade "passiva" com um escravo é considerada algo "monstruoso".[37] Do mesmo modo, segundo John Boswell, "penetração e poder estavam entre as inúmeras prerrogativas da elite dirigente masculina; ceder à penetração era uma ab-rogação simbólica do poder e da

35. Cf. R. Christin, "La possession", em P. Bourdieu *et al.*, *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 383-391.
36. Cf., por exemplo, K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, pp. 130 e seg.
37. P. Veyne, "L'homosexualité à Rome", *Communications*, 35, 1982, pp. 26-32.

autoridade".[38] Compreende-se que, sob esse ponto de vista, que liga sexualidade a poder, a pior humilhação, para um homem, consiste em ser transformado em mulher. E poderíamos lembrar aqui os testemunhos de homens a quem torturas foram deliberadamente infringidas no sentido de *feminilizá-los*, sobretudo pela humilhação sexual, com deboches a respeito de sua virilidade, acusações de homossexualidade ou, simplesmente, a necessidade de se conduzir com eles como se fossem mulheres, fazendo descobrir "o que significa o fato de estar sem cessar consciente de seu corpo, de estar sempre exposto à humilhação ou ao ridículo e de encontrar um reconforto nas tarefas domésticas ou na conversa fiada com os amigos".[39]

A INCORPORAÇÃO DA DOMINAÇÃO

Embora a idéia de que a definição social do corpo, e especialmente dos órgãos sexuais, é produto de um trabalho social de construção se tenha banalizado de todo por ter sido defendida por toda a tradição antropológica, o mecanismo de inversão da relação entre causas e efeitos, que eu tento aqui demonstrar, e pelo qual se efetua a naturalização desta construção social, não foi, a meu ver, totalmente descrito. O paradoxo está no fato de que são as diferenças visíveis entre o corpo feminino e o corpo masculino que, sendo percebidas e construídas segundo os esquemas práticos da visão androcêntrica, tornam-se o penhor mais perfeitamente indiscutível de significações e valores que estão de acordo com os princípios desta visão: não é o falo (ou a falta de) que é o fundamento dessa visão de mundo, e sim é essa visão de mundo que, estando organizada segundo a divisão em *gêneros relacionais*,

38. J. Boswell, "Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe", em P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.

39. Cf. J. Franco, "Gender, Death and Resistance, Facing the Ethical Vacuum", em J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

masculino e feminino, pode instituir o falo, constituído em símbolo da virilidade, de ponto de honra (*nif*) caracteristicamente masculino; e instituir a diferença entre os corpos biológicos em fundamentos objetivos da diferença entre os sexos, no sentido de gêneros construídos como duas essências sociais hierarquizadas. Longe de as necessidades da reprodução biológica determinarem a organização simbólica da divisão social do trabalho e, progressivamente, de toda a ordem natural e social, é uma construção arbitrária do biológico, e particularmente do corpo, masculino e feminino, de seus usos e de suas funções, sobretudo na reprodução biológica, que dá um fundamento aparentemente natural à visão androcêntrica da divisão de trabalho sexual e da divisão sexual do trabalho e, a partir daí, de todo o cosmos. A força particular da sociodicéia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: *ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada.*

O trabalho de construção simbólica não se reduz a uma operação estritamente *performativa* de nominação que oriente e estruture as *representações*, a começar pelas representações do corpo (o que ainda não é nada); ele se completa e se realiza em uma transformação profunda e duradoura dos corpos (e dos cérebros), isto é, em um trabalho e por um trabalho de construção prática, que impõe uma *definição diferencial* dos usos legítimos do corpo, sobretudo os sexuais, e tende a excluir do universo do pensável e do factível tudo que caracteriza pertencer ao outro gênero — e em particular todas as virtualidades biologicamente inscritas no "perverso polimorfo" que, se dermos crédito a Freud, toda criança é — para produzir este artefato social que é um homem viril ou uma mulher feminina. O *nómos* arbitrário que institui as duas classes na objetividade não reveste as aparências de uma lei da natureza (fala-se comumente de sexualidade ou, hoje em dia mesmo, de casamento "contra a natureza") senão ao término de uma *somatização das relações sociais de dominação*: é à custa, e ao final, de um extraordinário trabalho coletivo de socialização difusa e contínua que as identidades distintivas que a arbitrariedade cultu-

ral institui se encarnam em *habitus* claramente diferenciados segundo o princípio de divisão dominante e capazes de perceber o mundo segundo este princípio.

Tendo apenas uma existência *relacional*, cada um dos dois gêneros é produto do trabalho de construção diacrítica, ao mesmo tempo teórica e prática, que é necessário à sua produção como *corpo socialmente diferenciado* do gênero oposto (sob todos os pontos de vista culturalmente pertinentes), isto é, como *habitus* viril, e portanto não feminino, ou feminino, e portanto não masculino. A ação de formação, de *Bildung*, no sentido amplo do termo, que opera esta construção social do corpo não assume senão muito parcialmente a forma de uma ação pedagógica explícita e expressa. Ela é, em sua maior parte, o efeito automático, e sem agente, de uma ordem física e social inteiramente organizada segundo o princípio de divisão androcêntrico (o que explica a enorme força de pressão que ela exerce). Inscrita nas coisas, a ordem masculina se inscreve também nos corpos através de injunções tácitas, implícitas nas rotinas da divisão do trabalho ou dos rituais coletivos ou privados (basta lembrarmos, por exemplo, as condutas de marginalização impostas às mulheres com sua exclusão dos lugares masculinos). As regularidades da ordem física e da ordem social impõem e inculcam as medidas que excluem as mulheres das tarefas mais nobres (conduzir a charrua, por exemplo), assinalando-lhes lugares inferiores (a parte baixa da estrada ou do talude), ensinando-lhes a postura correta do corpo (por exemplo, curvadas, com os braços fechados sobre o peito, diante de homens respeitáveis), atribuindo-lhes tarefas penosas, baixas e mesquinhas (são elas que carregam o estrume, e, na colheita das azeitonas, são elas que as juntam no chão, com as crianças, enquanto os homens manejam a vara para fazê-las cair das árvores), enfim, em geral tirando partido, no sentido dos pressupostos fundamentais, das diferenças biológicas que parecem assim estar à base das diferenças sociais.

Na longa seqüência de mudas chamadas à ordem, os ritos de instituição ocupam um lugar à parte, em virtude de seu caráter solene e extra-ordinário: eles visam a instaurar, em nome e em presença de toda a coletividade para tal mobilizada, uma separação sacralizante, não só como faz crer a noção de rito de passagem, entre os que *já* receberam a *marca distintiva* e os que *ainda não* a receberam, por serem ainda muito jovens, como também, e sobretudo, entre os que são socialmente dignos de recebê-la e as que dela estão *definitivamente excluídas*, isto é, as mulheres.[40] Ou, como no caso da circuncisão, rito por excelência de instituição da masculinidade, entre aqueles cuja virilidade ele consagra ao prepará-los simbolicamente para exercê-la, e aquelas que não estão em condições de ter tal iniciação, e que não podem deixar de se sentir privadas daquilo que a ocasião e o suporte do ritual de confirmação da virilidade representam.

Assim, o que o discurso mítico professa de maneira, apesar de tudo, bastante ingênua, os ritos de instituição realizam da forma mais insidiosa, sem dúvida, porém mais eficaz simbolicamente. Eles se inscrevem na série de operações de *diferenciação* visando a destacar em cada agente, homem ou mulher, os signos exteriores mais imediatamente conformes à definição social de sua *distinção* sexual, ou a estimular as práticas que convêm a seu sexo, proibindo ou desencorajando as condutas impróprias, sobretudo na relação com o outro sexo. É, por exemplo, o caso dos ritos ditos "de separação", que têm por função emancipar um menino com relação à sua mãe e garantir sua progressiva masculinização, incitando-o e preparando-o para enfrentar o mundo exterior. A pesquisa antropológica descobre, realmente, que o trabalho psicológico que, segundo certa tradição psicanalítica,[41] os meninos têm que

40. À contribuição que os ritos de instituição dão à instituição da virilidade nos corpos masculinos, teríamos que acrescentar todos os jogos infantis, sobretudo aqueles que têm conotação sexual mais ou menos evidente (como o que consiste em mijar o mais longe possível ou os jogos homossexuais dos pequenos pastores) e que, em sua aparente insignificância, estão sobrecarregados de conotações éticas, muitas vezes inscritas na linguagem (por exemplo, *picheprim*, o que tem mijada fraca, significa, em bearnês, avaro, pouco generoso). Quanto às razões que me levaram a substituir por *rito de instituição* (expressão que deve ser compreendida ao mesmo tempo no sentido daquilo que está institucionalizado — a instituição do casamento — e do ato institutor — a instituição de um herdeiro) a noção de *rito de passagem*, que sem dúvida deveu seu imediato sucesso ao fato de que ela não é mais que uma pré-noção do senso comum convertida em conceito de feição erudita, ver P. Bourdieu, "Les rites d'institution" (em *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 121–134).

41. Cf. principalmente N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

realizar para cortar a quase-simbiose original com a mãe e afirmar uma identidade sexual própria é expresso e explicitamente acompanhado, ou mesmo organizado, pelo grupo que, em toda uma série de ritos de instituição sexuais orientados no sentido da virilização e, mais amplamente, em todas as práticas diferenciadas e diferenciadoras da existência diária (esportes e jogos viris, caça etc.) encorajam a ruptura com o mundo materno; ruptura da qual as filhas (bem como, para sua infelicidade, os "filhos de viúva") estão isentos — o que lhes permite viver em uma espécie de continuidade com a mãe.[42]

A "intenção" objetiva de negar a parte feminina do masculino (esta mesma que Melanie Klein pedia à psicanálise para resgatar, por uma operação inversa à que realiza o ritual), de abolir os laços e os vínculos com a mãe, com a terra, com a umidade, com a noite, com a natureza, manifesta-se, por exemplo, nos ritos que se realizam no momento denominado "a separação *en ennayer*" (*el âazla gennayer*), como o primeiro corte de cabelos do menino, e em todas as cerimônias que marcam a ultrapassagem do *limiar* do mundo masculino e que terão seu coroamento na circuncisão. Seria infindável a enumeração dos atos que visam a separar o menino de sua mãe — pondo em ação objetos fabricados pelo fogo e adequados a simbolizar o *corte* (e a sexualidade viril): faca, punhal, relho etc. Assim, depois do nascimento, a criança é colocada à direita (lado masculino) de sua mãe, que está por sua vez deitada do lado direito, e colocam-se entre eles objetos tipicamente masculinos, tais como um pente de cardar lã, uma grande faca, um relho, uma das pedras do lar. Daí a importância do primeiro corte de cabelos, que está, igualmente, ligado ao fato de que a cabeleira, feminina, é um dos elos simbólicos que unem o menino ao mundo materno. É ao pai que incumbe dar este corte inaugural, com a navalha, instrumento masculino, no dia da "separação *en ennayer*" e pouco antes da primeira entrada no mercado, isto é, em uma idade situada entre os seis e os dez anos. E o trabalho de virilização (ou de desfeminização) prossegue por ocasião desta introdução no mundo dos homens, do ponto de honra (*nif*) e das lutas simbólicas, que é a primeira entrada no mercado: a criança, em trajes novos e com a cabeça enfeitada com um turbante de seda, recebe uma espada, um cadeado e um espelho, enquanto sua mãe depõe um ovo fresco no capuz de seu capote. Na porta do mercado, ele quebra o ovo e abre o cadeado, atos viris de defloração, e se olha no espelho, que, tal como o limiar, é um operador de inversão. Seu pai o guia no mercado, mundo exclusivamente masculino, apresentando-o aos outros homens. Na volta, eles compram uma cabeça de boi, símbolo fálico — por seus cornos — associado ao *nif*.

42. Em oposição aos que são chamados por vezes na Cabília de "filhos dos homens", cuja educação compete a vários homens, os "filhos de viúva" são vistos com suspeição de terem escapado ao trabalho de todos os instantes que é necessário para evitar que os meninos se tornem mulheres e de terem sido abandonados à ação feminilizante da própria mãe.

O mesmo trabalho psicossomático que, aplicado aos meninos, visa a virilizá-los, despojando-os de tudo aquilo que poderia neles restar de feminino — como no caso do "filho de viúva"— assume, no caso das meninas, uma forma mais radical: a mulher estando constituída como uma entidade negativa, definida apenas por falta, suas virtudes mesmas só podem se afirmar em uma dupla negação, como vício negado ou superado, ou como mal menor. Todo o trabalho de socialização tende, por conseguinte, a impor-lhe limites, todos eles referentes ao corpo, definido para tal como sagrado, *h'aram*, e todos devendo ser inscritos nas disposições corporais. É assim que a jovem cabila interiorizava os princípios fundamentais da arte de viver feminina, da boa conduta, inseparavelmente corporal e moral, aprendendo a vestir e usar as diferentes vestimentas que correspondem a seus diferentes estados sucessivos, menina, virgem núbil, esposa, mãe de família, e, adquirindo insensivelmente, tanto por mimetismo inconsciente quanto por obediência expressa, a maneira correta de amarrar sua cintura ou seus cabelos, de mover ou manter imóvel tal ou qual parte de seu corpo ao caminhar, de mostrar o rosto e de dirigir o olhar.

Essa aprendizagem é ainda mais eficaz por se manter, no essencial, tácita: a moral feminina se impõe, sobretudo, através de uma disciplina incessante, relativa a todas as partes do corpo, e que se faz lembrar e se exerce continuamente através da coação quanto aos trajes ou aos penteados. Os princípios antagônicos da identidade masculina e da identidade feminina se inscrevem, assim, sob forma de maneiras permanentes de se servir do corpo, ou de manter a postura, que são como que a realização, ou melhor, a naturalização de uma ética. Assim como a moral da honra masculina pode ser resumida em uma palavra, cem vezes repetida pelos informantes, *qabel*, enfrentar, olhar de frente e com a postura ereta (que corresponde à de um militar perfilado entre nós), prova da retidão que ela faz ver,[43] do mesmo modo a submissão feminina parece encontrar sua tradução natural no fato de se inclinar, abaixar-se, curvar-se, de se submeter (o contrário de "pôr-se acima de"), nas posturas curvas, flexíveis, e na docilidade correlativa que se julga convir à mulher. A educação elementar tende a inculcar maneiras de postar todo o corpo, ou tal ou qual de suas partes (a mão direita, masculina, ou a mão esquerda, feminina), a maneira de andar, de erguer a cabeça ou os olhos, de olhar de frente, nos olhos, ou, pelo contrário, abaixá-los para os pés etc., maneiras que estão prenhes de uma ética, de uma política e de uma cosmologia (toda a nossa ética, sem falar em nossa estética, assenta-se no sistema dos adjetivos cardeais, elevado/baixo, direito/torto, rígido/flexível, aberto/fechado, uma boa parte dos quais designa também posições ou disposições do corpo ou de alguma de suas partes — *e.g.* a "fronte alta" ou a "cabeça baixa").

A postura submissa que se impõe às mulheres cabilas representa o limite máximo da que até hoje se impõe às mulheres, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, e que, como inúmeros observadores já demonstraram, revela-se em alguns imperativos:

43. Sobre o termo *qabel*, que está ele próprio ligado às orientações básicas do espaço e de toda a visão de mundo, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 151.

sorrir, baixar os olhos, aceitar as interrupções etc. Nancy M. Henley mostra como se ensina às mulheres ocupar o espaço, caminhar e adotar posições corporais convenientes. Frigga Haug também tentou fazer ressurgir (com um método que chamou de *memory work*, visando a resgatar histórias de infância, discutidas e interpretadas coletivamente) os sentimentos relacionados com as diferentes partes do corpo, com as costas a serem mantidas retas, com as pernas que não devem ser afastadas etc. e tantas outras posturas que estão carregadas de uma significação moral (sentar de pernas abertas é vulgar, ter barriga é prova de falta de vontade etc.).[44] Como se a feminilidade se medisse pela arte de "se fazer pequena" (o feminino, em berbere, vem sempre em diminutivo), mantendo as mulheres encerradas em uma espécie de *cerco invisível* (do qual o véu não é mais que a manifestação visível), limitando o território deixado aos movimentos e aos deslocamentos de seu corpo — enquanto os homens tomam maior lugar com seu corpo, sobretudo em lugares públicos. Essa espécie de *confinamento* simbólico é praticamente assegurado por suas roupas (o que é algo mais evidente ainda em épocas mais antigas) e tem por efeito não só dissimular o corpo, chamá-lo continuamente à ordem (tendo a saia uma função semelhante à sotaina dos padres) sem precisar de nada para prescrever ou proibir explicitamente ("minha mãe nunca me disse para não ficar de pernas abertas"): ora com algo que limita de certo modo os movimentos, como os saltos altos ou a bolsa que ocupa permanentemente as mãos, e sobretudo a saia que impede ou desencoraja alguns tipos de atividades (a corrida, algumas formas de se sentar etc.); ora só as permitindo à custa de precauções constantes, como no caso das jovens que puxam seguidamente para baixo uma saia demasiado

44. F. Haug *et al.*, *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Londres, Verso, 1987. Embora os autores não pareçam estar conscientes disso, essa aprendizagem da submissão do corpo, que se dá com a cumplicidade das mulheres, apesar da obrigatoriedade que lhes impõe, é fortemente marcada socialmente, e a incorporação da feminilidade é inseparável de uma *incorporação da distinção*, ou melhor, do menosprezo pela vulgaridade atribuída aos decotes muito ousados, às minissaias demasiado curtas e às maquilagens muito sobrecarregadas (mas na maior parte das vezes vistas como muito "femininas"...).

curta, ou se esforçam por cobrir com o antebraço uma blusa excessivamente decotada, ou têm que fazer verdadeiras acrobacias para apanhar no chão um objeto mantendo as pernas fechadas.[45] Essas maneiras de usar o corpo, profundamente associadas à atitude moral e à contenção que convêm às mulheres, continuam a lhes ser impostas, como que à sua revelia, mesmo quando deixaram de lhes ser impostas pela roupa (como o andar com passinhos rápidos de algumas jovens de calças compridas e sapatos baixos). E as poses ou as posturas mais relaxadas, como o fato de se balançarem na cadeira, ou de porem os pés sobre a mesa, que são por vezes vistas nos homens — do mais alto escalão — como forma de demonstração de poder, ou, o que dá no mesmo, de afirmação são, para sermos exatos, impensáveis para uma mulher.[46]

Aos que objetariam que inúmeras mulheres romperam atualmente com as normas e formas tradicionais daquela contenção, apontando sua atual exibição controlada do corpo como um sinal de "liberação", basta mostrar que este uso do próprio corpo continua, de forma bastante evidente, subordinado ao ponto de vista masculino (como bem se vê no uso que a publicidade faz da mulher, ainda hoje, na França, após meio século de feminismo): o corpo feminino, ao mesmo tempo oferecido e recusado, manifesta a disponibilidade simbólica que, como demonstraram inúmeros trabalhos feministas, convém à mulher, e que combina um poder de atração e de sedução conhecido e reconhecido por todos, homens ou mulheres, e adequado a honrar os homens de quem

45. Cf. N. M. Henley, *op. cit.*, pp. 38, 89-91 e também pp. 142-144: a reprodução de um *cartoon* intitulado "Exercícios para Homens", que mostra "o absurdo das posturas" que se julgam convir às mulheres.

46. Tudo o que fica em estado implícito na aprendizagem da feminilidade é levado a ser explicado nas "escolas de recepcionistas" e seus cursos de preparação e de boas maneiras, onde, como observou Yvette Delsaut, aprende-se a caminhar, a manter-se de pé (com as mãos atrás das costas, os pés paralelos), a sorrir, a subir e descer uma escada (sem olhar para os pés), a sentar-se à mesa (a recepcionista tem que fazer com que tudo saia correto, sem que se perceba), a tratar os hóspedes/clientes ("mostrar-se amável", "responder gentilmente"), a ter "compostura", no duplo sentido, de saber portar-se e da maneira de se vestir ("sem cores berrantes, demasiado fortes ou agressivas") e de se maquilar.

ela depende ou aos quais está ligada, com um dever de recusa seletiva que acrescenta, ao efeito de "consumo ostentatório", o preço da exclusividade.

As divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais de dominação e de exploração que estão instituídas entre os gêneros se inscrevem, assim, progressivamente em duas classes de *habitus* diferentes, sob a forma de *hexis* corporais opostos e complementares e de princípios de visão e de divisão, que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino. Cabe aos homens, situados do lado do exterior, do oficial, do público, do direito, do seco, do alto, do descontínuo, realizar todos os atos ao mesmo tempo breves, perigosos e espetaculares, como matar o boi, a lavoura ou a colheita, sem falar do homicídio e da guerra, que marcam rupturas no curso ordinário da vida. As mulheres, pelo contrário, estando situadas do lado do úmido, do baixo, do curvo e do contínuo, vêem ser-lhes atribuídos todos os trabalhos domésticos, ou seja, privados e escondidos, ou até mesmo invisíveis e vergonhosos, como o cuidado das crianças e dos animais, bem como todos os trabalhos exteriores que lhes são destinados pela razão mítica, isto é, os que levam a lidar com a água, a erva, o verde (como arrancar as ervas daninhas ou fazer a jardinagem), com o leite, com a madeira e, sobretudo, os mais sujos, os mais monótonos e mais humildes. Pelo fato de o mundo limitado em que elas estão confinadas, o espaço do vilarejo, a casa, a linguagem, os utensílios, guardarem os mesmos apelos à ordem silenciosa, as mulheres *não podem senão tornar-se o que elas são* segundo a razão mítica, confirmando assim, e antes de mais nada a seus próprios olhos, que elas estão naturalmente destinadas ao baixo, ao torto, ao pequeno, ao mesquinho, ao fútil etc. Elas estão condenadas a dar, a todo instante, aparência de fundamento natural à identidade minoritária que lhes é socialmente designada: é a elas que cabe a tarefa longa, ingrata e minuciosa de catar, no chão mesmo, as azeitonas ou achas de madeira, que os homens, armados com a vara ou com o machado, deitaram por

terra; são elas que, encarregadas das preocupações vulgares da gestão quotidiana da economia doméstica, parecem comprazer-se com as mesquinharias do cálculo, das contas e dos ganhos que o homem de honra deve ignorar. (Eu me lembro, assim, que em minha infância os homens, vizinhos e amigos, que haviam matado o porco pela manhã, em uma breve exibição, sempre um tanto ostentatória, de violência — gritos do animal fugindo, grandes facões, sangue derramado etc. — ficavam a tarde toda, e às vezes até o dia seguinte, jogando tranqüilamente baralho, interrompendo apenas para erguer algum caldeirão mais pesado, enquanto as mulheres da casa corriam para todos os lados preparando os chouriços, as salsichas, os salsichões e os patês.) Os homens (e as próprias mulheres) não podem senão ignorar que é a lógica da relação de dominação que chega a impor e inculcar nas mulheres, ao mesmo título das virtudes e da moral que lhes impõem, todas as propriedades negativas que a visão dominante atribui à sua *natureza*, como a astúcia ou, para lembrar um traço mais favorável, a intuição.

Forma peculiar da lucidez especial dos dominados, o que chamamos de "intuição feminina" é, em nosso universo mesmo, inseparável da submissão objetiva e subjetiva que estimula, ou obriga, à atenção, e às atenções, à observação e à vigilância necessárias para prever os desejos ou pressentir os desacordos. Muitas pesquisas puseram em evidência a perspicácia peculiar dos dominados, sobretudo das mulheres (e muito especialmente das mulheres dupla ou triplicemente dominadas, como as donas de casa negras, de que fala Judith Rollins em *Between Women*): mais sensíveis aos sinais não verbais (sobretudo à inflexão) que os homens, as mulheres sabem identificar melhor uma emoção não representada verbalmente e decifrar o que está implícito em um diálogo;[47] segundo uma pesquisa realizada por dois estudiosos holandeses, elas são capazes de falar de seus maridos dando uma série de detalhes, ao

47. Cf. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, New York, Random House, 1967, pp. 47-48.

passo que os homens não conseguem descrever suas mulheres senão com estereótipos muito vagos, válidos para "as mulheres em geral".[48] Os mesmos autores sugerem que os homossexuais, tendo necessariamente sido educados como heterossexuais, interiorizaram o ponto de vista dominante e podem assumir este ponto de vista a respeito de si mesmos (o que os inclina a uma espécie de discordância cognitiva e avaliativa capaz de contribuir para sua especial clarividência), bem como compreender o ponto de vista dos dominantes melhor do que eles podem compreender o seu.

Simbolicamente votadas à resignação e à discrição, as mulheres só podem exercer algum poder voltando contra o forte sua própria força, ou aceitando se apagar, ou, pelo menos, negar um poder que elas só podem exercer por procuração (como eminências pardas). Mas, segundo a lei enunciada por Lucien Bianco ao falar das resistências camponesas na China, "as armas do fraco são sempre armas fracas".[49] As próprias estratégias simbólicas que as mulheres usam contra os homens, como as da magia, continuam dominadas, pois o conjunto de símbolos e agentes míticos que elas põem em ação, ou os fins que elas buscam (como o amor, ou a impotência, do homem amado ou odiado), têm seu princípio em uma visão androcêntrica em nome da qual elas são dominadas. Insuficientes para subverter realmente a relação de dominação, tais estratégias acabam resultando em confirmação da representação dominante das mulheres como seres maléficos, cuja identidade, inteiramente negativa, é constituída essencialmente de proibições, que acabam gerando igualmente ocasiões de transgressão. É o caso, sobretudo, de todas as formas de violência não declarada, quase invisível por vezes, que as mulheres opõem à violência física ou simbólica exercida sobre elas pelos homens, e que vão da magia, da astúcia, da mentira ou da passividade (principal-

48. Cf. A. Van Stolk e C.Wouters, "Power Changes and Self-Respect: Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), 1987, pp. 477-488.

49. L. Bianco, "Résistance paysanne", *Actuel Marx*, 22, 2º semestre, 1997, pp. 138-152.

mente no ato sexual) ao amor possessivo dos possessos, como o da mãe mediterrânea ou da esposa maternal, que vitimiza e culpabiliza, vitimizando-se e oferecendo a infinitude de sua devoção e de seu sofrimento mudo em doação sem contrapartida possível, ou tornada dívida sem resgate. As mulheres, façam o que fizerem, estão, assim, condenadas a dar provas de sua malignidade e a justificar a volta às proibições e ao preconceito que lhes atribui uma essência maléfica — segundo a lógica, obviamente trágica, que quer que a realidade social que produz a dominação venha muitas vezes a confirmar as representações que ela invoca a seu favor, para se exercer e se justificar.

A visão androcêntrica é assim continuamente legitimada pelas próprias práticas que ela determina: pelo fato de suas disposições resultarem da incorporação do *preconceito desfavorável* contra o feminino, instituído na ordem das coisas, as mulheres não podem senão confirmar seguidamente tal preconceito. Essa lógica é a de *maldição*, no sentido profundo de uma *self-fulfilling prophecy* pessimista, que provoca sua própria verificação e faz acontecer o que ela prognostica. Ela está em curso, quotidianamente, em inúmeras trocas entre os sexos: as mesmas disposições que levam os homens a deixar às mulheres as tarefas inferiores e as providências ingratas e mesquinhas (tais como, em nosso universo, pedir preços, verificar faturas e solicitar um desconto), desembaraçando-se de todas as condutas pouco compatíveis com a idéia que eles têm de sua dignidade, levam-nos igualmente a reprovar a "estreiteza de espírito" delas, ou sua "mesquinharia terra-a-terra", ou até a culpá-las se elas fracassam nos empreendimentos que deixaram a seu cargo — sem no entanto chegar a lhes dar crédito no caso de um sucesso eventual.[50]

50. As entrevistas e observações que realizamos quando de nossas pesquisas sobre a economia da produção de bens simbólicos nos deram repetidas ocasiões de verificar que essa lógica ainda é atuante hoje em dia e bem próxima a nós (Cf. P. Bourdieu, "Un contrat sous contrainte", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, março 1990, pp. 34-51). Embora os homens não possam mais afetar sempre o mesmo arrogante desprezo para com as preocupações mesquinhas da economia (salvo, talvez, nos universos culturais), não é raro afirmarem sua altura estatutária, sobretudo quando ocupam posições de autoridade, marcando sua indiferença em relação às questões subalternas de intendência, quase sempre deixadas a cargo das mulheres.

A violência simbólica

A dominação masculina encontra, assim, reunidas todas as condições de seu pleno exercício. A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus*: moldados por tais condições, portanto objetivamente concordes, eles funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentes. Por conseguinte, a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se vêem envolvidas esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. Por conseguinte, seus atos de conhecimento são, exatamente por isso, atos de reconhecimento prático, de adesão dóxica, crença que não tem que se pensar e se afirmar como tal e que "faz", de certo modo, a violência simbólica que ela sofre.[51]

Embora eu não tenha a menor ilusão quanto a meu poder de dissipar de antemão todos os mal-entendidos, gostaria apenas de prevenir contra os contra-sensos mais grosseiros que são comumente cometidos a propósito da noção de violência simbólica e que têm todos por princípio uma interpretação mais ou menos redutora do adjetivo "simbólico", aqui usado em um sentido que

51. Os indícios verbais ou não verbais que designam a posição simbolicamente dominante (do homem, do nobre, do chefe etc.) só podem ser compreendidos (tal como as insígnias militares, que se tem que saber ler) pelas pessoas que aprenderam a decifrar seu "código".

eu considero rigoroso e cujos fundamentos teóricos já expliquei em trabalho anterior.[52] Ao tomar "simbólico" em um de seus sentidos mais correntes, supõe-se, por vezes, que enfatizar a violência simbólica é minimizar o papel da violência física e (fazer) esquecer que há mulheres espancadas, violentadas, exploradas, ou, o que é ainda pior, tentar desculpar os homens por essa forma de violência. O que não é, obviamente, o caso. Ao se entender "simbólico" como o oposto de real, de efetivo, a suposição é de que a violência simbólica seria uma violência meramente "espiritual" e, indiscutivelmente, sem efeitos reais. É esta distinção simplista, característica de um materialismo primário, que a teoria materialista da economia de bens simbólicos, em cuja elaboração eu venho há muitos anos trabalhando, visa a destruir, fazendo ver, na teoria, a objetividade da experiência subjetiva das relações de dominação.

Outro mal-entendido: a referência à etnologia, cujas funções heurísticas tentei mostrar aqui, é suspeita de ser um meio de restaurar, sob uma capa científica, o mito do "eterno feminino" (ou masculino) ou, o que é mais grave, de eternizar a estrutura de dominação masculina descrevendo-a como invariável e eterna. Ora, longe de afirmar que as estruturas de dominação são a-históricas, eu tentarei, pelo contrário, comprovar que elas são *produto de um trabalho incessante (e, como tal, histórico) de reprodução,* para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e instituições, famílias, Igreja, Escola, Estado.

Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. O que pode levar a uma espécie de autodepreciação ou até de autodesprezo sistemáticos, principalmente visíveis, como vimos acima, na representação que as mulheres cabilas fazem de seu sexo como algo deficiente, feio ou até repulsivo (ou, em nosso universo, na visão que inúmeras mulheres têm do próprio corpo, quando não conforme aos cânones estéticos impostos pela moda), e de maneira mais geral, em sua adesão a uma imagem desvalorizadora da mulher.[53] A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto.

Por não poder evocar com sutileza suficiente (seria necessária uma Virginia Woolf para tal) exemplos suficientemente numerosos, bastante diversos e bem gritantes de situações concretas em que esta violência doce e quase sempre invisível se exerce, limitar-me-ei a observações que, em seu objetivismo, impõem-se de maneira mais indiscutível que a descrição das interações em seus mais mínimos detalhes. Constatou-se, por exemplo, que as mulheres francesas, em sua grande maioria, declaram que elas desejariam ter um cônjuge mais velho e, também, de modo inteiramente coerente, mais alto que elas, dois terços delas chegando a recusar explicitamente um homem menor.[54] Que significa essa

52. Cf. P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, 3, maio-junho 1977, pp. 405-411.

53. É muito freqüente, como constatamos no decorrer de entrevistas realizadas na França em 1996, as mulheres expressarem a dificuldade que têm em aceitar o próprio corpo.

54. Seguindo a mesma lógica, Myra Marx Ferree lembra que o principal obstáculo à divisão do trabalho doméstico reside no fato de que as tarefas domésticas são vistas como algo que não cabe a "homens de verdade" (*unfit for 'real men'*) e observa que as mulheres escondem a ajuda que recebem do marido por medo de diminuí-lo (cf. M. Marx Ferree, "Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family", em K. Brooklin Sacks e D. Remy [eds.], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick, [N. J.], Rutgers University Press, 1984, p. 73).

recusa de ver desaparecerem os signos correntes da "hierarquia" sexual? "Aceitar uma inversão das aparências, responde Michel Bozon, é fazer crer que é a mulher que domina, algo que (paradoxalmente) a rebaixa socialmente: ela se sente diminuída com um homem diminuído".[55] Portanto, não basta observar que as mulheres concordam em geral com os homens (que, por sua vez, preferem mulheres mais jovens) na aceitação dos signos exteriores de uma posição dominada; elas levam em conta, na representação que se fazem de sua relação com o homem a que sua identidade está (ou será) ligada, a representação que o conjunto dos homens e mulheres serão inevitavelmente levados a fazer dele, aplicando os esquemas de percepção e de avaliação universalmente partilhados (no grupo em questão). Pelo fato de esses princípios comuns exigirem, de maneira tácita e indiscutível, que o homem ocupe, pelo menos aparentemente e com relação ao exterior, a posição dominante no casal, é por ele, pela dignidade que nele reconhecem *a priori* e querem ver universalmente reconhecida, mas também por elas próprias, para sua própria dignidade, que elas só podem querer e amar um homem cuja dignidade esteja claramente afirmada e atestada no fato, e pelo fato, de que "ele as supera" visivelmente. Isto, evidentemente, sem o menor cálculo, através da arbitrariedade aparente de uma tendência que não se discute nem se argumenta, mas que, como o comprova a observação dessas distâncias não só desejadas como também reais, apenas pode nascer e realizar-se na experiência de uma superioridade, cujos signos mais indiscutíveis e mais reconhecidos por todos são a idade e o tamanho (justificados como índices de maturidade e garantias de segurança).[56]

55. M. Bozon, "Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie", I: "Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge", *Population*, 2, 1990, pp. 327-360; II: "Modes d'entrée dans la vie adulte et répresentations du conjoint", *Population*, 3, 1990, pp. 565-602; "Apparence physique et choix du conjoint", *INED, Congrès et colloques*, 7, 1991, pp. 91-110.

56. Deveríamos lembrar aqui os jogos sutis pelos quais, na Cabília, certas mulheres (honradas), embora dominassem, sabiam adotar uma atitude de submissão que permitia ao homem parecer e sentir-se como dominante.

Para levar a cabo paradoxos que somente uma visão de tais tendências permite compreender, basta notar que as mulheres que se mostram mais submissas ao modelo "tradicional" — e que dizem preferir uma maior diferença de idade — encontram-se sobretudo entre as artesãs, as comerciantes, as camponesas e as operárias, categorias nas quais o casamento continua sendo, para as mulheres, o meio privilegiado de obter uma posição social; como se, sendo resultantes de um ajustamento inconsciente às probabilidades associadas a uma estrutura objetiva de dominação, as predisposições submissas, que se expressam naquelas preferências, produzissem algo semelhante a um cálculo interessado, bem-compreendido. Estas tendências, pelo contrário, tendem a minimizar-se — com efeitos de *hysteresis* que uma análise das variações das práticas não só segundo a posição ocupada, mas também segundo a trajetória permitiria entrever — à medida que decresce a dependência objetiva, que contribui para produzi-las e mantê-las (a mesma lógica de ajustamento das tendências às oportunidades objetivas explica por que se pode constatar que o acesso das mulheres ao trabalho profissional é fator preponderante de seu acesso ao divórcio).[57] O que tende a confirmar que, contrariamente à representação romântica, a inclinação amorosa não está isenta de uma forma de racionalidade que é muitas vezes, de certo modo, *amor fati*, amor ao destino social.

Não se pode, portanto, pensar esta forma particular de dominação senão ultrapassando a alternativa da pressão (pelas forças) e do consentimento (às razões), da coerção mecânica e da submissão voluntária, livre, deliberada, ou até mesmo calculada. O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam,

57. Cf. B. Bastard e L. Cardia-Vouèche, "L'activité professionelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une réflexion sur l'accès au divorce", *Sociologie du travail*, 3, 1984, pp. 308-316.

aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma.[58] Assim, a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina, que se pode dizer ser, ao mesmo tempo e sem contradição, *espontânea* e *extorquida*, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos *efeitos duradouros* que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens), ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com esta ordem que as impõe.

A força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos.[59] Se ela pode agir como um *macaco mecânico*, isto é, com um gasto extremamente pequeno de energia, ela só o consegue porque desencadeia disposições que o trabalho de inculcação e de incorporação realizou naqueles ou naquelas que, em virtude desse trabalho, se vêem por elas capturados. Em outros termos, ela encontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica (no sentido mais amplo da palavra) no imenso trabalho prévio que é necessário para operar uma transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e da experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação.

58. Entre inúmeros depoimentos e observações a respeito da experiência da violência simbólica associada à dominação lingüística, citarei apenas, por seu caráter exemplar, os que são trazidos por M. Abiodun Goke-Pariola sobre a Nigéria independente: a perpetuação de um "menosprezo interiorizado por tudo que é indígena" se manifesta de maneira particularmente ostensiva na relação que os nigerianos têm com a própria língua (que eles se recusam a ensinar nas escolas) e com a língua do ex-colonizador, que eles falam "adotando o *hexis* corporal dos ingleses [...] para obter o que consideram o sotaque nasal do inglês" (cf. A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).

59. Pode-se pensar nestes termos a eficácia simbólica da mensagem religiosa (bula papal, pregação, profecia etc.), que repousa claramente em um trabalho prévio de socialização religiosa (catecismo, freqüência ao culto e, sobretudo, imersão precoce em um universo impregnado de religiosidade).

Os atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica entre os dominantes e os dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à sua revelia, ou até contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de *emoções corporais* — vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa — ou de *paixões* e de *sentimentos* — amor, admiração, respeito —; emoções que se mostram ainda mais dolorosas, por vezes, por se traírem em manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera ou a raiva onipotente, e outras tantas maneiras de se submeter, mesmo de má vontade ou até *contra a vontade*, ao juízo dominante, ou outras tantas maneiras de vivenciar, não raro com conflito interno e clivagem do ego, a cumplicidade subterrânea que um corpo que se subtrai às diretivas da consciência e da vontade estabelece com as censuras inerentes às estruturas sociais.

As paixões do *habitus* dominado (do ponto de vista do gênero, da etnia, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada, não são das que se podem sustar com um simples esforço de vontade, alicerçado em uma tomada de consciência libertadora. Se é totalmente ilusório crer que a violência simbólica pode ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade, é porque os efeitos e as condições de sua eficácia estão duradouramente inscritas no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições (aptidões, inclinações). É o que se vê, sobretudo, no caso das relações de parentesco e de todas as relações concebidas segundo este modelo, no qual essas tendências permanentes do corpo socializado se expressam e se vivenciam dentro da lógica do sentimento (amor filial, fraterno etc.), ou do dever; sentimento e dever que, confundidos muitas vezes na experiência do respeito e do devotamento afetivo, podem sobreviver durante muito tempo depois de desaparecidas suas condições sociais de produção. Observa-se assim que, mesmo quando as

pressões externas são abolidas e as liberdades formais — direito de voto, direito à educação, acesso a todas as profissões, inclusive políticas — são adquiridas, a auto-exclusão e a "vocação" (que "age" tanto de modo negativo quanto de modo positivo) vêm substituir a exclusão expressa: a rejeição aos lugares públicos, que, quando é explicitamente afirmada, como entre os Cabilas, condena as mulheres à discriminação de espaços e torna a aproximação de um espaço masculino, como o local de assembléias, uma prova terrível, pode também se dar em outros lugares, de maneira quase igualmente eficaz, por meio de uma espécie de *agorafobia socialmente imposta*, que pode subsistir por longo tempo depois de terem sido abolidas as proibições mais visíveis e que conduz as mulheres a se excluírem *motu proprio* da *ágora*.

Lembrar os traços que a dominação imprime perduravelmente nos corpos e os efeitos que ela exerce através deles não significa dar armas a essa maneira, particularmente viciosa, de ratificar a dominação e que consiste em atribuir às mulheres a responsabilidade de sua própria opressão, sugerindo, como já se fez algumas vezes, que elas *escolhem* adotar práticas submissas ("as mulheres são seus piores inimigos") ou mesmo que elas gostam dessa dominação, que elas "se deleitam" com os tratamentos que lhes são inflingidos, devido a uma espécie de masoquismo constitutivo de sua natureza. Pelo contrário, é preciso assinalar não só que as tendências à "submissão", dadas por vezes como pretexto para "culpar a vítima", são resultantes das estruturas objetivas, como também que essas estruturas só devem sua eficácia aos mecanismos que elas desencadeiam e que contribuem para sua reprodução. O poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o *constroem* como poder. Mas, evitando deter-nos nessa constatação (como faz o construtivismo idealista, etnometodológico ou de outro tipo), temos que registrar e levar em conta a construção social das estruturas cognitivas que organizam os atos de construção do mundo e de seus poderes. Assim se percebe que essa construção prática, longe de ser um ato intelectual consciente, livre, deliberado de um "sujeito" isolado, é, ela própria, resultante de

um poder, inscrito duradouramente no corpo dos dominados sob forma de esquemas de percepção e de disposições (a admirar, respeitar, amar etc.) que o tornam *sensível* a certas manifestações simbólicas do poder.

Se a verdade é que, embora pareça apoiar-se na força bruta, das armas ou do dinheiro, o reconhecimento da dominação supõe sempre um ato de conhecimento, isso não implica igualmente que estejamos embasados a descrevê-la com a linguagem da consciência, por um "viés" intelectualista e escolático que, como em Marx (e sobretudo nos que, depois de Lukács, falam em "falsa consciência"), leva a esperar a liberação das mulheres como efeito automático de sua "tomada de consciência", ignorando, por falta de uma teoria tendencial das práticas, a opacidade e a inércia que resultam da inscrição das estruturas sociais no corpo.

Jeanne Favret-Saada, embora tenha mostrado a inadequação da noção de "consentimento" obtido pela "persuasão" e a "sedução", não consegue sair realmente da alternativa entre coação ou consentimento, como "livre aceitação" e "acordo explícito", porque se mantém encerrada, como Marx, de quem ela toma de empréstimo a terminologia da alienação, em uma filosofia da "consciência" (ela fala em "*consciência* dominada, fragmentada, contraditória do oprimido" ou em "invasão da *consciência* das mulheres pelo poder físico, jurídico e mental dos homens"); por não levar em conta os efeitos *duradouros* que a ordem masculina exerce sobre os corpos, ela não pode compreender adequadamente a submissão encantada que constitui o efeito característico da violência simbólica.[60] A linguagem do "imaginário" que vemos aqui e acolá ser utilizada, um pouco a torto e a direito, é sem dúvida ainda mais inadequada que a da "consciência", dado que tende particularmente a esquecer que o princípio da visão dominante não é uma simples representação mental, uma fantasia ("idéias na cabeça"), uma "ideologia", e sim um sistema de estruturas dura-

60. F. Favret-Saada, "L'arraisonnement des femmes", *Les Temps Modernes*, fevereiro 1987, pp. 137-150.

douramente inscritas nas coisas e nos corpos. Nicole-Claude Mathieu foi, sem dúvida, quem levou mais longe, em um texto intitulado "Da consciência dominada"[61], a crítica da noção de consentimento que "anula quase toda responsabilidade da parte do opressor"[62] e "na realidade joga uma vez mais a culpa sobre o oprimido(a)";[63] mas, por não abandonar a linguagem da "consciência", ela não levou a cabo a análise *das limitações das possibilidades de pensamento e de ação* que a dominação impõe aos oprimidos[64] e da "invasão de sua consciência pelo poder onipresente dos homens".[65]

Essas distinções críticas nada têm de gratuito: elas implicam, de fato, que a revolução simbólica a que o movimento feminista convoca não pode se reduzir a uma simples conversão das consciências e das vontades. Pelo fato de o fundamento da violência simbólica residir não nas consciências mistificadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem, só se pode chegar a uma ruptura da relação de cumplicidade que as vítimas da dominação simbólica têm com os dominantes com uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes. A violência simbólica não se processa senão através de um ato de conhecimento e de desconhecimento prático, ato este que se efetiva aquém da consciência e da vontade e que confere seu "poder hipnótico" a todas as suas manifestações, injunções, sugestões, seduções, ameaças, censuras,

61. N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.
62. *Ibid.*, p. 225.
63. *Ibid*, p. 226.
64. *Ibid*, p. 216.
65. *Ibid*, p. 180. Registre-se, de passagem, que os avanços mais decisivos da crítica da visão masculina das relações de reprodução (como a minimização, no discurso e no ritual, da contribuição propriamente feminina) encontraram alicerce seguro na análise etnológica das práticas, sobretudo as rituais (cf., por exemplo, os textos reunidos por N.-C. Mathieu, em N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

ordens ou chamadas à ordem. Mas uma relação de dominação que só funciona por meio dessa cumplicidade de tendências depende, profundamente, *para sua perpetuação ou para sua transformação*, da perpetuação ou da transformação das estruturas de que tais disposições são resultantes (particularmente da estrutura de um mercado de bens simbólicos cuja lei fundamental é que as mulheres nele são tratadas como objetos que circulam de baixo para cima).

As mulheres na economia de bens simbólicos

Assim, as disposições (*habitus*) são inseparáveis das estruturas (*habitudines*, no sentido de Leibniz) que as produzem e as reproduzem, tanto nos homens como nas mulheres, e em particular de toda a estrutura das atividades técnico-rituais, que encontra seu fundamento último na estrutura do mercado de bens simbólicos.[66] O princípio da inferioridade e da exclusão da mulher, que o sistema mítico-ritual ratifica e amplia, a ponto de fazer dele o princípio de divisão de todo o universo, não é mais que a dissimetria fundamental, a *do sujeito e do objeto, do agente e do instrumento*, instaurada entre o homem e a mulher no terreno das trocas simbólicas, das relações de produção e reprodução do capital simbólico, cujo dispositivo central é o mercado matrimonial, que estão na base de toda a ordem social: as mulheres só podem aí ser vistas como objetos, ou melhor, como símbolos cujo sentido se constitui fora delas e cuja função é contribuir para a perpetuação ou o aumento do capital simbólico em poder dos homens. Verdade do estatuto conferido às mulheres que se revela *a contrario* na situação limite em que, para evitar o aniquilamento da linhagem, uma família sem descendentes do sexo masculino não

66. Antecipando certas intuições de filósofos modernos, como a de Peirce, Leibniz fala de "habitudines", maneiras de ser duradouras, estruturas, surgidas com a evolução, para designar o que se enuncia na expressão (G. W. Leibniz, "Quid sit idea", em Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schriften*, VII, pp. 263-264.)

tem outro recurso a não ser o de *tomar* para sua filha um homem, o *awrith*, que, ao inverso do uso patri-local, vem residir na casa da esposa e passa a circular como uma mulher, isto é, como um objeto ("ele se faz de esposa", dizem os cabilas): a masculinidade mesma vendo-se assim posta em questão, observa-se, tanto em Bearn como na Cabília, que todo o grupo vê com voluntária indulgência os subterfúgios que a família humilhada põe em ação para salvar a aparência de sua honra e, na medida do possível, a do "homem objeto" que, anulando-se como homem, põe em questão a honra da família que o recebe.

É na lógica da economia de trocas simbólicas — e, mais precisamente, na construção social das relações de parentesco e do casamento, em que se determina às mulheres seu estatuto social de objetos de troca, definidos segundo os interesses masculinos, e destinados assim a contribuir para a reprodução do capital simbólico dos homens —, que reside a explicação do primado concedido à masculinidade nas taxinomias culturais. O tabu do incesto, em que Lévi-Strauss vê o ato fundador da sociedade, na medida em que implica o imperativo de troca compreendido como igual comunicação entre os homens, é correlativo da instituição da violência pela qual as mulheres são negadas como sujeitos da troca e da aliança que se instauram através delas, mas reduzindo-as à condição de objetos, ou melhor, de *instrumentos simbólicos* da política masculina: destinadas a circular como signos fiduciários e a instituir assim relações entre os homens, elas ficam reduzidas à condição de instrumentos de produção ou de reprodução do capital simbólico e social. E talvez, levando às últimas conseqüências a ruptura com a visão meramente "semiológica" de Lévi-Strauss, seja necessário ver na circulação de cunho sádico que, como diz Anne-Marie Dardigna, faz do "corpo feminino, literalmente, um objeto que pode ser avaliado e intercambiado, circulando entre os homens ao mesmo título que uma moeda",[67] o limite, desencantado ou cínico, da circulação lévi-straussiana que,

67. A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, Maspero, 1980, p. 88.

sem dúvida tornado possível pelo desencanto (do qual o erotismo é um dos aspectos) associado à generalização das trocas monetárias, exibe claramente a violência sobre a qual repousa, em última análise, essa circulação legítima de mulheres legítimas.

A leitura estritamente semiológica que, concebendo a troca de mulheres como relação de comunicação, oculta a dimensão *política* da transação matrimonial, relação de força simbólica que visa a conservar ou aumentar a força simbólica,[68] e a interpretação meramente "economicista", marxista ou outra, que, confundindo a lógica do modo de produção simbólica com a lógica do modo de produção propriamente econômica, trata a troca de mulheres como uma troca de mercadorias, têm em comum o fato de deixarem escapar a ambigüidade essencial da economia de bens simbólicos: orientada para a acumulação do capital simbólico (a honra), essa economia transforma diferentes materiais brutos, no primeiro nível dos quais está a mulher, mas também todos os objetos suscetíveis de serem formalmente trocados, em *dons* (e não em produtos), ou seja, em signos de comunicação que são, indissociavelmente, instrumentos de dominação.[69]

Uma tal teoria leva em conta não só a estrutura específica dessa troca, mas também o trabalho social que ela exige dos que a realizam e, sobretudo, o que é necessário para dele produzir e reproduzir não só os agentes (ativos, os homens, ou passivos, as mulheres) como também a própria lógica — isso contra a ilusão de que o capital simbólico se reproduz de certo modo por sua própria força e fora da ação de agentes situados e datados. (Re)produzir os agentes é (re)produzir as categorias (no duplo sentido, de esquemas de percepção e de avaliação e de grupos sociais) que

68. Sobre as conseqüências de ruptura com a visão semiológica da troca na compreensão da troca lingüística, ver P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, *op. cit.*, pp. 13-21 e *passim*.

69. Esta análise materialista da economia de bens simbólicos permite escapar à ruinosa alternativa entre o "material" e o "ideal", que se perpetua através da oposição entre os estudos "materialistas" e os estudos "simbólicos" (muitas vezes realmente notáveis, como os de Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, mas, a meu ver, parciais: Rosaldo e Ortner viram o papel das posições simbólicas e a cumplicidade dos dominados; Rubin, a ligação com as trocas simbólicas e as estratégias matrimoniais).

organizam o mundo social, categorias não só de parentesco, evidentemente, mas também categorias mítico-rituais; (re)produzir o jogo e seus lances é (re)produzir as condições de acesso à reprodução social (e não apenas à sexualidade), garantida por uma troca agonística que visa a acumular estatutos genealógicos, nomes de linhagem ou de ancestrais, isto é, capital simbólico, e portanto, poderes e direitos duradouros sobre pessoas: os homens produzem signos e os trocam ativamente, como parceiros-adversários unidos por uma relação essencial de igualdade na honra, condição mesma de uma troca que pode produzir a desigualdade na honra, isto é, a dominação — o que falta em uma visão meramente semiológica como a de Lévi-Strauss. A dissimetria é, pois, radical entre o homem, sujeito, e a mulher, objeto de troca; entre o homem, responsável pela produção e reprodução e seu senhor, e a mulher, produto *transformado* desse trabalho.[70]

Quando — como se dá na Cabília — a aquisição do capital simbólico e do capital social constitui, de certo modo, a única forma possível de acumulação, as mulheres são valores que é preciso conservar ao abrigo da ofensa e da suspeita; valores que, investidos nas trocas, podem produzir alianças, isto é, capital social e aliados prestigiosos, isto é, capital simbólico. Na medida em que o valor dessas alianças, e portanto o lucro simbólico que elas podem trazer, depende, por um lado, do valor simbólico das mulheres disponíveis para a troca, isto é, de sua reputação e sobretudo de sua castidade — constituída em medida fetichista da reputação masculina e, portanto, do capital simbólico de toda a linhagem —, a honra dos irmãos e dos pais, que leva a uma vigilância tão cerra-

70. Eu teria podido (ou devido), a propósito de cada uma das proposições acima, assinalar o que as distingue, por um lado, das teses lévi-straussianas (como o fiz, em um único ponto, que me parecia particularmente importante) e, por outro lado, de tal ou qual análise próxima, sobretudo a de Gayle Rubin ["The Traffic in Women. The Political Economy of Sex", em *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975] que, para tentar levar em conta a opressão das mulheres, retoma, com perspectiva diferente da minha, alguns tópicos da análise inaugural de Lévi-Strauss. Isso me teria permitido fazer justiça a esses autores, embora fazendo ver minha "diferença" e, sobretudo, evitando expor-me a parecer estar repetindo ou retomando análises às quais me oponho.

da, quase paranóica, quanto a dos esposos, é uma forma de lucro bem-compreendida.

O peso determinante da economia de bens simbólicos, que, através do princípio de divisão fundamental, organiza toda a percepção do mundo social, impõe-se a todo o universo social, ou seja, não só à economia da *reprodução biológica*. É assim que se pode explicar por que, no caso da Cabília como em muitas outras tradições, a obra propriamente feminina de gestação e de amamentação se vê quase que anulada em relação ao trabalho propriamente masculino de fecundação. (Observe-se de passagem que se, a partir de uma perspectiva psicanalítica, Mary O'Brien não está errada em ver na dominação masculina o resultado do esforço dos homens para ultrapassar o fato de não possuírem os meios de reprodução da espécie e para restaurar a primazia da paternidade, dissimulando o trabalho real das mulheres na gestação, ela se esquece de ligar este trabalho "ideológico" a seus verdadeiros fundamentos, isto é, às pressões da economia de bens simbólicos, que impõe a subordinação da reprodução biológica às necessidades da reprodução do capital simbólico.[71] No ciclo da procriação, tanto quanto no ciclo agrário, a lógica mítico-ritual privilegia a intervenção masculina, sempre enfatizada, por ocasião do casamento ou do início dos trabalhos no campo, com ritos públicos, oficiais, coletivos, em detrimento dos períodos de gestação, tanto a da terra, durante o inverno, quanto a da mulher, que não dão margem mais que a atos rituais facultativos e quase furtivos: de um lado, uma intervenção *descontínua* e *extraordinária* no curso da vida, ação arriscada e perigosa de abertura, que é solenemente realizada — por vezes, como no caso do início das lavouras, publicamente, diante do grupo; do outro, uma espécie de processo natural e passivo de "enchimento", de que as mulheres são, não o agente, mas apenas o local, a ocasião, o suporte, ou melhor, que se localiza na mulher, como na terra, mas que não exige da mulher mais que práticas técnicas ou rituais de acompanhamen-

71. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

to, atos destinados a ajudar a natureza em trabalho (como arrancar ervas, ou reuni-las em feixes, para alimento dos animais); com este fato, elas estão duplamente condenadas a permanecer ignoradas, principalmente pelos homens: seus atos, familiares, contínuos, rotineiros, repetitivos e monótonos, "humildes e fáceis", como diz nosso poeta, são em sua maior parte realizados fora de vista, na obscuridade da casa ou nos tempos mortos do ano agrário.[72]

A divisão sexual está inscrita, por um lado, na divisão das atividades produtivas a que nós associamos a idéia de trabalho, assim como, mais amplamente, na divisão do trabalho de manutenção do capital social e do capital simbólico, que atribui aos homens o monopólio de todas as atividades oficiais, públicas, de *representação*, e em particular de todas as trocas de honra, das trocas de palavras (nos encontros quotidianos e sobretudo nas assembléias), trocas de dons, trocas de mulheres, trocas de desafios e de mortes (cujo limite é a guerra); ela está inscrita, por outro lado, nas disposições (os *habitus*) dos protagonistas da economia de bens simbólicos: as das mulheres, que esta economia reduz ao estado de *objetos* de troca (mesmo quando, em determinadas condições, elas podem contribuir, pelo menos por procuração, para orientar e organizar as trocas, sobretudo matrimoniais); as dos homens, a quem toda a ordem social, e em particular as sanções positivas ou negativas associadas ao funcionamento do mercado de bens simbólicos, impõe adquirir a aptidão e a propensão, constitutivas do senso de honra, de levar a sério todos os jogos assim constituídos como sérios.

Ao descrever, como o fiz em outros trabalhos,[73] a propósito da divisão do trabalho entre os sexos, a divisão *unicamente das atividades produtivas*, adotei, *erroneamente*, uma definição etnocêntrica de trabalho que eu próprio havia demonstrado,[74] por outro lado, que, sendo invenção histórica, é profundamente diferente da definição pré-capitalista do "trabalho" como exercício de uma função social que se pode dizer "total", ou indiferenciada, e que engloba atividades que nossas sociedades considerariam como não produtivas, porque desprovidas de sanção monetária: é o caso, na sociedade cabila e na maior parte das sociedades pré-capitalistas, mas também da nobreza do *Ancien Régime* e nas classes privilegiadas das sociedades capitalistas, de todas as práticas direta ou indiretamente orientadas para a reprodução do capital social e do capital simbólico, como o fato de negociar um casamento, ou de tomar a palavra na assembléia dos homens entre os cabilas, ou, algures, o fato de praticar um esporte refinado, de ter um salão, de dar um baile ou inaugurar uma instituição de caridade. Ora, aceitar aquela definição mutilada representa impedir-se de apreender completamente a estrutura objetiva da divisão sexual das "tarefas" ou dos *encargos*, que se estende a todos os domínios da prática e, principalmente, às trocas (com a diferença entre as trocas masculinas, públicas, descontínuas, extraordinárias e as trocas femininas, privadas, ou até secretas, contínuas e rotineiras) e às atividades religiosas ou rituais, em que se observam oposições do mesmo princípio.

Este investimento primordial nos jogos sociais (*illusio*), que torna o homem verdadeiramente homem — senso de honra, virilidade, *manliness*, ou, como dizem os cabilas, "cabilidade" (*thakbaylith*) —, é o princípio indiscutido de todos os deveres para consigo mesmo, o motor ou móvel de tudo que ele *se deve*, isto é, que deve cumprir para estar agindo corretamente consigo mesmo, para permanecer digno, a seus próprios olhos, de uma certa idéia de homem. É, de fato, na relação entre um *habitus* construído segundo a divisão fundamental do reto e do curvo, do aprumado e do deitado, do forte e do fraco, em suma, do masculino e do

72. Esta oposição entre o contínuo e o descontínuo se reencontra, em nosso universo, na oposição entre as rotinas do trabalho doméstico feminino e as "grandes decisões" que os homens em geral se arrogam (cf. M. Glaude, F. de Singly, "L'organisation domestique: pouvoir et négociation", *Économie et Statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).

73. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 358.

74. Cf. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, e *Algérie 60*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

feminino, e um espaço social organizado segundo essa divisão, que se engendram, como igualmente urgentes, coisas a serem feitas, os investimentos em que se empenham os homens e as virtudes, todas de abstenção e abstinência, das mulheres.

Assim, o ponto de honra, essa forma peculiar de sentido do jogo que se adquire pela submissão prolongada às regularidades e às regras da economia de bens simbólicos, é o princípio do sistema de estratégias de reprodução pelas quais os homens, detentores do monopólio dos instrumentos de produção e de reprodução do capital simbólico, visam a assegurar a conservação ou o aumento deste capital: estratégias de fecundidade, estratégias matrimoniais, estratégias educativas, estratégias econômicas, estratégias de sucessão, todas elas orientadas no sentido de transmissão dos poderes e dos privilégios herdados.[75] Necessidade da ordem simbólica tornada virtude, ele é produto da incorporação da tendência da honra (isto é, do capital simbólico possuído em comum por uma linhagem, ou por uma "casa", como é o caso em Bearn e nas famílias nobres da Idade Média, ou além dela) de se perpetuar através da ação dos agentes.

As mulheres são excluídas de todos os lugares públicos (assembléia, mercado), em que se realizam os jogos comumente considerados os mais sérios da existência humana, que são os jogos da honra. E excluídas, se assim podemos dizer, *a priori*, em nome do princípio (tácito) da igualdade na honra, que exige que o desafio, que honra quem o faz, só seja válido se dirigido a um homem (em oposição a uma mulher) e a um homem honrado, capaz de dar uma resposta que, por representar uma forma de reconhecimento, é igualmente honrosa. A circularidade perfeita do processo indica que se trata de uma partilha arbitrária.

75. Sobre a ligação entre a honra e as estratégias matrimoniais e de sucessão, pode-se ler: P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, abril-setembro 1962, pp. 32-136; "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales*, 4-5, julho-outubro 1972, pp. 1.105-1.127; Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, pp. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993.

Virilidade e violência

Se as mulheres, submetidas a um trabalho de socialização que tende a diminuí-las, a negá-las, fazem a aprendizagem das virtudes negativas da abnegação, da resignação e do silêncio, os homens também estão prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas, da representação dominante. Tal como as disposições à submissão, as que levam a reivindicar e a exercer a dominação não estão inscritas em uma natureza e têm que ser construídas ao longo de todo um trabalho de socialização, isto é, como vimos, de diferenciação ativa em relação ao sexo oposto. Ser homem, no sentido de *vir*, implica um dever-ser, uma *virtus*, que se impõe sob a forma do "é evidente por si mesma", sem discussão. Semelhante à nobreza, a honra — que se inscreveu no corpo sob forma de um conjunto de disposições aparentemente naturais, muitas vezes visíveis na maneira peculiar de se manter de pé, de aprumar o corpo, de erguer a cabeça, de uma atitude, uma postura, às quais corresponde uma maneira de pensar e de agir, um *éthos*, uma crença etc. — *governa* o homem de honra, independentemente de qualquer pressão externa. Ela *dirige* (no duplo sentido do termo) seus pensamentos e suas práticas, tal como uma força ("é mais forte que ele") mas sem o obrigar automaticamente (ele pode furtar-se e não estar à altura da exigência); ela guia sua ação tal qual uma necessidade lógica ("ele não pode agir de outro modo", sob pena de renegar-se), mas sem se impor a ele como uma regra ou como o implacável veredicto lógico de uma espécie de cálculo racional. Essa força superior, que pode fazê-lo aceitar como inevitáveis, ou óbvios, isto é, sem deliberação nem exame, atos que seriam vistos pelos outros como impossíveis ou impensáveis, é a transcendência social que nele tomou corpo e que funciona como *amor fati*, amor do destino, inclinação corporal a realizar uma identidade constituída em essência social e assim transformada em destino. A nobreza, ou a questão de honra (*nif*), no sentido do conjunto de aptidões consideradas nobres (coragem física e moral, generosidade, magnanimidade etc.), é produto de um trabalho social de nominação e de inculcação, ao término do qual uma identidade

social instituída por uma dessas "linhas de demarcação mística", conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada.

O privilégio masculino é também uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade.[76] Na medida em que ele tem como sujeito, de fato, um coletivo — a linhagem ou a casa —, que está, por sua vez, submetido às exigências imanentes à ordem simbólica, o ponto de honra se mostra, na realidade, como um ideal, ou melhor, como um sistema de exigências que está votado a se tornar, em mais de um caso, inacessível. A *virilidade*, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança), é, acima de tudo, uma *carga*. Em oposição à mulher, cuja honra, essencialmente negativa, só pode ser defendida ou perdida, sua virtude sendo sucessivamente a virgindade e a fidelidade, o homem "verdadeiramente homem" é aquele que se sente obrigado a estar à altura da possibilidade que lhe é oferecida de fazer crescer sua honra buscando a glória e a distinção na esfera pública. A exaltação dos valores masculinos tem sua contrapartida tenebrosa nos medos e nas angústias que a feminilidade suscita: fracas e princípios de fraqueza enquanto encarnações da *vulnerabilidade* da honra, da *h'urma* (o sagrado esquerdo feminino, oposto ao sagrado direito, masculino), sempre expostas à ofensa, as mulheres são também fortes em tudo que representa as armas da fraqueza, como a astúcia diabólica, *thah'raymith*, e a magia.[77] Tudo concorre, assim, para fazer do ideal impossível de virilidade o princípio de uma enorme vulnerabilidade. É esta que leva, paradoxalmente, ao investimento, obrigatório por vezes, em todos os jogos de violência masculinos, tais como em nossas sociedades os esportes, e mais especialmente os que são mais adequados a produzir os signos visíveis da masculinidade[78] e para manifestar, bem como testar, as qualidades ditas viris, como os esportes de luta.[79]

Como a honra — ou a vergonha, seu reverso, que, como sabemos, à diferença da culpa, é experimentada *diante dos outros* —, a virilidade tem que ser validada pelos outros homens, em sua verdade de violência real ou potencial, e atestada pelo reconhecimento de fazer parte de um grupo de "verdadeiros homens". Inúmeros ritos de instituição, sobretudo os escolares ou militares, comportam verdadeiras provas de virilidade, orientadas no sentido de reforçar solidariedades viris. Práticas como, por exemplo, os estupros coletivos praticados por bandos de adolescentes — variante desclassificada da visita coletiva ao bordel, tão presente na memória dos adolescentes burgueses —, têm por finalidade pôr os que

76. Em primeiro lugar, pelo menos no caso das sociedades norte-africanas, no plano sexual, como o comprova, com testemunho de um farmacêutico, recolhido nos anos 60, o recurso freqüente e muito comum dos homens a afrodisíacos. A virilidade é, de fato, submetida à prova de uma forma mais ou menos disfarçada de julgamento coletivo, por ocasião dos ritos de defloração da recém-casada, e também através das conversas femininas, que dão muita margem às coisas sexuais e aos fracassos da virilidade. A corrida que suscitou, tanto na Europa como nos Estados Unidos, o aparecimento, em princípios de 1998, da pílula Viagra atesta, juntamente com inúmeros escritos de psicoterapeutas e de médicos, que a ansiedade a propósito das manifestações físicas da virilidade nada tem de particularmente exótico.

77. Como se pode ver no mito de origem, em que ele descobria com estupefação o sexo da mulher e o prazer (sem reciprocidade) que ela lhe revelava, o homem se coloca, no sistema de oposições que o ligam à mulher, do lado da boa-fé e da ingenuidade (*niya*), antíteses totais da astúcia diabólica (*thah'raymith*). Sobre essa oposição, ver P. Bourdieu e A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, pp. 90-92.

78. Cf. S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder*, New York, Poseidon, 1991, e L. Wacquant, "A Body too Big to Feel", in *Masculinities*, 2 (1), primavera 1994, pp. 78-86. Loïc Wacquant insiste, e com razão, no paradoxo da masculinidade "tal qual se revela no *body-building*", "luta encarniçada, como diz B. Glassner, contra o sentimento de vulnerabilidade", e no "processo complexo através do qual a *illusio* masculina é implantada e inscrita em um indivíduo biológico particular".

79. A construção do *habitus* judaico tradicional nos países da Europa Central, em fins do século XIX, mostra-se como uma *inversão total* do processo de construção do *habitus* masculino tal como ele é aqui descrito; a recusa explícita ao culto da violência, mesmo em suas formas mais ritualizadas, como o duelo ou o esporte, leva a desvalorizar os exercícios físicos, sobretudo os mais violentos, em favor dos exercícios intelectuais e espirituais, que favorecem o desenvolvimento de disposições ternas e "pacíficas" (comprovadas pela raridade de estupros ou crimes de sangue) na comunidade judia (cf. V. Karady, "Les juifs et la violence stalinienne", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, dezembro 1977, pp. 3-31).

estão sendo testados em situação de afirmar diante dos demais sua virilidade pela verdade de sua violência,[80] isto é, fora de todas as ternuras e de todos os enternecimentos desvirilizantes do amor, e manifestar de maneira ostensiva a heteronomia de todas as afirmações da virilidade, sua dependência com relação ao julgamento do grupo viril.

Certas formas de "coragem", as que são exigidas ou reconhecidas pelas forças armadas, ou pelas polícias (e, especialmente, pelas "corporações de elite"), e pelos bandos de delinqüentes, ou também, mais banalmente, certos coletivos de trabalho — como as que, nos ofícios da construção, em particular, encorajam e pressionam a recusar as medidas de prudência e a negar ou a desafiar o perigo com condutas de exibição de bravura, responsáveis por numerosos acidentes — encontram seu princípio, paradoxalmente, no *medo* de perder a estima ou a consideração do grupo, de "quebrar a cara" diante dos "companheiros" e de ser ver remetido à categoria, tipicamente feminina, dos "fracos", dos "delicados", dos "mulherzinhas", dos "veados". Por conseguinte, o que chamamos de "coragem" muitas vezes tem suas raízes em uma forma de covardia: para comprová-lo, basta lembrar todas as situações em que, para lograr atos como matar, torturar ou violentar, a vontade de dominação, de exploração ou de opressão baseou-se no medo "viril" de ser excluído do mundo dos "homens" sem fraquezas, dos que são por vezes chamados de "duros" porque são duros para com o próprio sofrimento e sobretudo para com o sofrimento dos outros — assassinos, torturadores e chefetes de todas as ditaduras e de todas as "instituições totais", mesmo as mais ordinárias, como as prisões, as casernas ou os internatos —, mas, igualmente, os novos patrões de uma luta que a hagiografia neoliberal exalta e que, não raro, quando submetidos, eles próprios, a provas de coragem corporal, manifestam seu domínio atirando ao desemprego seus empregados excedentes. A virilidade, como se vê, é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo.

80. A ligação entre a virilidade e a violência é explícita na tradição brasileira, que descreve o pênis como uma *arma* (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, p. 37). A correlação é também explícita entre a penetração (*foder*) e a dominação (p. 42).