



20(2):133-184
jul./dez. 1995

A DOMINAÇÃO MASCULINA

Pierre Bourdieu

Introdução

Tem fundamento a suspeita prejulgada que a crítica feminista freqüentemente lança sobre os escritos masculinos a propósito da diferença entre os sexos. Não somente porque o analista, que está preso ao que acredita compreender, pode, obedecendo, sem o saber, a intenções justificadoras, apresentar como revelações sobre os pressupostos ou os preconceitos dos agentes aqueles pressupostos ou aqueles preconceitos que ele próprio envolveu em sua reflexão, mas sobretudo porque, lidando com uma instituição que está inscrita há milênios na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais, tende a empregar como instrumentos de conhecimento aquelas categorias de percepção e de pensamento que deveria tratar como objetos de conhecimento. Darei disso um único exemplo o qual, dado o autor, permitirá raciocinar a fortiori: Pode-se dizer que este significante [o falo] é escolhido como o mais saliente (*saillant*) daquilo que se pode *pegar* (*attraper*) no real da copulação sexual, como também o mais simbólico no sentido literal (tipográfico) deste termo, já que ele equivale à cópula (lógica). Pode-se dizer também que ele é, por sua turgidez, a imagem do fluxo vital tal como ele passa na geração¹. Não é preciso ser um adepto da “leitura sintomal” para perceber por detrás de “saliente” (*saillant*) a “saliência” (*la saillie*),

ato sexual imperioso e bestial, e por detrás de “pegar”, o ingênuo orgulho viril diante do gesto da submissão feminina a fim de apoderar-se do atributo “avidamente cobiçado” e não apenas desejado. O termo “atributo” tendo sido escolhido de propósito para lembrar o que valem os jogos de palavras — aqui *copulação*, *cópula* — nos quais se reconhecem freqüentemente os mitos eruditos. Esses ditos de espírito que, como o ensinava Freud, são também palavras do inconsciente, trabalham para dar a aparência de necessidade lógica, ou até mesmo de cientificidade, aos fantasmas sociais aos quais só permitiram a emergência sob uma forma cientificamente sublimada². E é significativo que a intuição do antropólogo familiarizado com os sinais da ultramasculinidade mediterrânea seja corroborada pela de um analista que, na tradição de reflexividade inaugurada por Sándor Ferenczi e Michaël Balint, resolve aplicar as técnicas da análise à prática do analista: Roberto Speziale-Bagliaca vê em Lacan uma realização exemplar da personalidade “falo-narcísica”, caracterizada pela propensão a “acentuar seus aspectos viris em detrimento de seus aspectos dependentes, infantis ou femininos”, e a se “entregar à adoração”³. Pode-se, assim, questionar se o discurso do psicanalista não está atravessado, até em seus conceitos e em sua problemática, por um inconsciente não analisado que, exatamente como entre os analisandos, o ludibria, graças principalmente a seus jogos de palavras teóricos; e se, em consequência, não extrai — *sem sabê-lo* — das regiões impensadas de seu inconsciente os instrumentos de pensamento que emprega para pensar o inconsciente.

Seria preciso evidentemente levar bem mais longe a leitura *antropológica* dos textos psicanalíticos, de seus pressupostos, de seus subentendidos e de seus lapsos. A título de indicação, eu remeteria a apenas a duas passagens de um texto bem conhecido de Freud que basta comparar para ver como a diferença biológica é constituída como *deficiência*, até mesmo como *inferioridade ética*: “Ela [a menina] nota o grande pênis bem visível de um irmão ou de um amiguinho de brinquedo, reconhece-o imediatamente como a réplica superior de seu próprio pequeno órgão escondido e desde então ela é vítima da inveja do pênis” (S. Freud, “Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes”, trad. D. Berger em “La vie sexuelle”, Paris, PUF, 1977, p. 126). “Hesita-se em dizê-lo, mas não se pode escapar da idéia de que o nível daquilo que é moralmente normal na mulher é diferente. Seu superego não será jamais tão inexorável, tão impessoal, tão independente das suas origens afetivas quanto o que exigimos do homem” (S. Freud, *op.cit.*, p. 131). A ambigüidade teórica da psicanálise que, ao aceitar sem exame os postulados fundamentais da visão masculina do mundo, arrisca-se a funcionar inconscientemente como ideologia justificadora, não se destina a simplificar a tarefa das teóricas feministas que neles se inspiram (mesmo que negativamente) e que, sendo elas também confrontadas com o inconsciente masculino, tanto nelas mesmas quanto em seus instrumentos de análise, oscilam entre duas visões e dois usos opostos desta

mensagem incerta: é difícil discernir se o que elas rejeitam é a mensagem, e a visão essencialista da condição feminina, naturalização de uma construção social, ou o que esta revela, apesar de tudo, da condição diminuída que o mundo social atribui objetivamente às mulheres⁴.

Para tentar sair do círculo, pode-se, por uma espécie de subterfúgio metodológico, aplicar a análise antropológica às estruturas da mitologia coletiva proporcionada, mais ou menos livre de qualquer reinterpretação semi-erudita, por uma tradição estrangeira, e no entanto familiar, à dos montanhese berberes de Cabília que, para além das conquistas e das conversões, e sem dúvida em reação contra elas, fizeram de sua cultura o conservatório de um antigo fundo de crenças mediterrâneas organizadas em torno do culto da virilidade⁵. Este universo de discurso e de atos rituais inteiramente orientados para a reprodução de uma ordem social e cósmica baseada na afirmação ultra-consequente do primado da masculinidade oferece ao intérprete uma imagem ampliada e sistemática da cosmologia “falnarcísica” que assedia também nossos inconscientes. É, com efeito, através dos corpos socializados, isto é dos habitus, e das práticas rituais parcialmente retiradas do tempo pela estereotipagem e pela repetição indefinida, que o passado se perpetua na longa duração da mitologia coletiva, relativamente libertada das intermitências da memória individual⁶. Assim, o princípio de divisão que organiza esta visão de mundo, não se revela jamais de modo tão evidente e tão coerente quanto no caso limite e, por isso mesmo paradigmático, de um universo social onde ele recebe o reforço permanente das estruturas objetivas e de uma expressão coletiva e pública. Com efeito, há muita diferença entre a liberdade ordenada que as grandes cerimônias rituais oferecem à manifestação da mitologia justificadora e as escapadas estreitas e controladas que nossas sociedades lhe concedem, seja através da licença poética, seja na experiência semi-particular da cura analítica.

Poderemos nos convencer da unidade cultural das sociedades mediterrâneas (do presente, ou do passado, como na Grécia antiga) e do lugar particular da sociedade cabilia consultando o conjunto dos estudos consagrados ao problema da honra e da vergonha em diferentes sociedades mediterrâneas, Grécia, Itália, Espanha, Egito, Turquia, Cabília, etc. (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). E o pertencimento da cultura tradicional européia a essa área cultural parece-me ressaltar de maneira evidente da comparação dos rituais observados na Cabília com os rituais recolhidos por Arnold Van Gennep na França do começo do século XX (cf. A. Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937-1958). É evidente que se teria podido encontrar na tradição grega, na qual, não se deve esquecer, a psicanálise foi buscar o essencial de seus esquemas interpretativos, os elementos desse inconsciente cultural mediterrâneo

— apoiando-se notadamente nas pesquisas recentes de Page du Bois (cf. P. du Bois, *Sowing the body, Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago, London, Chicago University Press, 1988) ou de Jaspers Svenbro (cf. H. Svenbro, *Phrasikleia: anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988), ou nos trabalhos dos historiadores franceses das religiões antigas, Jean-Pierre Vernant, Marcel Détienne ou Pierre Vidal-Naquet. Mas este inconsciente cultural, que é ainda o nosso, não encontra jamais expressão direta e aberta na tradição letrada do Ocidente (na qual, por exemplo, Michel Foucault se encerra quando, no segundo volume de sua *Histoire de la sexualité*, decide começar por Platão sua pesquisa sobre a sexualidade e o sujeito, ignorando autores como Homero, Hesíodo, Ésquilo, Sófocles, Heródoto ou Aristóteles, sem falar dos filósofos pré-socráticos nos quais o velho pedestal mediterrâneo aflora mais claramente). Se a referência a um sistema ainda em estado de funcionamento — logo diretamente observável como tal e pela pesquisa ativa — na qual permite interrogar metodicamente todo o universo das relações, parece preferível, é também porque, como já indiquei em outro lugar (cf. P. Bourdieu, *Lecture, Lecteurs, Lettrés, Littérature*, in *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit, 1987, pp. 132-143), as análises consagradas a uma herança literária, cuja produção se estende por vários séculos, correm o risco de *sincronizar* artificialmente, por causa das necessidades da análise, estados sucessivos, e diferentes, do sistema, e sobretudo de conferir o mesmo estatuto epistemológico a textos que submeteram o antigo fundo mítico-ritual a reelaborações mais ou menos profundas. O intérprete que pretende agir como etnógrafo corre o risco de tratar como informadores aqueles autores que, como ele, agem como etnógrafos e cujos relatos e testemunhos, mesmo os mais arcaicos na aparência, tais como os de Homero ou de Hesíodo, implicam omissões, deformações e reinterpretções. O mérito principal da obra de Page du Bois é descrever uma evolução dos temas mítico-rituais que adquire seu sentido quando relacionada ao processo de “literarização” que lhe é solidário. Compreende-se melhor, nesta perspectiva, que a mulher, a princípio pensada através das analogias, bem conhecidas, entre o corpo feminino e a terra lavrada (pela charrua masculina), ou entre o ventre feminino e o forno, seja entendida ao final, através da analogia, tipicamente letrada senão literária, entre o corpo da mulher e a tabuinha sobre a qual se escreve. Geralmente, o que torna difícil a utilização dos documentos que integram numa visão erudita uma experiência mítica do corpo (como o tratado de cirurgia analisado por Marie-Christine Pouchelle em *Corps et chirurgie à l’apogée du Moyen-Âge*, Paris, Flammarion, 1983) é que eles estão particularmente expostos ao efeito Montesquieu. É também totalmente inútil tentar distinguir entre o que é tomado de empréstimo às autoridades (como Aristóteles que, sobre os pontos essenciais, reproduzia ele próprio a velha mitologia masculina) e o que é reinventado a partir das estruturas inconscientes e, eventualmente, sancionado ou ratificado pela caução do saber emprestado.

A violência simbólica: um constrangimento através do corpo

A dominação masculina está suficientemente assegurada para precisar de justificação: ela pode se contentar em ser e em se dizer nas práticas e discursos que enunciam o ser como se fosse uma evidência, concorrendo assim para fazê-lo ser de acordo com o dizer⁷. A visão dominante da divisão sexual exprime-se nos discursos tais como os ditados, os provérbios, os enigmas, os cantos, os poemas ou nas representações gráficas tais como as decorações murais, os motivos das cerâmicas ou dos tecidos. Mas ela se exprime igualmente bem nos objetos técnicos ou nas práticas: por exemplo na estrutura do espaço, e em particular nas divisões interiores da casa ou na oposição entre a casa e o campo, ou ainda na organização do tempo, da jornada ou do ano agrário, e, mais amplamente, em todas as práticas, quase sempre ao mesmo tempo técnicas e rituais, e muito especialmente nas técnicas do corpo, posturas, maneiras, porte⁸.

Se esta divisão parece estar “na ordem das coisas”, como se diz algumas vezes para falar daquilo que é normal, natural, a ponto de ser inevitável, é porque ela está presente, em estado objetivado, no mundo social e também, em estado incorporado, nos *habitus*, onde ela funciona como um princípio universal de visão e de divisão, como um sistema de categorias de percepção, de pensamento e de ação. É a concordância entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas que torna possível esta relação com o mundo que Husserl descrevia sob o nome de “atitude natural” ou de experiência dóxica, mas sem evocar as condições sociais de sua possibilidade. É o acordo entre a conformação do ser e as formas do conhecer, entre as expectativas interiores e o curso exterior do mundo, que fundamenta a experiência dóxica. Excluindo todo questionamento herético, esta experiência é a forma mais absoluta do reconhecimento da legitimidade: ela apreende o mundo social e suas divisões arbitrárias, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes, inelutáveis.

As “teses” não téticas da doxa estão além ou aquém da operação de questionamento. “Escolhas” que se ignoram, elas são tidas como evidentes por si mesmas, e ao abrigo de toda tentativa de pô-las numa relação capaz de colocá-las em questão: a universalidade de fato da dominação masculina⁹ exclui praticamente o efeito de “desnaturalização”, ou se preferirmos, de relativização produzido quase sempre, historicamente, pelo confronto com modos de vida diferentes, capazes de fazer com que as “escolhas” naturalizadas da tradição apareçam como arbitrárias, historicamente instituídas (*ex instituto*), fundadas no costume ou na lei (*nomos, nomos*) e não na natureza (*physis, physei*). O homem (*vir*) é um ser particular que vive a si mesmo como ser universal (*homo*), que tem o monopólio, de fato e de direito, do humano, isto é do universal, que está socialmente autorizado a sentir-se portador da forma total da condição humana¹⁰. Para verificá-lo basta examinar o que constitui, em Cabília (e alhures), a forma acabada da humanidade. O homem de honra é por definição um homem, no sentido de

vir, e todas as virtudes que o caracterizam e que são, indissociavelmente, poderes, faculdades, capacidades e deveres ou qualidades, são atributos propriamente masculinos (a *virtus* é a essência do *vir*). É o caso do *nif*, o ponto de honra, que tem ligações evidentes com a violência heróica, a coragem belicosa e também, muito diretamente, com a potência sexual.

Pelo fato de estar inscrito tanto nas divisões do mundo social ou, mais precisamente, nas relações sociais de dominação e de exploração instituídas entre os sexos, como nos cérebros, sob a forma de princípios de di-visão que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino, o sistema mítico-ritual é continuamente confirmado e legitimado pelas próprias práticas que ele determina e legitima. Tendo sido colocadas pela taxonomia oficial, no lado do interior, do úmido, do baixo, do curvo, do contínuo, as mulheres vêem atribuir a elas todos os trabalhos domésticos, isto é, os trabalhos privados e escondidos e até mesmo invisíveis ou vergonhosos, como a criação das crianças e dos animais, e uma boa parte dos trabalhos exteriores, principalmente aqueles referente à água, às plantas, ao verde (como a capina e a jardinagem), ao leite, à madeira, e muito especialmente os mais sujos (como o transporte do estrume), os mais monótonos, os mais penosos e os mais humildes. Quanto aos homens, estando situados no lado do exterior, do oficial, do público, do direito, do seco, do alto, do descontínuo, eles se arrogam todos os atos ao mesmo tempo breves, perigosos e espetaculares que, como a matança do boi, a lavragem ou a colheita, sem falar do assassinato ou da guerra, marcam rupturas no curso comum da vida, e fazem intervir instrumentos fabricados pelo fogo.

Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades segundo a oposição entre o masculino e o feminino ganha sua necessidade objetiva e subjetiva a partir de sua inserção num sistema de oposições homólogas, alto/baixo, acima/abaixo, frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo (e hipócrita), seco/úmido, duro/macio, temperado/insípido, claro/obscuro, etc., que sendo semelhantes na diferença, são suficientemente concordantes para se sustentarem mutuamente, no e pelo jogo inesgotável das transferências e das metáforas, e suficientemente divergentes para conferir a cada uma delas uma espécie de densidade semântica, oriunda dasobre-determinação pelos harmônicos, pelas conotações e correspondências¹¹. Tendo em vista que esses esquemas de pensamento de aplicação universal parecem sempre registrar diferenças inscritas na natureza das coisas (o que é particularmente verdadeiro para a posição entre os sexos), e que eles são confirmados continuamente pelo curso do mundo, — e em particular por todos os ciclos biológicos e cósmicos, bem como pela adesão de todos os espíritos nos quais eles se acham inscritos — não vemos como poderia vir à luz a relação social de dominação que está em seu princípio e que, por uma inversão completa das causas e dos efeitos, aparece como uma consequência entre outras de um sistema de relações de sentido independente das relações de força.

Esquema sinóptico das oposições pertinentes

Fonte: P. Bourdieu

Le sens pratique, op. cit. p. 354



A representação esquemática aqui adotada permite aprender, por um lado, as oposições (por exemplo: masculino/feminino, seco/úmido, etc.) apresentadas na dimensão vertical, por outro lado, as passagens, inscritas nos ângulos agudos, entre os dois pólos e os grandes ciclos (do ano agrário, do dia, da vida humana, etc.) voltadas para a circunferência.

A divisão do trabalho entre os sexos

Fonte: P. Bourdieu

Le sens pratique, op.cit. p.358

Trabalhos masculinos	Trabalhos femininos
<p>alimentar os animais à noite</p> <p>(tabu da vassoura)</p>	<p>DENTRO</p> <p>guardar as provisões, a água</p> <p>vigiar as provisões</p> <p>amarrar os animais na volta do trabalho no campo</p> <p>cozinhar (cozinha, fogo, caldeirão, couscous, alimentar as crianças, os animais (vacas, Galinhas)</p> <p>cuidar das crianças</p> <p>varrer (manter limpo)</p> <p>tecer (e fiar lã)</p> <p>moer</p> <p>amassar a terra (cerâmica e rebocar as paredes)</p> <p>ordenhar a vaca (bater a nata do leite)</p>
<p>levar o rebanho ao pasto</p> <p>ir ao mercado</p> <p>cultivar os campos (longe, aberto, amarelo, cereais)</p> <p>arar (relha, sapatos)</p> <p>semear</p> <p>colher (foice, avental)</p> <p>debulhar</p> <p>peneirar os grãos</p> <p>transportar e erguer as vigas (“corvéia dos homens”) e construir o telhado</p> <p>transportar o adubo aos campos no lombo dos animais</p> <p>derrubar (subir nas árvores e varejar as azeitonas, abater as árvores — para a casa)</p> <p>cortar a lenha, o “diss” (fabricar os utensílios de cozinha em madeira com o machado ou com a faca)</p> <p>abater o gado</p>	<p>FORA</p> <p>cuidar do jardim (próximo, fechado, verde, legumes)</p> <p>(tabu da área de debulha)</p> <p>transportar as semenstes, o adubo (nas costas), a água, a lenha, a pedra e a água (“corvéia das mulheres para a construção da casa)</p> <p>recolher as azeitonas (proibida de varejar), os figos, as glandes, a lenha e amarrar (os feixes de lenha)</p> <p>respigar</p> <p>capinar (descalça, vestido amarrado atrás)</p> <p>esmagar as azeitonas com os pés (amassar) (proibida de abater o gado)</p> <p>amasar o barro (para a casa e para a área da debulha — com excremento de gado) à mão (depois de tê-lo extraído)</p>

A somatização progressiva das relações fundamentais que são constitutivas da ordem social resulta na instituição de duas “naturezas” diferentes, isto é, de dois sistemas de diferenças sociais naturalizadas que estão inscritas ao mesmo tempo nos *hexis* corporais, sob a forma de duas espécies opostas e complementares de posturas, maneiras de andar, de portes, de gestos, etc., e nos cérebros que as percebem segundo uma série de oposições dualistas, miraculosamente ajustadas às distinções que elas contribuíram para produzir, como aquela que se faz entre o direito ou o endireitado, o curvo ou o curvado, e que permitiria recriar todas as diferenças registradas no uso dos corpos ou nas disposições éticas.

A eficácia simbólica do *preconceito desfavorável* socialmente instituído na ordem social deve-se, na verdade, em grande parte, ao fato de que ele mesmo produz sua própria confirmação, ao atuar como *self-fulfilling prophecy*, pela mediação do *amor fati* que leva as vítimas a se dedicarem e se devotarem ao destino ao qual estão de qualquer modo socialmente destinadas (e o mesmo vale, evidentemente, para o preconceito favorável que, de maneira mais compreensível à primeira vista, atua através do efeito “*noblesse oblige*”). Assim, tendo recebido sem partilha, como vimos, o pequeno, o comum e o curvo (são elas que, inclinadas para o chão, recolhem as azeitonas ou os gravetos, enquanto que os homens, armados da vara ou do machado, cortam e fazem cair), estando destinadas às preocupações banais da gestão cotidiana da economia doméstica (são elas que parecem se comprazer nas mesquinhas da economia do cálculo, do vencimento das contas, do lucro, tal como nós a praticamos, e que o homem de honra — que pode se servir e desfrutar dela por seu intermédio — deve fingir menosprezar¹²), as mulheres cabilas realizam inevitavelmente, através de condutas que os homens consideram com altivez ou com indulgência, a imagem de si mesmas que a visão masculina lhes atribui, dando assim a aparência de um fundamento natural a uma identidade que lhes foi socialmente imposta. O reforço que se proporcionam mutuamente as antecipações do preconceito desfavorável instituído no coração da ordem social e as práticas que elas favorecem, e que só podem confirmá-las, encerra os homens e as mulheres num círculo de espelhos que refletem indefinidamente imagens antagônicas, mas capazes de se validarem mutuamente. Na impossibilidade de descobrir o fundamento da crença compartilhada que está na base de todo o jogo, eles não podem perceber que as propriedades negativas que a visão dominante atribui às mulheres, como a astúcia ou, para citar um traço mais favorável, a intuição¹³, são-lhes na verdade impostas através da relação de força que os une e os opõe, do mesmo modo que as virtudes, sempre negativas, que a moral lhes impõe. Como se o curvo atraísse o hipócrita, a mulher, que é simbolicamente votada à submissão e à resignação, só pode obter algum poder nas lutas domésticas utilizando essa força submissa que é a astúcia, capaz de fazer voltar contra o forte sua própria força, agindo, por exemplo, como eminência parda, que deve aceitar apagar-se e, em todo o caso, negar-

se enquanto detentora de poder, a fim de exercer o poder por procuração. E como não ver que a identidade totalmente negativa, definida, portanto, por proibições piores de ocasiões de transgressão, que lhes era atribuída, condenava por antecipação as mulheres a carregar continuamente a prova de sua malignidade, justificando assim, em resposta, as proibições e o sistema simbólico que lhes atribui uma natureza maléfica¹⁴?

É claro que não se pode pensar adequadamente essa forma particular de dominação senão sob a condição de superar a alternativa ingênua do constrangimento e do consentimento, da coerção e da adesão. A violência simbólica impõe uma coerção que se institui por intermédio do reconhecimento extorquido que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante na medida em que não dispõe, para o pensar e para se pensar, senão de instrumentos de conhecimento que tem em comum com ele e que não são senão a forma incorporada da relação de dominação. É isto que faz com que as formas larvadas ou melhor, *negadas* (no sentido freudiano), da dominação e da exploração, notadamente aquelas que extraem uma parte de sua eficácia da lógica específica das relações de parentesco, isto é, da experiência e da linguagem do dever ou do sentimento (frequentemente reunidas na lógica do devotamento afetivo), como a relação entre os cônjuges ou entre o mais velho e o(a) caçula¹⁵, ou mesmo a relação entre o senhor e o escravo ou entre o patrão considerado como paternalista e o trabalhador, representem um desafio insuperável para toda espécie de economicismo: elas colocam em jogo uma outra espécie de economia, a da força simbólica, que se exerce, *como por magia*, fora de todo constrangimento físico e em contradição — em sua aparente gratuidade — com as leis ordinárias da economia. Mas esta aparência dissipa-se assim que se percebe que a eficiência simbólica encontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica (num sentido ampliado do termo) no imenso trabalho prévio de inculcação e de transformação durável dos corpos que é necessário para produzir as disposições permanentes e transponíveis sobre as quais se apóia, de fato, a ação simbólica capaz de desencadeá-los ou de despertá-los.

Todo poder comporta uma dimensão simbólica: ele deve obter dos dominados uma forma de adesão que não repousa sobre a decisão deliberada de uma consciência esclarecida, mas sobre a submissão imediata e pré-reflexiva de corpos socializados. Os dominados aplicam a todas as coisas do mundo e, em particular, às relações de poder nas quais eles estão enredados, às pessoas através das quais estas relações se realizam, portanto também a si mesmos, esquemas de pensamento impensados, os quais — sendo o produto da incorporação dessas relações de poder sob a forma transformada de um conjunto de pares de oposição (alto/baixo, grande/pequeno, etc.) funcionando como categorias de percepção — constroem estas relações de poder do ponto de vista próprio daqueles que aí afirmam sua dominação, fazendo-as parecer como naturais. Assim, por exemplo, cada vez que um dominado emprega para se julgar uma das categorias constitu-

tivas da taxonomia dominante (por exemplo brilhante/esforçado, distinto/vulgar, único/comum, etc.), ele aplica a si mesmo, sem o saber, o ponto de vista dominante, adotando, de algum modo, para se avaliar, a lógica do preconceito desfavorável. A linguagem das categorias corre ainda o risco de mascarar, por suas conotações intelectualistas, que o efeito da dominação simbólica não se exerce na lógica pura das consciências cognoscentes, mas na obscuridade dos esquemas práticos do *habitus*, onde está inscrita — freqüentemente inacessível às tomadas de consciência reflexiva e aos controles da vontade — a relação de dominação.

A somatização das relações de dominação

Assim, não é possível dar conta da violência simbólica, que é uma dimensão de toda dominação e que constitui o essencial da dominação masculina, sem fazer intervir o *habitus* e sem colocar, ao mesmo tempo, a questão das condições sociais das quais ele é o produto e que são, em última análise, a condição oculta da eficácia real dessa ação aparentemente mágica. É preciso entretanto evocar o trabalho de formação que se realiza, seja através da familiarização com um mundo simbolicamente estruturado, seja através de um trabalho de inculcação coletivo, mais implícito do que explícito, do qual fazem parte principalmente os grandes rituais coletivos, e pelo qual se opera uma transformação durável dos corpos e da maneira usual de usá-los. Esta ação, muito semelhante em seu princípio a todas as formas de terapia pela prática ou pelo discurso, não se reduz à inculcação de saberes ou de lembranças. Falar de *habitus* significa evocar um modo de fixação e de evocação do passado que a velha alternativa bergsoniana da memória-imagem e da memória-hábito, uma “espiritual” e outra “mecânica”, impede pura e simplesmente que seja pensado. O boxeador que se esquia do golpe, o pianista ou o orador que improvisa ou, mais simplesmente, o homem ou a mulher que caminha, que se senta, que segura sua faca (com a mão direita...) que tira seu chapéu ou inclina sua cabeça para cumprimentar, não evocam uma lembrança, uma imagem inscrita em seu espírito como por exemplo, a da primeira experiência, da ação que eles estão realizando. Nem tampouco se contentam igualmente em deixar atuar mecanismos materiais, físicos ou químicos, e não é por acaso que se tem tanta dificuldade, atualmente, em reproduzir mecanicamente (por robôs) um locutor que diz *uma* das frases simples mas realmente adaptadas que são possíveis em cada situação (mais dificuldade — ao contrário da hierarquia que Bergson introduzia implicitamente — do que para reproduzir a *imagem* de um evento, mesmo tão complexo quanto uma representação teatral ou uma manifestação política). Todos esses agentes põem em ação formas globais, esquemas geradores que — contrariamente à alternativa em que mecanicismo e intelectualismo querem encerrá-los — não são nem uma soma de reflexos locais meca-

nicamente agregados nem o produto coerente de um cálculo racional. Esses esquemas de aplicação muito geral permitem construir a situação como uma totalidade dotada de sentido, numa operação prática de antecipação quase corporal, e produzir uma resposta adaptada que, sem ser jamais a simples execução de um modelo ou de um plano, apresenta-se como uma totalidade integrada e imediatamente inteligível.

Esta digressão era necessária para tentar descartar as más leituras suscetíveis de serem produzidas pela aplicação à minha análise de oposições, as quais, sem dúvida por serem inculcadas pela instituição escolar, mas também por estarem em afinidade com as oposições cardinais da divisão do trabalho social (teoria/prática, concepção/execução, intelectual/manual, etc., isto é, nobre/vulgar), perduram e perdurarão por longo tempo nas memórias e nos *habitus* acadêmicos. Mas o mais importante aqui é tentar evocar o modo de operação próprio do *habitus* sexuado e sexuante, e as condições de sua formação. O *habitus* produz construções socialmente sexuadas do mundo e mesmo do próprio corpo que, sem serem representações intelectuais, não são menos ativas, e respostas sintéticas e adaptadas que, sem serem fundadas no cálculo explícito de uma consciência mobilizando uma memória, não são tampouco o produto do funcionamento cego de mecanismos físicos ou químicos capazes de dispensar o espírito. Através de um trabalho permanente de formação, de *Bildung*, o mundo social constrói o corpo, ao mesmo tempo como realidade sexuada e como depositário de categorias de percepção e de apreciação sexuantes, que se aplicam ao próprio corpo na sua realidade biológica.

O mundo social trata o corpo como um *pense-bête*¹⁶. Ele inscreve nele, notadamente sob a forma principalmente de princípios sociais de divisão que a linguagem comum condensa em pares de oposições, as categorias fundamentais de uma visão do mundo (ou se se prefere, de um sistema de valores, ou de um sistema de preferências). É impondo-lhe a condição de animal, de animalizar-se, segundo a injunção pascaliana, que ele lhe assegura alguma possibilidade de se passar por anjo, ou de adotar uma outra identidade de cultura, sempre mais ou menos contra a natureza (biológica) que ele lhe exige. Socializar o animal, cultivar a natureza na e pela submissão incondicional do corpo às injunções freqüentemente implícitas, pois que indizíveis ou inefáveis, da ordem social, é dar ao animal a ocasião de pensar, segundo sua lógica própria, que não é aquela que nós associamos espontaneamente, após dois milênios de platonismo difuso, à idéia de pensamento. É assegurar-lhe a capacidade de *se* pensar, de pensar o corpo e a prática, numa perspectiva, a da prática, que nós temos dificuldade de pensar, porque é intrinsecamente difícil, mas também porque carregamos em nossos espíritos ou nossos *habitus* letrados, uma idéia muito particular da reflexão, herança da tradição inaugurada por Descartes, uma representação da ação de refletir que exclui a possibilidade de refletir na ação.

E, no entanto, o golpe de força que o mundo social exerce sobre cada um de

seus *sujeitos* consiste em imprimir em seu corpo (a metáfora do *caráter* retomaria aqui todo seu sentido) um verdadeiro programa de percepção, de apreciação e de ação que, na sua dimensão sexuada e sexuante, como em todas as outras, funciona como uma natureza (cultivada, segunda), isto é, com a violência imperiosa e (aparentemente) cega da pulsão ou do fantasma (socialmente construídos). Ao se aplicar a todas as coisas do mundo, a começar pela natureza biológica do corpo (os velhos gascões falavam de “natureza” para designar o sexo da mulher...), este programa social naturalizado constrói — ou institui — a diferença entre os sexos biológicos de acordo com os princípios de divisão de uma visão mítica do mundo, princípios que são eles próprios o produto da relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, a qual está inscrita na realidade do mundo, enquanto estrutura fundamental da ordem social. Por isso, *faz aparecer* a diferença *biológica* entre os corpos masculino e feminino e, muito particularmente, a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais que, como tudo no mundo, está disponível (dentro de certos limites) para várias espécies de construção, como a justificação indiscutível da diferença socialmente construída entre os sexos.

O sexismo é um essencialismo. Como o racismo, de etnia ou de classe, ele visa imputar diferenças sociais historicamente instituídas a uma natureza biológica funcionando como uma essência de onde se deduzem implacavelmente todos os atos da existência. E dentre todas as formas de essencialismo, ele é sem dúvida o mais difícil de se desenraizar. Com efeito, o trabalho visando transformar em natureza um produto arbitrário da história encontra neste caso um fundamento aparente nas aparências do corpo, ao mesmo tempo que nos efeitos bastante reais produzidos, nos corpos e nos cérebros, isto é, na realidade e nas representações da realidade, pelo trabalho milenar de socialização do biológico e de biologização do social que, invertendo a relação entre as causas e os efeitos, faz uma construção social naturalizada (os *habitus* diferentes produzidos pelas diferentes condições sociais socialmente construídas) aparecer como a justificação natural da representação arbitrária da natureza que está no princípio da realidade e da representação da realidade.

O analista preocupado em não *ratificar* o real sob o pretexto de registrá-lo cientificamente, encontra-se, assim, colocado diante de uma formidável dificuldade. No caso das mulheres e, mais geralmente, de todos os grupos econômica e simbolicamente dominados (dentre os quais as etnias, estigmatizadas devido à sua origem étnica ou religiosa, marcada ou não por um traço de sua aparência corporal — a cor da pele por exemplo —, representam o limite), o analista pode decidir silenciar, em nome de um humanismo populista, diferenças socialmente constituídas e instituídas, como aquelas por exemplo que certos antropólogos americanos categorizaram, a propósito dos negros, sob o nome de “cultura da pobreza” (é a escolha que fazem, de modo mais ou menos consciente, os que, numa preocupação de reabilitação, querem a todo custo falar de “cultura popu-

lar”). Isto, por receio de fornecer armas ao racismo que, precisamente inscreve estas diferenças culturais na natureza dos agentes (os pobres), colocando entre parênteses as condições de existência (a pobreza) das quais elas são o produto, e dando-se assim os meios de “culpar as vítimas” (como se vê também com o sexismo, sobretudo quando, como no caso de Cabília, ele é socialmente instituído).

Sendo o produto da inscrição no corpo de uma relação de dominação, as estruturas estruturadas e estruturantes do *habitus* são o princípio de atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica que produz a diferença entre os dominantes e os dominados, isto é, sua identidade social, inteiramente contida nessa relação. Esse conhecimento através do corpo é o que leva os dominados a contribuir para sua própria dominação ao aceitar tacitamente, fora de qualquer decisão da consciência e de qualquer manifestação da vontade, os limites que lhes são impostos, ou mesmo produzir ou ao reproduzir por sua prática, limites abolidos na esfera do direito.

É isto que faz com que a libertação das vítimas da violência simbólica não possa se dar por decreto. Observa-se até mesmo que os limites incorporados não se manifestam nunca tanto como quando os constrangimentos externos se suprimem e as liberdades formais — direito de voto, direito à educação, acesso a todas as profissões, inclusive aí as políticas — são adquiridas: a auto-exclusão e a “vocação” (negativa tanto quanto positiva) vêm então tomar o lugar da exclusão expressa. Processos análogos são observados entre todas as vítimas da dominação simbólica — por exemplo entre as crianças oriundas de famílias econômica e culturalmente desfavorecidas, quando o acesso à educação secundária ou superior é-lhes formal e realmente aberto; ou entre os membros de categorias mais desprovidas de capital cultural, quando são convidados a fazer uso de seu direito formal à cultura — e, como pudemos ver em tantas revoluções anunciadoras do “homem novo”, os *habitus* dos dominados tendem frequentemente a reproduzir as estruturas provisoriamente revolucionadas das quais são o produto.

É o conhecimento-reconhecimento prático dos limites que exclui a própria possibilidade da transgressão, espontaneamente relegada à ordem do impensável. E as condutas altamente censuradas que são impostas às mulheres, sobretudo na presença dos homens e nos lugares públicos, não são poses ou posturas ostentadas e preparadas para a ocasião, mas sim maneiras de ser permanentes das quais não é possível dizer se elas produzem seu acompanhamento de experiências subjetivas — vergonha, modéstia, timidez, pudor, ansiedade — ou se elas são seu produto. Essas emoções corporais, que podem surgir mesmo fora de situações onde são exigidas, são formas de reconhecimento antecipado do preconceito desfavorável, maneiras de se submeter, a despeito de si mesmo, ao julgamento dominante, modos de provar, às vezes no conflito interior e na divisão do eu, a cumplicidade subterrânea que um corpo — que se esquiva das diretivas da cons-

ciência e da vontade — mantém com as censuras sociais.

O peso do *habitus* não é do tipo que se pode suprimir por um simples esforço da vontade, baseado numa tomada de consciência libertadora. Aquele que se abandona à timidez é traído por seu corpo, que reconhece proibições e chamadas à ordem inibidores, lá onde um outro *habitus*, produto de condições diferentes, inclinar-se-ia a perceber injunções ou incitações estimulantes. E a exclusão do espaço público que, quando se afirma explicitamente, como entre os cabilas, condena as mulheres a espaços separados e a uma censura implacável de todas as formas de expressão pública, verbal ou mesmo corporal — fazendo da travessia de um espaço masculino, como os acessos ao lugar de assembléia (*thajmaâth*), uma prova terrível — pode se realizar em qualquer outra parte, de modo quase tão eficaz. Ela toma a forma dessa espécie de *agorafobia* socialmente imposta que pode sobreviver muito tempo à abolição das proibições mais visíveis, e que leva as mulheres a se excluírem a si mesmas da *ágora*.

Sabe-se que, ainda hoje, as mulheres abstêm-se com mais freqüência do que os homens de responder às sondagens de opinião referentes às questões públicas (sendo a diferença tanto maior quanto menos elas forem instruídas). A competência socialmente reconhecida a um agente determina sua propensão a adquirir a competência técnica correspondente e, por isso, suas chances de possuí-la. E isto ocorre principalmente através da tendência — induzida pelo reconhecimento oficial do direito de possuí-la — de atribuir a si mesmo essa competência. Observa-se assim, de modo geral que as mulheres tendem menos do que os homens a se atribuir as competências legítimas. Por exemplo, nas enquetes feitas nas entradas dos museus, numerosas mulheres interpeladas, sobretudo entre as mais desprovidas culturalmente, exprimiam seu desejo de ceder a seu companheiro de visita o encargo de responder em seu lugar; renúncia que não se dá sem ansiedade, como testemunham os olhares que as esposas dóceis lançam alternadamente ao marido e ao pesquisador durante todo o tempo da entrevista. Mas mais geralmente, seria necessário recensear todas as condutas que atestam a dificuldade quase física que as mulheres têm para participar das ações públicas e para se livrar da submissão ao homem como protetor, decisor e juiz (eu lembraria aqui, para raciocinar a fortiori, a relação entre Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre tal como a analisa Toril Moi num texto inédito). E, à maneira das mulheres cabilas, que colocam em ação os princípios da visão dominante nos ritos mágicos os mais diretamente destinados a inverter seus efeitos (como os ritos de encerramento visando provocar a impotência masculina ou os ritos de magia amorosa destinados a produzir a submissão e a docilidade do amado), as mulheres mais liberadas do modo de pensar falocêntrico revelam freqüentemente sua submissão a esses princípios, no fato de que elas lhes obedecem até nas ações e nos discursos que visam contestar seus efeitos (argumentando por exemplo como se certos traços fossem intrinsecamente femininos ou não femininos).

No caso daqueles que são designados para ocupar as posições dominantes, a mediação dos *habitus* que dispõem o herdeiro a aceitar sua herança (de homem, de primogênito ou de nobre), isto é, seu destino social, é igualmente indispensável. E, contrariamente à ilusão do senso comum, as disposições que levam a reivindicar ou a exercer tal ou qual forma de dominação, como *alibido dominandi* masculina numa sociedade falocêntrica, não são de modo algum naturais, devendo ser construídas por um longo trabalho de socialização, tão indispensável quanto aquele que predispõe à submissão. Dizer que “noblesse oblige” é o mesmo que dizer que a nobreza que está inscrita no corpo do nobre — sob a forma de um conjunto de disposições de aparência natural (o meneio de cabeça, o porte, a maneira de andar, o ethos tido como aristocrático, etc.) — governa o nobre, acima de qualquer constrangimento externo. Esta força superior, que pode fazer com que ele aceite como inevitáveis ou como evidentes por si, isto é, sem deliberação nem exame, atos que pareceriam a outros como impossíveis ou impensáveis, é a transcendência do social que se fez corpo e que funciona como *amor fati*, inclinação corporal para realizar uma identidade constituída em essência social e, assim transformada em destino. A nobreza no sentido de um conjunto de disposições consideradas como nobres num universo social determinado (ponto de honra, coragem física e moral, generosidade, magnanimidade, etc.), é o produto de um trabalho social de nomeação e de inculcação, ao final do qual uma identidade social instituída por um destes cortes mágicos, conhecidos e reconhecidos de todos, operados pelo mundo social, inscreve-se numa natureza biológica, e faz-se *habitus*.

Tudo se passa como se, uma vez traçado o limite arbitrário, o *nomos* instituinte das duas classes na objetividade, se tratasse de criar as condições da aceitação durável deste *nomos*, isto é, de favorecer a sua instituição nos cérebros, sob forma de categorias de percepção suscetíveis de serem aplicadas a qualquer coisa no mundo, a começar pelos corpos em seu aspecto propriamente sexual, e também nos corpos, sob forma de disposições socialmente sexuadas¹⁷. O *nomos* arbitrário só assume as aparências de uma lei da natureza (fala-se comumente de sexualidade “anti-natural”) ao cabo de uma *somatização das relações sociais de dominação*. É através de um formidável trabalho coletivo de socialização difusa e contínua que as identidades distintas que o *nomos* cultural institui encarnam-se sob a forma de *habitus* claramente diferenciados, segundo o princípio de divisão dominante, e capazes de perceber o mundo segundo este princípio de divisão (por exemplo em se tratando de nossos universos sociais — sob as espécies da “distinção natural” e do “senso da distinção”).

A construção social do sexo

Não se terminaria nunca de listar as ações sexualmente diferenciadas de diferenciação sexual que visam acentuar em cada um os sinais exteriores mais imediatamente de acordo com a definição social de sua identidade sexual ou

encorajar as práticas que convêm a seu sexo, proibindo, ou desencorajando as condutas impróprias, principalmente na relação com o outro sexo. Mesmo quando só tocam em aspectos superficiais da pessoa, essas ações têm por efeito construir, por uma verdadeira *ação psicossomática*, as disposições e os esquemas que organizam as posturas e os hábitos mais incontroláveis da *hexis* corporal e as pulsões mais obscuras do inconsciente tais como as revela a psicanálise. Assim, por exemplo, a lógica de todo o processo social no qual se engendra o fetichismo da virilidade se manifesta com toda a clareza nos ritos de instituição que, como mostrei em outro local, visam instaurar uma separação sacralizante não entre aqueles que *já* os sofreram e aqueles que não lhes foram *ainda* submetidos, como faz crer a noção de rito de passagem (entre um “antes” e um “depois”), mas entre aqueles que são socialmente dignos de sofrê-los e aqueles que deles são para sempre excluídos, isto é, as mulheres¹⁸.

O corpo masculino e o corpo feminino, e muito especialmente os órgãos sexuais que, por condensarem a diferença entre os sexos, estão predispostos a simbolizá-la, são percebidos e construídos segundo os esquemas práticos do *habitus*, constituindo-se assim em suportes simbólicos privilegiados daquelas significações e valores que estão de acordo com os princípios da visão falocêntrica do mundo. Não é o falo (ou sua ausência) que é o princípio gerador dessa visão do mundo, mas é essa visão do mundo que, estando organizada (por razões sociais que seria necessário tentar descobrir) segundo a divisão em *gêneros relacionais*, masculino e feminino, pode instituir o falo — constituído em símbolo da virilidade, do *nif* propriamente masculino — em princípio da diferença entre os sexos (no sentido de gêneros), e basear na objetividade de uma diferença natural entre os corpos biológicos a diferença social entre duas essências hierarquizadas.

A precedência masculina que se afirma na definição legítima da divisão do trabalho sexual e da divisão sexual do trabalho (nos dois casos, o homem aí “fica por cima” enquanto que a mulher “se submete”), tende a se impor, através do sistema de esquemas constitutivos do *habitus*, enquanto matriz de todas as percepções, dos pensamentos e das ações do conjunto de membros da sociedade e enquanto fundamento indiscutido — já que situado fora das tomadas de consciência e do espírito crítico — de uma representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social. Longe de as necessidades de reprodução biológica determinarem a organização simbólica da divisão sexual do trabalho e, pouco a pouco, de toda a ordem natural e social, é uma construção arbitrária do biológico, em particular do corpo masculino e feminino, de seus usos e de suas funções, notadamente na reprodução biológica, que dá um fundamento aparentemente natural à visão masculina da divisão do trabalho sexual e da divisão sexual do trabalho e, por isso, a toda a visão masculina do mundo. A força particular da sociodicéia masculina vem-lhe do fato de que ela acumula duas operações: ela legitima uma relação de dominação ao inscrevê-la num

biológico que é ele mesmo uma construção social biologizada.

A definição do próprio corpo, suporte vivido do trabalho de naturalização, é, com efeito, o produto de todo um trabalho social de construção, notadamente em sua dimensão sexual. É através da valorização do ponto de honra, princípio da conservação e do aumento da honra, isto é, do capital simbólico que, juntamente com o capital social de relações de parentesco, representa a principal (senão a única) forma de acumulação possível nesse universo, que os cabilas são levados a conferir um privilégio indiscutido à virilidade masculina. Ora, em seu próprio aspecto ético, esta última permanece sempre associada, ao menos tacitamente, à virilidade física, notadamente através das afirmações de potência — defloramento da noiva, progenitura masculina numerosa, etc. — que são expectativas do homem realizado, assim como ao falo que parece destinado a carregar todos os fantasmas coletivos da potência fecundante.

Por sua turgidez, cara a Lacan, ele é aquilo que incha e que faz inchar, sendo o termo mais comum para designar o pênis *abuch* — cujo feminino, *trabbuchth*, designa o seio — enquanto que o falo “inchado” é chamado *ambul*, grande linguiça²⁰. O esquema do *inchamento* é o princípio gerador dos ritos de fecundidade, notadamente na sua dimensão culinária, que visam produzir mimeticamente o inchamento, pelo recurso, por exemplo, a alimentos dispostos a inchar e a fazer inchar (como, na nossa tradição, os *beignets*), e que se impõem nos momentos em que a ação fecundante da potência masculina deve se exercer, como nos casamentos — e também na inauguração da lavoura, ocasião de uma ação homóloga de abertura e de defloração da terra²¹. E as mesmas associações que perseguem o propósito lacaniano (turgidez, fluxo vital) reencontram-se nas palavras que designam o esperma *zzel* e, sobretudo, *laâmara*, que, por sua raiz — *aâmmar* significa encher, prosperar, etc. — evoca a plenitude, o que está pleno de vida; e o que enche de vida, o esquema do *preenchimento* (cheio/vazio, fecundo/estéril, etc.) combinando-se regularmente com o esquema do inchamento na geração dos ritos de fertilidade²².

São categorias de percepção construídas em torno de oposições remetendo, em última análise, à divisão do trabalho sexual, ela própria organizada segundo essas oposições, que estruturam a percepção dos órgãos sexuais e, mais ainda, da atividade sexual. As representações coletivas devem sua força simbólica ao fato de que — como o demonstra bem o tratamento social do “inchamento” fálico que identifica o falo à dinâmica vital do inchamento, imanente a todo processo de procriação natural (germinação, gestação, etc.) — a *construção* social da percepção dos órgãos e do ato sexual *registra e ratifica* a “pregnância” de formas objetivas — como o inchamento e a ereção do falo²³. O fato de que a “seleção” cultural dos traços semanticamente pertinentes leve em conta simbolicamente algumas das propriedades naturais mais indiscutíveis contribui assim, com outros mecanismos — dos quais o mais importante é, sem nenhuma dúvida, como se viu, a inserção de cada relação (cheio/vazio, por exemplo)

num sistema de relações homólogas e interconectadas — para transformar o arbitrário do *nomos* social em necessidade da natureza (*physis*). Essa lógica da *consagração simbólica* dos processos objetivos, notadamente cósmicos e biológicos, está em ação em todo o sistema mítico-ritual — por exemplo, com a constituição da germinação do grão como ressurreição, evento homólogo do renascimento do avô no neto, sancionado pelo retorno do prenome. É ela que dá um fundamento quase objetivo a esse sistema de representações e, por isso, à crença, reforçada também por sua unanimidade, da qual ele é o objeto.

É evidente que, por mais estreita 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, e por mais potente que possa ser o processo do reforçamento circular de mútua ratificação, sempre há espaço para a *luta cognitiva* a propósito do sentido das coisas do mundo e em particular das realidades sexuais. Quando os dominados aplicam aos mecanismos ou às forças que os dominam, ou, mais simplesmente, aos dominantes, categorias que são o produto da dominação, ou em outros termos, quando suas consciências e seus inconscientes são estruturados conforme as próprias estruturas da relação de dominação que lhes é imposta, seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, atos de reconhecimento da dupla imposição, objetiva e subjetiva, do arbitrário do qual eles constituem o objeto. Isto posto, a indeterminação parcial de certos elementos do sistema mítico-ritual, do ponto de vista da própria distinção entre o masculino e o feminino que está no fundamento de sua simbólica, pode servir de ponto de apoio a reinterpretções antagônicas através das quais os dominados adotam uma forma de revanche contra o efeito de imposição simbólica²⁴. É assim por exemplo que as mulheres podem, aplicando-lhes outros esquemas fundamentais da visão mitopoiética (alto/baixo, duro/mole, reto/curvo, etc.), apreender também os atributos masculinos por analogia com as coisas que pendem, sem vigor (*laâlaleq*, *asaâlag*, termos empregados também para as cebolas ou a carne enfiada, ou *acherbub*, por vezes associado à *ajerbub*, trapo)²⁵. E embora seu olhar permaneça povoado pelas categorias de percepção dominantes, e por esta razão mesmo, elas podem tirar partido deste estado diminuído para afirmar a superioridade do sexo feminino, lembrando assim que as propriedades sociais dos dois *gêneros* são o produto da dominação e podem sempre ser postas em jogo na luta dos sexos (como no ditado: “Tu, todo teu apetrecho — *laâlaleq* — pende, diz a mulher ao homem, enquanto que eu, eu sou uma pedra firme”. Estas análises — é necessário que se diga de passagem — valem para toda relação de violência simbólica, de modo que nada é mais inútil do que opor, por exemplo, a dominação simbólica que se exerce através da cultura legítima e a *resistência* que podem lhe opor os dominados, freqüentemente valendo-se das próprias categorias da cultura legítima, como na paródia, na derisão ou na inversão carnavalesca.

Sem estar seguro de que minhas conclusões não estejam presas aos limites de minha informação, eu acredito poder afirmar que o sexo da mulher é objeto

de um trabalho semelhante de construção, que tende a fazer dele uma espécie de entidade negativa, definida essencialmente pela privação das propriedades masculinas e afetada por características depreciativas, como o viscoso (*achernid*, uma das palavras berberes, que designam a vagina, e aliás uma das mais pejorativas, significa também viscoso).

Como não evocar aqui, como um extraordinário *documento antropológico*, a “análise” sartriana, freqüentemente denunciada na literatura feminista, do sexo feminino como buraco viscoso: “A obscenidade do sexo feminino é a de toda coisa *escancarada*: é um *chamamento*, como aliás todos os buracos; em si a mulher pede uma carne estranha que deve transformá-la em *plenitude* de ser por penetração e diluição. E inversamente a mulher sente sua condição como um apelo, precisamente por que ela é ‘furada’ (...). Sem dúvida o sexo é boca, e boca voraz que engole o pênis — o que bem pode carregar a idéia de castração: o ato amoroso é castração do homem — mas é que antes de tudo o sexo é buraco” (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 706). E essa objetivação inconsciente do inconsciente masculino prolonga-se na análise do viscoso. Essa substância “mole”, que “dá inicialmente a impressão de um ser que se pode *possuir*”, “dócil”, é uma realidade “duvidosa” que “possui” que “adere”, “sorve”, “aspira”: “é uma atividade mole, babosa e feminina de aspiração, vive obscuramente sob meus dedos e eu sinto como uma vertigem, atraí-me como o fundo de um precipício poderia me atrair. Há como uma fascinação tátil do viscoso. Perdi o controle para parar o processo de apropriação. Ele continua. Num certo sentido é como uma docilidade suprema do possuído, uma fidelidade de cão que *se dá*, mesmo quando não se o quer mais; e noutro sentido, é, sob essa docilidade, uma dissimulada apropriação do possuído pelo possuidor” (pp.699-701, os grifos são meus). E a última metáfora, sem dúvida a mais reveladora, a “da vespa que se entranha no doce e aí se afoga” (701), símbolo “da morte açucarada do Para-si” e da “vingança adocicada e feminina do Em-si” (*ibid*), encerra maravilhosamente a evocação das oposições fundamentais da mitologia masculina (masculino/feminino, pênis/vagina, puro/sujo, duro/mole, seco/úmido, cheio/vazio, [salgado]/açucarado, etc.) e das formas de que elas se revestem, depois de transformadas, no discurso filosófico (Para-si/Em-si, consciência/matéria, etc.). E pode-se mesmo ver o ponto onde o mito coletivose transforma em *fantasia particular* (uma representação muito singular do ato sexual), diretamente sublimada em *intuição fundamental* do sistema filosófico: “Ora, esta diluição, por si mesma já é terrível, já que ela é absorção do Para-si pelo Em-si, como da tinta por um mata-borrão (...). É horrível em si *tornar-se viscoso* por uma consciência” (702).

E a representação da vagina como falo invertido que Marie-Christine Pouchelle descobre 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 colocado como

medida de todas as coisas²⁶. E para se convencer de que a definição social do sexo como órgão, longe de ser um simples registro de propriedades naturais, diretamente expostas à percepção, é o produto de uma série de acentuações ou de supressões das diferenças ou das similitudes operadas em função do estatuto social atribuído ao homem e à mulher, e visando justificar a representação dominante da natureza feminina²⁷, bastaria acompanhar a história da “descoberta” do clitóris tal como a reporta Thomas Laquer²⁸, estendendo-a até à teoria freudiana da migração da sexualidade feminina do clitóris à vagina, que poderia ser um outro exemplo do efeito Montesquieu, transfiguração, ao modo erudito, de um mito social.

O corpo em seu conjunto é também percebido através das grandes oposições culturais. Ele tem seu alto e seu baixo, cuja fronteira é marcada pela cintura, sinal de fechamento e limite simbólico, pelo menos na mulher, entre o puro e o impuro. Ele tem sua frente, *lugar da diferença sexual* (por conseguinte logicamente privilegiado por um sistema que visa sempre a diferenciar), e seu traseiro, sexualmente indiferenciado, e potencialmente feminino, isto é, submisso, como o lembra, pelo gesto ou pela palavra, o insulto mediterrâneo por excelência contra a homossexualidade. E a combinação dos dois esquemas engendra a oposição entre as partes nobres e públicas, fronte, olhos, bigode, boca, *orgãos de apresentação de si* onde se condensa a identidade social, a honra social, o *nif*, que impõe fazer face e olhar os outros no rosto, e suas partes privadas, escondidas ou vergonhosas, que a honra manda dissimular.

A parte alta, masculina, do corpo, e seus usos legítimos, por-se de frente, afrontar (*qabel*), olhar no rosto, nos olhos, tomar a palavra *publicamente*, etc., são o monopólio exclusivo dos homens: é portanto pela mediação da divisão sexual dos usos legítimos do corpo que se estabelece a ligação (enunciada pelos psicanalistas) entre o falo e o logos. Prova-o por exemplo o fato de que a mulher que, na Cabília, é escondida dos olhares, sem estar coberta pelo véu, deve de alguma maneira renunciar a fazer uso de seu olhar (ela caminha em público de olhos baixos, dirigidos para seus pés) e de sua palavra (a única palavra que lhe convém é *wissen*, “eu não sei”, antítese da palavra viril que é afirmação decisiva, categórica, ao mesmo tempo que refletida e comedida).

E como não ver que o próprio ato sexual, ainda que ele não cesse nunca de funcionar como uma espécie de matriz original, a partir da qual são construídas todas as formas de união de dois princípios opostos, relha de arado e sulco, céu e terra, fogo e água, etc., é pensado em função do princípio do primado da masculinidade? Assim como a vagina deve sem dúvida seu caráter funesto, maléfico, ao fato de que é buraco, vazia, mas também *inversão* em negativo do falo, do mesmo modo a posição amorosa na qual a mulher põe-se sobre o homem, invertendo a relação considerada como normal, onde o homem “fica por cima”, é explicitamente condenada em numerosas civilizações²⁹. E os Cabiles, não obstante serem pouco pródigos em discursos justificativos, apelam a uma espécie

de mito de origem para legitimar as posições atribuídas aos dois sexos na divisão do trabalho sexual e, mais amplamente — através da divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e sobretudo social — em toda a ordem social e, para além, na ordem cósmica. “Foi na fonte (*tala*) que o primeiro homem encontrou a primeira mulher. Ela estava tirando água quando o homem, arrogante, aproximou-se dela e pediu para beber. Mas ela havia chegado primeiro e também tinha sede. Descontente, o homem a empurrou. Ela tropeçou e caiu por terra. Então o homem viu as coxas da mulher, que eram diferentes das suas. Ele foi sacudido de estupor. A mulher, mais astuta, ensinou-lhe muitas coisas. ‘Deita-te, diz ela, eu te direi para que servem teus órgãos’. Ele se estendeu no chão, ela acariciou seu pênis que se tornou duas vezes maior e se deitou sobre ele. O homem experimentou um grande prazer. Ele seguia por toda parte a mulher para refazer a mesma coisa, pois ela sabia mais coisas do que ele, acender o fogo, etc. Um dia, o homem disse à mulher: ‘Eu também quero te mostrar, eu sei fazer coisas. Deita-te e eu me deitarei sobre ti’. A mulher se deitou no chão e o homem pôs-se sobre ela. Ele sentiu outra vez o mesmo prazer e disse então à mulher: ‘Na fonte és tu (que dominas); na casa, sou eu’. No espírito do homem, são sempre os 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”³⁰.

A intenção de sociodicéia afirma-se aqui sem rodeios: o mito fundador institui, na origem mesma de uma ordem social dominada pelo princípio masculino, a oposição constituinte (já implicada, com efeito, nos considerandos que servem para justificá-la com, por exemplo, a oposição entre a fonte e a casa) entre a natureza e a cultura, entre a “sexualidade” da natureza e a “sexualidade” da cultura³¹. Ao ato anômico, realizado na fonte — lugar feminino por excelência — e por iniciativa da mulher, perversa iniciadora, naturalmente iniciada nas coisas do amor, opõe-se o ato conforme ao *nomos*, ato doméstico e domesticado, que se executa por demanda do homem e conforme à ordem das coisas, à hierarquia fundamental da ordem social e da ordem cósmica, e na casa, lugar da natureza cultivada, da dominação legítima do princípio masculino sobre o princípio feminino, simbolizada pela preeminência da viga mestra (*asalas alemmas*) sobre o pilar vertical (*thigejdith*), bifurcação aberta em direção ao céu.

Mas aquilo que os discursos míticos professam de maneira definitivamente muito ingênua, os ritos de instituição, que, são na verdade, atos simbólicos de diferenciação, realizam-no de modo mais insidioso e, sem dúvida, mais simbolicamente eficaz. Basta pensar na circuncisão, rito de instituição da masculinidade por excelência, que afirma a diferença entre aqueles cuja virilidade ela consagra, preparando-os, simbolicamente para exercê-la, e aquelas que não estão em condição de sofrer a iniciação e que não podem deixar de reconhecer como privadas daquilo que constitui a ocasião e o suporte do ritual de confirmação da virilidade. E o *trabalho psicossomático* que se realiza continuamente, notadamente através

do ritual, não é nunca tão evidente quanto nos ritos ditos de “separação”, que têm por função emancipar o menino de sua mãe e assegurar sua masculinização progressiva, incitando-o e preparando-o para afrontar o mundo exterior.

Essa “intenção” objetiva de negar a parte feminina do masculino (a mesma que Mélanie Klein pedia que a análise recuperasse, por uma operação inversa daquela que o ritual realiza), de abolir os laços e as ligações à mãe, à terra, ao úmido, à noite, à natureza, numa palavra, ao feminino, revela-se de maneira particularmente marcante nos ritos realizados no momento dito “da separação em *ennayer*” (*el âazla gennayer*), como o primeiro corte de cabelos dos meninos, e em todas as cerimônias que marcam a passagem do *limiar* do mundo masculino, e que encontrarão seu coroamento com a circuncisão. Estes ritos situam-se na longa série dos atos que visam separar o menino de sua mãe, pondo em ação objetos fabricados pelo fogo e próprios para simbolizar o corte, a faca, o punhal, o relho, etc. Assim, depois do nascimento, a criança é depositada à direita (lado masculino) de sua mãe, ela própria deitada do lado direito, e coloca-se entre eles objetos tipicamente masculinos, tais como um pente de cardar, uma grande faca, um relho, uma das pedras do fogareiro. Do mesmo modo, a importância do primeiro corte de cabelos está ligada ao fato de que a cabeleira, feminina, é um dos laços simbólicos que ligam o menino ao mundo maternal. É ao pai que incumbe operar este corte inaugural, com lâmina, instrumento masculino, no dia da “separação em *ennayer*”, e poucoantes da primeira entrada no mercado, isto é, numa idade situada entre seis e dez anos. E o trabalho de masculinização prossegue por ocasião desta introdução no mundo dos homens — do ponto de honra e das lutas simbólicas — que a primeira entrada no mercado representa. A criança, vestida com roupa nova e penteada com uma tira de seda, recebia um punhal, um cadeado e um espelho, enquanto sua mãe colocava um ovo fresco no capuz de seu albornoz. À porta do mercado, ele quebrava o ovo e abria o cadeado, atos viris de defloração, e se olhava no espelho, operador de inversão, como o limiar. Seu pai guiava-o no mercado, mundo exclusivamente masculino, apresentando-o a uns e outros. Na volta, eles compravam uma cabeça de boi, símbolo fálico — como os cornos — associado ao *nif*.

O mesmo trabalho psicossomático que, aplicado aos meninos, visa a virilizá-los, despojando-os de tudo o que pode restar neles de feminino — como entre os “filhos da viúva” — adquire, aplicado às meninas, uma forma mais radical: estando a mulher constituída como uma entidade negativa, definida somente pela privação, pela falta de algo, suas próprias virtudes só podem existir por uma dupla negação, como vício negado ou superado, ou como mal menor. Todo o trabalho de socialização, em consequência, não pode visar senão tornar interiorizados os limites, que se referem antes de tudo ao corpo — devido ao fato de que o mais sagrado, *h'aram*, toca aos usos do corpo — e que é necessário inscrever no corpo. A jovem mulher cabila aprendia os princípios fundamentais da arte de viver feminina, do modo de se portar inseparavelmente corporal e moral,

aprendendo a se cobrir e a portar as diferentes vestimentas, correspondentes a seus diferentes estados sucessivos, menina, virgem núbil, esposa, mãe de família, apropriando-se assim insensivelmente, tanto por mimetismo inconsciente quanto por obediência expressa, da boa maneira de atar seu cinto ou seus cabelos, de mexer ou de manter imóvel tal ou qual parte de seu corpo ao caminhar, de mostrar o rosto e de manifestar o olhar³². Essa aprendizagem que permanece no essencial tácita, já que os próprios ritos de instituição agem, sobretudo isolando aqueles que os sofrem daquela que dele são excluídas, tende a inscrever no mais profundo dos inconscientes os princípios antagônicos da identidade masculina e da identidade feminina, essas marcas do corpo que orientam as escolhas da vocação, ainda hoje, segundo divisões semelhantes àquelas da divisão sexual do trabalho na sociedade cabila.

O sistema de oposições fundamentais conservou-se, transformando-se, através das mudanças que foram determinadas pela revolução industrial e que afetaram as mulheres de maneira diferente segundo sua posição na divisão do trabalho. É assim que a divisão entre o masculino e o feminino continua a se organizar em torno da oposição entre o interior e o exterior, entre a casa, com a educação das crianças, e o trabalho. Ela encontrou sua forma canônica na burguesia, com a divisão entre o universo da empresa, orientado para a produção e o lucro, e o universo da casa, votado à reprodução biológica, social e simbólica do lar, portanto, à gratuidade e à futilidade aparentes dos gastos de dinheiro e de tempo destinados a exibir o capital simbólico e a redobrá-lo, manifestando-o. É evidente que, com a entrada das mulheres no mercado de trabalho, a fronteira deslocou-se, sem se anular, pois que setores protegidos constituíram-se no interior do mundo do trabalho. E, sobretudo, os princípios de visão e de divisão tradicionais viram-se submetidos a uma permanente contestação, que leva a questionamentos e a revisões parciais da distribuição entre atributos e atribuições.

Sendo a sexualidade algo por demais importante, socialmente, para ser abandonada aos acasos das improvisações individuais, o grupo propõe e impõe uma definição oficial dos usos legítimos do corpo, excluindo, tanto das representações quanto das práticas, tudo o que, especialmente entre os homens, pode evocar as propriedades estatutariamente atribuídas à outra categoria. O trabalho de construção simbólica, que se completa num trabalho de construção prática, de *Bildung*, de educação, opera logicamente por diferenciação em relação ao outro sexo socialmente constituído. Ele tende, por conseqüência, a excluir do universo do pensável e do factível tudo o que marca o pertencimento ao sexo oposto — e em particular todas as virtualidades biologicamente inscritas no “perverso polimorfo” que é, a se acreditar em Freud, toda criança — para produzir esse artefato social que é um homem viril ou uma mulher feminina.

O corpo biológico socialmente modelado é, assim, um corpo politizado, ou se preferimos, uma política incorporada. Os princípios fundamentais da visão androcêntrica do mundo são naturalizados sob a forma de posições e de dispo-

sições elementares do corpo que são percebidas como expressões naturais de tendências naturais. Toda a moral da honra pode ser, assim, resumida numa só palavra, mil vezes repetida pelos informadores, *qabel*, fazer face, olhar no rosto, e na postura corporal que ela designa³³. E a submissão parece encontrar uma tradução natural no fato de se colocar por baixo, de se submeter, de se inclinar, de se abaixar, de se curvar, etc, ficando a retidão, ao contrário, associada a uma postura ereta, que é monopólio do homem, enquanto que as posturas curvas, maleáveis, e a docilidade correlativa, são supostamente convenientes à mulher³⁴.

É por isso que a educação fundamental é fundamentalmente política: ela tende a inculcar maneiras de portar o corpo, em seu conjunto ou esta ou aquela de suas partes, a mão direita, masculina ou a mão esquerda feminina, maneiras de caminhar, de manter a cabeça, ou de dirigir o olhar para o rosto, para os olhos, ou, ao contrário, para os próprios, etc., que estão prenes de uma ética, de uma política e de uma cosmologia, e isto, primordialmente, porque elas são quase todas sexualmente diferenciadas e porque através dessas diferenças elas exprimem praticamente as oposições fundamentais da visão do mundo. O hexis corporal, reforçado e sustentado pela roupa, ela também sexualmente diferenciada, é um *pense-bête* permanente, inesquecível, no qual acham-se inscritos, de modo visível e sensível, todos os pensamentos ou as ações potenciais, todas as possibilidades e as impossibilidades práticas que definem um *habitus*. A somatização do cultural é construção do inconsciente.

A illusio e a gênese social da libido dominandi

Mas 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 são também prisioneiros, e insidiosamente vítimas, da representação dominante, ainda que essa esteja perfeitamente de acordo com seus interesses. No momento em que consegue se instituir completamente na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais que organizam as percepções, os pensamentos e as ações de todo o grupo, o sistema mítico-ritual funciona como uma representação auto-realizador e não pode encontrar nem em si mesmo, nem fora de si, o menor desmentido. A exaltação furiosa dos valores masculinos tem sua contrapartida tenebrosa nas angústias que a feminilidade suscita e que estão no princípio do tratamento suspeito que é dado às mulheres, em razão mesmo do perigo que elas fazem o ponto de honra masculino correr. Pelo fato de que ela encarna a vulnerabilidade da honra, da *h'urma*, o sagrado desviante, sempre exposta à ofensa, e que ela encerra sempre a possibilidade da astúcia diabólica, *thah'raymith*, arma da fraqueza que opõe os expedientes da falsidade e da magia aos recursos da força e do direito, a mulher encerra uma virtualidade de desonra

e de desgraça³⁵. E o privilégio encontra, assim, sua contrapartida na tensão e na contenção permanentes, por vezes levadas até o absurdo, que o dever de afirmar sua virilidade impõe a cada homem³⁶.

Assim, como o demonstra o fato de que basta dizer de um homem, para elogiá-lo, que “é um homem”³⁷, o homem é um ser implicando um dever-ser, que se impõe como se fosse evidente por si mesmo, sem discussão: ser homem é estar instalado de imediato numa posição que implica poderes e privilégios, mas também deveres, e todas as obrigações inscritas na masculinidade como nobreza. E isto não significa se inspirar na intenção de inverter as responsabilidades (como se arrisca a sugerir-lo uma certa leitura superficialmente feminista), mas tentar compreender o que esta forma particular de dominação implica, situando-se no princípio do privilégio masculino, que é também uma armadilha. Excluir a mulher da *ágora* e de todos os lugares públicos onde se jogam os jogos comumente considerados como os mais sérios da existência humana, tais como os da política ou da guerra, é impedir-lhe de fato de se apropriar das disposições que se adquirem na frequência a estes lugares e a estes jogos, como o ponto de honra, que leva a rivalizar com os outros homens.

O princípio de divisão primordial, o que divide os seres humanos em homens e mulheres, atribui aos primeiros os únicos jogos dignos de serem jogados, incitando-os a adquirir a disposição de levar a sério os jogos que o mundo social constitui como sérios. Esta *illusio* originária, que faz do homem verdadeiramente homem, e que pode ser designada como senso da honra, virilidade, *manliness* ou, no léxico dos cabilas, mais radical, “kabilidade” (*thakbaylith*), é o princípio indiscutido de todos os deveres para consigo mesmo, o motor ou o móvel de todas as ações que alguém *se deve*, isto é, que se deve realizar para estar em dia consigo mesmo, para permanecer digno a seus próprios olhos de uma idéia (recebida) de homem. É com efeito na relação entre um *habitus* construído segundo a divisão fundamental do reto e do curvo, do erguido e do deitado, do cheio e do vazio, em síntese, do masculino e do feminino, e um espaço social organizado também segundo esta divisão, e inteiramente dominado pela oposição entre os homens (preparados para entrar nas lutas pela acumulação do capital simbólico) e as mulheres (preparadas para delas se excluírem em ou para nelas não entrarem, por ocasião do casamento, senão enquanto *objetos de troca*, revestidos de uma alta função simbólica) que se definem os investimentos agonísticos dos homens e as virtudes — todas de abstenção e de abstinência — das mulheres.

Assim, o dominante é também dominado, mas por sua dominação — o que, evidentemente, faz uma grande diferença. Para analisar essa dimensão paradoxal da dominação simbólica, quase sempre ignorada pela crítica feminista, é necessário, passando sem transição de um extremo a outro do espaço cultural, dos montanheses cabilas ao grupo de Bloomsbury, recorrer a Virginia Woolf, mas menos à autora destes clássicos infinitamente citados do feminismo, que

são *A Room of One's Own* ou *Three Guineas*, e mais à romancista que, graças sem dúvida ao trabalho da escrita, e à anamnese que ele favorece, desvela coisas que foram dissimuladas aos olhos dos membros do sexo dominante por aquilo que ela chama de “o poder hipnótico da dominação”³⁸. *Passeio ao Farol** propõe uma evocação das relações entre os sexos desembaraçada de todos os clichês e slogans sobre o sexo, o dinheiro e a cultura ou o poder, veiculados ainda pelos textos mais teóricos, e uma análise incomparável daquilo que pode ser o olhar feminino sobre esta espécie de esforço desesperado, e tão patético, em sua inconsciência triunfante, que todo homem deve fazer para estar à altura de sua idéia infantil de homem

Reduzido a um resumo escolar, *Passeio ao Farol* é a história da família Ramsay que se encontra em vilegiatura numa das ilhas Hébridas, com amigos. A Senhora Ramsay prometeu ao último de seus filhos, James, de seis anos, levá-lo no dia seguinte a um passeio ao farol, que se via iluminar-se todas as noites. Mas Senhor Ramsay anuncia que amanhã seguramente fará mau tempo. Uma discussão se desencadeia a este respeito. O tempo passa, a Senhora Ramsay morre. De volta à casa por muito tempo abandonada, Senhor Ramsay planejará, com James, o passeio outrora abandonado.

É provável que, à diferença da Senhora Ramsay, que teme que seu marido tenha sido ouvido, a maioria dos leitores, sobretudo masculinos, não compreenda, à primeira leitura, a situação estranha que o começo do romance evoca: “De repente, um grito agudo, como o de um sonâmbulo meio acordado, algo como ‘Bombardeados por tiros de granadas’ soou com mais intensidade em seu ouvido, e a fez voltar-se apreensivamente para ver se alguém mais ouvira” (p.21). E é provável que eles tão pouco compreendam quando, algumas páginas adiante, o Senhor Ramsay é surpreendido por outros personagens, Lily Briscoe e seu amigo: “Por exemplo, tinha certeza de que, quando Ramsay irrompeu diante deles gritando, gesticulando, a Srta. Briscoe o compreendera. Alguém se equivocara”. É somente pouco a pouco, através das diferentes visões que diferentes personagens puderam ter dela, que a conduta do Senhor Ramsay adquire sentido: “É o hábito de conversar ou recitar em voz alta crescia nele, e ela sentia medo: pois às vezes soava estranha...” (p.72). Assim, o mesmo Senhor Ramsay, que havia aparecido, desde a primeira página do romance, como um formidável personagem masculino, e paternal, é apanhado em flagrante delito de infantilidade.

Toda a lógica do personagem reside nessa aparente contradição. O Senhor Ramsay, tal qual o rei arcaico que o Benveniste do *Vocabulaire des institutions*

* Todas as referências são à edição brasileira deste livro: *Passeio ao Farol*; Rio de Janeiro, 1982 (tradução Luíza Lobo). Nos casos em que não foi possível localizar a referência na edição brasileira, mantive a referência à edição francesa (nota da tradutora).

indo-européenes evoca, é aquele cujas palavras são *vereditos*; aquele que pode anular com uma frase a “alegria extraordinária” de seu filho, totalmente voltado para o passeio ao farol do dia seguinte (“Mas o dia não ficará bom — disse o pai, parando em frente à janela da sala de visitas.”). Suas previsões têm o poder de se confirmarem por si mesmas, de se tornarem verdadeiras: seja porque elas atuam como ordens, bençãos ou maldições que fazem advir, magicamente, aquilo que elas enunciam, seja porque, por um efeito infinitamente mais temeroso, elas enunciam muito simplesmente o que se anuncia, o que está inscrito nos signos acessíveis apenas à previsão do visionário quase divino, capaz de dar razão ao mundo, de dobrar a força das leis da natureza natural ou social, convertendo-as em leis da razão e da experiência, em enunciados ao mesmo tempo racionais e razoáveis da ciência e da sabedoria. Previsão da ciência, a constatação imperativa da profecia paternal reenvia o futuro ao passado; predição da sabedoria, dá a este futuro ainda irreal a sanção da experiência e do conformismo absoluto que ela implica. Adesão incondicional à ordem das coisas e ratificação solícita do princípio de realidade, opõe-se à compreensão maternal, que outorga uma adesão evidentemente à lei do desejo e do prazer, mas duplicada por uma dupla concessão condicional ao princípio de realidade: “— É claro que amanhã fará um dia bonito — disse a Sra. Ramsay. — Mas vocês terão que madrugar — acrescentou.”⁴⁰. E basta comparar essa frase⁴¹ ao veredito paternal para ver que o não do pai não tem necessidade de se enunciar, nem de se justificar, o “mas” (“Mas o dia não ficará bom”) estando aí para marcar que não há, para um ser razoável (“Seja razoável”, “Mais tarde tu compreenderás”), outra escolha senão se inclinar, sem fazer histórias, diante da força superior das coisas. É esse realismo desmancha-prazer e cúmplice da ordem do mundo que desencadeia o ódio ao pai, ódio que, como na revolta adolescente, é dirigido menos contra a necessidade que o discurso paternal pretende revelar do que contra a arbitrária adesão que o pai todo-poderoso lhe dá, provando assim sua fraqueza: fraqueza da cumplicidade resignada que aquiesce sem resistência; fraqueza da complacência que extrai satisfação e vaidade do prazer cruel de *desiludir*, isto é, de fazer compartilhar sua própria desilusão, sua própria resignação, sua própria derrota⁴². As revoltas mais radicais da infância e da adolescência são voltadas menos contra o pai do que contra a obediência espontânea ao pai, contra o fato de que o primeiro movimento do *habitus* seja para obedecer-lhe e para render-se às suas razões.

Neste ponto, graças à indeterminação autorizada pelo uso do estilo indireto livre, passa-se insensivelmente do ponto de vista das crianças sobre o pai ao ponto de vista do pai sobre si mesmo. Ponto de vista que não tem, na realidade, nada de pessoal já que, enquanto ponto de vista dominante e legítimo, ele não é outra coisa senão uma idéia elevada de si mesmo, que está no direito e no dever de ter de si mesmo todo aquele que julga realizar em seu ser o dever-ser que o mundo social lhe atribui — aqui, o ideal do homem e do pai que *tem o dever* de realizar: “O que ele dizia era verdade. Era incapaz de mentir: nunca interferia

em alguma coisa ou se pronunciava de modo a dar prazer a qualquer mortal, e muito menos a seus filhos, que, desde a infância, ficavam sabendo que a vida é árdua, os fatos inflexíveis, e que a passagem para essa terra fabulosa onde nossas esperanças mais brilhantes se extinguem e nossas frágeis críticas malogram na escuridão exige, acima de tudo — concluiria o Sr. Ramsay, *empertigando-se e franzindo os olhos azuis na direção do horizonte* —, coragem, lealdade e perseverança” (p.10, grifos de P. Bourdieu). Vista sob esse ângulo, a dureza gratuita do Senhor Ramsay não é o efeito de uma pulsão egoísta e sim o prazer de desiludir. Ela é a afirmação livre de uma escolha, a da retidão, e também do amor paternal bem compreendido que, recusando a se abandonar à facilidade culposa de uma indulgência feminina, e cegamente maternal, deve fazer de si a expressão da necessidade do mundo naquilo que ela tem de mais impiedoso. É sem dúvida isso que significa a metáfora da faca ou da lâmina, que na interpretação ingenuamente freudiana perderia a densidade, que, como entre os cabilas, situa o papel masculino — a palavra e a metáfora teatrais impõem-se pelo menos por uma vez — do lado do corte, da violência, do assassinato, isto é, do lado de uma ordem cultural construída contra a fusão originária com a natureza maternal e contra o abandono ao *laisser-faire* e ao *laisser-aller*, às pulsões e aos impulsos da natureza feminina. Começa-se a suspeitar que o carrasco é também vítima e que a palavra paternal está sujeita, pela sua própria potência, a converter o provável em destino, ao se esforçar para conjurá-lo e exorcizá-lo, enunciando-o.

Este sentimento só pode redobrar quando se descobre que o pai inflexível, o qual, com um veredito irremediável, acaba de matar os sonhos de seu filho, foi surpreendido brincando como uma criança, revelando àqueles que “haviam penetrado em algo muito íntimo” — Lily Briscoe e seu amigo — “uma coisa que não queriam ver” (p.23): os fantasmas da *libido academica* que se exprimem metaforicamente nos jogos guerreiros. Mas é necessário citar integralmente o longo sonho do Senhor Ramsay, no qual a evocação da aventura guerreira, o ataque no vale da Morte, a batalha perdida e o heroísmo do chefe (“Ainda assim, não se deitaria; arranjará um rochedo, e lá, *os olhos fixos na tormenta*, tentando penetrar na escuridão, até o fim, *morreria de pé*“.). confundem-se intimamente com a evocação ansiosa do destino póstumo do filósofo (“Z só é alcançada uma vez, por homem, em cada geração“. Nunca alcançaria R.”): “mas, afinal, quantos homens em um bilhão, perguntou — se, alcançam Z? Certamente o capitão dos soldados desesperados pode se perguntar isso, e responder, sem trair o batalhão atrás de si: ‘Um, talvez’. *Um em cada geração*. Deveria ser culpado então, se não era ele esse um, uma vez que trabalhara honestamente e dera o melhor de si, até que nada mais lhe restara para dar? E quanto duraria sua *fama*? É permissível, mesmo a um herói à beira da morte, pensar, antes de morrer, que os homens falarão dele dali por diante. Sua fama duraria dois mil anos talvez (...) Então, quem poderia culpar o capitão desse batalhão desesperado — que, afinal subira

suficientemente alto para ver o passar dos anos e o findar das estrelas — se, antes da morte, enrijecesse suficientemente os membros para não mais poder movimentá-los e erguesse com alguma solenidade os dedos entorpecidos até a frente, *endireitasse* os ombros, para que, quando o esquadrão de salvamento chegasse, o achasse morto em seu posto, *bela figura de soldado*. O Sr. Ramsay *endireitou* os ombros e parou, muito *correto*, perto do vaso. Quem o culparia se, detendo-se assim de pé por um instante, se preocupasse com a *fama*, com esquadrões de salvamento, com as pirâmides que seus *discípulos agradecidos* ergueriam sobre seus ossos? Por fim quem culparia o capitão da esquadra condenada se ...” (pp. 39-40, grifos meus).

A técnica da fusão-sucessiva, cara a Virgínia Woolf, realiza aqui maravilhas. Sendo a aventura guerreira e a celebridade que a consagra, uma metáfora da aventura intelectual e do capital simbólico de celebridade que ela persegue, a *illusio lúdica* permite reproduzir num grau mais elevado de desrealização, logo com um menor custo, a *illusio* da existência comum, com seus embates vitais e seus investimentos apaixonados — tudo aquilo que agita as discussões do Senhor Ramsay e de seus discípulos. Ela autoriza o trabalho de desinvestimento parcial e controlado que é necessário para assumir e superar a desilusão (“Era compreensão o que ele queria; que, antes de tudo, lhe convencessem de sua genialidade”... — p.41), sempre resguardando a *illusio* fundamental, o investimento no jogo em si, a convicção de que o jogo merece ser jogado apesar de tudo, até o fim, e segundo as regras (já que, apesar de tudo, mesmo o último dos não graduados pode “morrer de pé”). Esse investimento visceral cuja expressão é essencialmente *postural* realiza-se nas posturas, posições ou gestos corporais, que são todos orientados no sentido do reto, da retidão, da ereção do corpo ou de seus substitutos simbólicos: a pirâmide de pedra, a estátua.

A *illusio* que é constitutiva da masculinidade está no fundamento de todas as formas da *libido dominandi*, isto é, de todas as formas específicas de *illusio* que se engendram nos diferentes campos. Esta *illusio* originária é o que faz com que os homens (por oposição às mulheres) sejam socialmente instituídos de modo a se deixar levar, como as crianças, por todos os jogos que lhes são socialmente atribuídos e cuja forma por excelência é a guerra. Ao se deixar surpreender num devaneio que trai a vaidade pueril de seus investimentos mais profundos, o Senhor Ramsay desvela bruscamente que os jogos aos quais ele se entrega, como os outros homens, são jogos de criança os quais não se percebe em sua verdade porque, precisamente, o conluio coletivo confere-lhes a necessidade e a realidade das evidências compartilhadas. Pelo fato de que, dentre os jogos constitutivos da existência social, os que se considera sérios são reservados aos homens — enquanto que as mulheres são votadas às crianças e à infantilidade⁴³ — esquece-se que o homem é também uma criança que brinca de homem. A alienação genérica está no princípio do privilégio específico. É porque ele é treinado para reconhecer os jogos e os embates sociais onde se dá a dominação

que o homem tem deles o monopólio. É porque ele é designado desde muito cedo — notadamente pelos ritos de instituição — como dominante, e dotado, por isso mesmo, da *libido dominandi*, que ele tem o privilégio (o qual funciona como uma lâmina de dois gumes) de se entregar aos jogos que visam à dominação, e que esses jogos lhe são, de fato, reservados.

A lucidez dos excluídos

As mulheres têm o privilégio (negativo) de não serem enganadas nos jogos nos quais se disputam os privilégios, e deles não se ocuparem, pelo menos diretamente, na primeira pessoa. Elas podem até mesmo perceber-lhes a vaidade e, enquanto aí não estiverem neles engajadas por procuração, considerar com uma indulgência divertida os esforços desesperados do “homem-criança” para se fazer passar por homem, e o desespero em que seus fracassos o lançam. Elas podem tomar, a respeito dos jogos mais sérios, o ponto de vista distante do espectador que da terra firme observa a tempestade — o que pode lhes valer serem vistas como frívolas e incapazes de se interessar pelas coisas sérias, tais como a política. Mas sendo essa distância um efeito da dominação, elas são mais freqüentemente condenadas a participar *por procuração*, por uma solidariedade afetiva para com o jogador, que não implica uma verdadeira participação intelectual e afetiva no jogo e que as faz freqüentemente torcedoras incondicionais, mas mal informadas, da realidade do jogo e dos embates⁴⁴.

Assim a Senhora Ramsay compreende imediatamente a embaraçosa situação na qual se meteu seu marido ao representar em voz alta o ataque da brigada da cavalaria ligeira. Ela receia o sofrimento que pode lhe causar o ridículo de ser assim surpreendido, mas também, e sobretudo, receia o sofrimento que está na origem de sua estranha conduta e do qual ela compreende de imediato a verdadeira razão. E todo o seu comportamento revelará isso quando — ferido e desse modo reduzido à sua verdade de criança grande — o pai severo, que acabava de se render ao seu gosto (compensatório) de “desiludir seu filho e de ridicularizar sua mulher”, virá pedir-lhe sua compaixão (p.42) para com um sofrimento nascido da *illusio* e da desilusão: “Ela acariciou a cabeça de James; transferiu para ele o que sentia pelo marido”(p.35, versão brasileira). Por uma dessas condensações que a lógica da prática autoriza, a Senhora Ramsay identifica, num gesto de proteção afetuosa ao qual todo seu ser social a destina e a prepara⁴⁵, o pequeno homem que acaba de descobrir a insuportável negatividade do real, e o homem feito que aceita revelar-lhe toda a verdade da perturbação mental aparentemente desmesurada na qual seu “desastre” o lançou (p.42, de franc.)⁴⁶. Mesmo tendo o cuidado de dissimular sua clarividência, sem dúvida para proteger a dignidade de seu marido, a Senhora Ramsay sabe perfeitamente que o veredito enunciado sem piedade emana de um ser digno de comiseração

que, ele também vítima de vereditos inexoráveis do real, tem necessidade de piedade⁴⁷. Mas talvez ela sucumba, assim, a uma última estratégia, a do homem infeliz que, bancando a criança, está certo de que despertará as inclinações à compaixão maternal que são estatutariamente atribuídas às mulheres.

Seria necessário citar aqui o extraordinário diálogo de palavras encobertas no qual a Senhora Ramsay poupa continuamente seu marido, primeiro aceitando o jogo aparente de uma briga de casal, em vez de explorar como argumento, por exemplo, a desproporção entre a fúria do Senhor Ramsay e sua causa declarada. Cada uma das frases, na aparência anódinas, dos dois locutores, envolve fatores muito mais amplos, mais fundamentais, e cada um dos dois adversários-parceiros sabe disso, em virtude do conhecimento íntimo e quase perfeito de seu interlocutor o que, às custas de um mínimo de cumplicidade na má fé, permite estabelecer com ele, a propósito de *nada*, conflitos últimos sobre *tudo*. Esta lógica do tudo e nada deixa aos interlocutores a liberdade de escolher, a cada momento, a incompreensão mais total, que reduz o discurso adversário ao absurdo, remetendo-o a seu objeto aparente (aqui, o tempo que fará amanhã), ou a compreensão, ela também total, que é a condição tácita da disputa através de subentendidos e também da reconciliação.

“Não havia a menor possibilidade de ir ao Farol amanhã, irrompeu o Sr. Ramsay irascivelmente. Como podia sabê-lo? , perguntou ela. Frequentemente o tempo mudava. O extraordinário irracionalismo de sua observação, a ilogicidade da mente feminina o enraiveciam. Ele cavalgara através do vale da morte, fora arrasado e destruído; e agora ela queria fugir à realidade dos fatos, e fazia seus filhos esperarem por algo absolutamente fora de propósito. Na verdade, mentia. Bateu o pé no degrau de pedra e gritou: Dane-se! Mas que dissera ela? Simplesmente que talvez o dia ficasse bonito no dia seguinte. E talvez ficasse mesmo. Não com o barômetro caindo e o vento soprando do oeste.” (p.36 grifos meus).

De onde tira a Senhora Ramsay sua extraordinária perspicácia, aquela que, por exemplo, quando ela ouve uma dessas discussões entre homens sobre assuntos tão futilmente sérios como as raízes cúbicas ou quadradas, Voltaire e Madame de Staël, o caráter de Napoleão ou o sistema francês de propriedade rural, lhe permite “levantar o véu de cada um desses seres” (p.106)? Do fato de que, alheia aos jogos masculinos e à exaltação obsessiva do eu e das pulsões sociais que eles impõem, ela vê muito naturalmente que as tomadas de posição aparentemente mais puras e mais apaixonadas a favor ou contra Walter Scott não têm frequentemente por princípio senão o desejo de “pôr-se à frente” (mais uma vez um destes movimentos fundamentais do corpo, próximo do “fazer frente” dos cabilas), à moda de Tansley, outra encarnação do egoísmo masculino:

“...e seria sempre assim, até que conseguisse o cargo de professor ou se casasse. Então já não precisaria dizer: ‘Eu, eu, eu’. Pois a isso sereduzia toda sua crítica ao pobre Sir Walter; ou seria Jane Austen? ‘Eu, eu, eu’. Pensava nele mesmo e na impressão que causava, segundo ela deduzia pelo tom de sua voz, sua ênfase e inquietação. Ter êxito lhe faria bem” (p.106).

E, aliás, Virginia Woolf exprime bem a formidável alienação que está implicada nesta dominação: “Se você tiver sucesso em sua profissão, as palavras ‘Por Deus e pelo Império’ estarão provavelmente gravadas como um endereço na coleira de um cão. E se as palavras têm um sentido, como elas o deveriam, você terá que aceitar este sentido e fazer tudo o que está em seu poder para o impor”⁴⁸. Ela vê a armadilha que constituem os jogos regrados nos quais se engendra a *illusio* masculina, que impõe aos homens fazer o que eles têm de fazer, ser o que eles têm que ser. E ela liga, inclusive explicitamente, a *segregação das mulheres* e as “linhas de demarcação místicas” que são responsáveis por ela, a esses ritos de instituição dos quais as mulheres estão logicamente excluídas, já que eles têm por função excluí-las:

“Inevitavelmente nós consideraremos a sociedade como um lugar de conspiração que devora o irmão que muitas dentre nós têm razões para respeitar na vida privada, e que impõe em seu lugar um macho monstruoso, com voz tonitruante, com punhos cerrados, que, de um modo pueril, inscreve no solo sinais com giz, essas linhas de demarcação místicas entre as quais são fixados, rígidos, separados, artificiais, os seres humanos. Esses lugares onde, ornado de ouro e de púrpura, decorado com plumas como um selvagem, ele persegue seus ritos místicos e usufrui dos prazeres suspeitos do poder e da dominação, enquanto que nós, ‘suas’ mulheres, nós somos encerradas em casa, sem que nos seja permitido participar de nenhuma das numerosas sociedades de que é composta sua sociedade”⁴⁹.

Na verdade, as mulheres raramente são o bastante livres de toda dependência — senão em relação aos jogos sociais, ao menos em relação aos homens que os jogam — para estender o desencantamento a essa espécie de comiserção um pouco condescendente para com a *illusio* masculina. Toda sua educação prepara-as, ao contrário, para entrar no jogo *por procuração*, isto é, numa posição ao mesmo tempo exterior e subordinada, e para conceder à *inquietação* masculina, como a Senhora Ramsay, uma espécie de atenção enternecida e de compreensão confiante, geradoras *também* de um profundo sentimento de segurança. Excluídas dos jogos do poder, elas são preparadas para deles participar por intermédio dos homens que neles estão envolvidos, quer se trate de seu marido ou, como a Senhora Ramsay, de seu filho⁵⁰.

O princípio dessas disposições afetivas reside no estatuto que é dado à mulher na divisão do trabalho de dominação, e que Kant descreve numa linguagem falsamente comprobatória, na verdade a linguagem de uma moral teórica dis-

farçada em ciência dos costumes:

“As mulheres não podem defender pessoalmente seus direitos e seus assuntos civis, assim como não lhes cabe fazer a guerra; elas só podem fazê-lo por intermédio de um representante; e essa irresponsabilidade legal do ponto de vista dos negócios públicos só as tornamais poderosas na economia doméstica: aí, com efeito, vale o direito do mais fraco, que o sexo masculino, por sua natureza, sente-se chamado a proteger e a defender”⁵¹.

A renúncia e a docilidade, que Kant imputa à natureza feminina, estão inscritas na mais profunda das disposições constitutivas do *habitus*, segunda natureza que nunca apresenta tanto as aparências da natureza e do instinto quanto no caso onde, como aqui, a *libido* socialmente instituída realiza-se numa forma particular de desejo, de *libido* no sentido comum do termo. A socialização diferencial, predispondo os homens a amar os jogos de poder e as mulheres a amar os homens que os jogam, o carisma masculino é, em parte, o charme do poder, a sedução que a posse do poder exerce, por si, sobre corpos cuja própria sexualidade é politicamente socializada⁵². É porque a socialização inscreve disposições políticas sob forma de disposições corporais que a experiência sexual é, ela própria, orientada politicamente. Não se pode negar que existe uma sedução do poder, ou se se prefere, um desejo ou um amor aos potentes, efeito sincero e ingênuo que o poder exerce quando é apreendido por corpos socialmente preparados para reconhecê-lo, desejá-lo e amá-lo, isto é, como carisma, charme, graça, brilho, ou simplesmente, beleza. Assim, a dominação masculina encontra um de seus melhores apoios no desconhecimento favorecido pela aplicação ao dominante de categorias de pensamento engendradas na própria relação de dominação (grande/pequeno, forte/fraco, etc.) e que engendra essa forma limite do *amor fati* que é o amor ao dominante e à sua dominação, *libido dominantis* que implica na renúncia a exercer na primeira pessoa a *libido dominantis*.

Kant tem razão, ao dizer, na seqüência do texto supracitado, que “renunciar por si mesmo à sua capacidade, apesar da degradação que isso pode comportar, oferece no entanto bem grandes vantagens em si”: o dominante sempre vê muito bem os interesses dos dominados — o que não implica que toda enunciação desses interesses seja desacreditada ou rejeitada por isso. De fato como não cessa de sugerir-lo Virginia Woolf, ao se estar excluído da participação nos jogos de poder, privilégio e armadilha, ganha-se a tranquilidade que dá a indiferença em relação ao jogo e a segurança propiciada pela delegação para com aqueles que dele participam: segurança, aliás, bem ilusória, e sempre ameaçada de dar lugar ao mais terrível sofrimento moral, já que não se ignora nunca completamente a fraqueza real da grande figura protetora e que, como o espectador fascinado com um exercício perigoso, estamos afetivamente implicados na ação, através de uma pessoa querida, sem ter realmente controle dessa ação. A imagem masculina participa sempre da figura paternal, cujos vereditos peremptórios se, por

um lado, eles podem matar, têm por outro um imenso poder de dar segurança⁵³. A Senhora Ramsay sabe por demais o quanto assegura a delegação ao Pai providencial e o quanto custa matar a figura paternal notadamente pela perturbação que ela experimenta quando descobre a perturbação de seu marido (p. 49, ed. franc.), para encorajar o assassinato do profeta veraz: ela quer proteger seu filho da violência do veredito paternal, mas sem arruinar a imagem do pai onisciente.

É principalmente por intermédio daquele que detém o monopólio da violência simbólica legítima (e não somente da potência sexual) no interior da unidade social elementar que se exerce a ação psicossomática que conduz à somatização do político. Como lembra *A metamorfose* de Kafka, os propósitos paternos têm um efeito mágico de constituição, de nomeação criadora, porque eles falam diretamente ao corpo, que, como lembrava Freud, toma ao pé da letra as metáforas (“tu não és senão um pequeno verme”). E se a distribuição diferencial da libido social que eles operam parece tão impressionantemente ajustada aos lugares que serão atribuídos a uns e a outros (segundo o sexo, mas também segundo a ordem de nascimento e muitas outras variáveis) nos diferentes jogos sociais, isso acontece, sem dúvida, em grande parte pelo fato de que, mesmo quando eles parecem não obedecer senão ao arbitrário do bel prazer, os vereditos paternos emanam de um personagem que, tendo sido moldado pelas e para as censuras da necessidade do mundo, tem o princípio de realidade como princípio de prazer.

A mulher objeto

O *habitus* masculino não se constrói e não se realiza senão em relação com o espaço reservado onde se jogam, *entre homens*, os jogos sérios da competição, quer se trate dos jogos da honra, cujo limite é a guerra, ou dos jogos que, nas sociedades diferenciadas, oferecem à *libido dominandi*, sob todas as suas formas, econômica, política, religiosa, artística, científica, etc., campos de ação possíveis. Estando excluídas de direito ou de fato desses jogos, as mulheres ficam limitadas ao papel de espectadoras ou, como diz Virginia Woolf, de *espelhos aduladores*, que devolvem ao homem a figura engrandecida de si mesmo à qual ele deve e quer se igualar, e reforçam, assim, seu investimento narcísico numa imagem idealizada de sua identidade⁵⁴. Na medida em que se dirige ou parece se dirigir à pessoa na sua singularidade — e até a suas extravagâncias ou a suas imperfeições — ou mesmo ao corpo (isto é, à natureza, na sua facticidade, que ela arranca da contingência, ao constituí-la como *graça*, carisma, liberdade), a submissão feminina traz uma forma insubstituível de reconhecimento, justificando aquele que faz dela o objeto de existir e de existir como existe. E é provável que o processo de virilização para o qual toda a ordem social conspira, só possa se

realizar totalmente com a cumplicidade das mulheres, isto é, na e pela submissão oblativa, atestada pela oferenda do corpo (dizemos “se dar”) que constitui, sem dúvida, a forma suprema do reconhecimento dado à dominação masculina no que ela tem de mais específico.

Permanece o fato de que a lei fundamental de todos os jogos sérios, notadamente de todas as trocas de honra, é o princípio de isotimia (*isotimia*), de igualdade na honra: o desafio, uma vez que confere honra, só vale se se dirige a um homem de honra, capaz de contrapor uma réplica, a qual, na medida em que também encerra uma forma de reconhecimento, confere honra. Dito de outro modo, só pode realmente conferir honra, aquele reconhecimento concedido por um homem (por oposição a uma mulher) e por um homem de honra, isto é, por alguém que pode ser aceito como um rival na luta pela honra. O reconhecimento que os homens perseguem nos jogos onde se adquire e se investe o capital simbólico, tem tanto mais valor simbólico quanto aquele que o concede for, ele mesmo, mais rico em capital simbólico.

Assim, as mulheres são literalmente postas fora do jogo⁵⁵. A fronteira mágica que as separa dos homens coincide com “a linha de demarcação mística” de que fala Virginia Woolf, e que distingue a cultura da natureza, o público do privado, conferindo aos homens o monopólio da cultura, isto é, da humanidade e do universal. Estando colocadas no lado do privado, portanto excluídas de tudo o que é da ordem do público, do oficial, elas não podem intervir enquanto sujeitos, na primeira pessoa, nos jogos onde a masculinidade se afirma e se realiza, através dos atos de reconhecimento mútuo implicados em todas as trocas isotímicas, trocas de desafios e de réplicas, de dons e de contra-dons, entre as quais, em primeiro lugar, as trocas de mulheres.

O fundamento dessa exclusão original que o sistema mítico-ritual ratifica e amplia, a ponto de fazer dela o princípio da divisão de todo o universo, não é outra coisa, como se vê, senão a dissimetria fundamental que se instaura entre o homem e a mulher no terreno das trocas simbólicas, a do sujeito e do objeto, do agente e do instrumento. O campo das relações de produção e de reprodução do capital simbólico, do qual o mercado matrimonial é uma realização paradigmática, repousa sobre uma espécie de golpe de força originário que faz com que as mulheres só possam aí aparecer enquanto objetos ou, melhor, enquanto símbolos, cujo sentido é constituído fora delas e cuja função é contribuir para a perpetuação ou para o aumento do capital simbólico detido pelos homens.

A questão dos fundamentos da divisão entre os sexos e da dominação masculina encontra assim sua solução: é na lógica da economia das trocas simbólicas, e mais precisamente, na construção social das relações de parentesco e do casamento que atribui às mulheres, *universalmente*, seu estatuto social de objetos de troca definidos conforme os interesses masculinos (isto é, primordialmente como filhas ou irmãs) e destinadas a contribuir assim para a reprodução do capital simbólico dos homens, que reside a explicação do primado universalmente

atribuídos à masculinidade nas taxonomias culturais. O tabu do incesto, no qual Lévi-Strauss vê o ato fundador da sociedade, enquanto imperativo da troca pensada na lógica da comunicação igual entre os homens — o que ele também é — é de fato o inverso do ato inaugural de violência simbólica, pelo qual as mulheres são negadas enquanto sujeitos da troca e da aliança que se instauram através delas, mas reduzindo-as ao estado de objeto. As mulheres são tratadas como *instrumentos simbólicos* que — circulando e fazendo circular sinais fiduciários de importância social — produzem ou reproduzem capital simbólico, e que — unindo e instituindo relações, produzem ou reproduzem capital social. Se elas estão excluídas da política, relegadas ao mundo privado, é porque assim deve ser para que elas possam ser instrumentos de política, meios de assegurar a reprodução do capital social e do capital simbólico.

É notável que os grandes ritos de instituição pelos quais os grupos atribuem uma *identidade distintiva* frequentemente contida num *nome*, quer se trate das grandes cerimônias coletivas e públicas visando atribuir um nome próprio (como o batismo), isto é, um título dando direito de participação no capital simbólico de um grupo e impondo o respeito ao conjunto dos deveres ditados pela vontade de aumentá-lo ou de conservá-lo, ou quer se trate, mais amplamente, de todos os atos oficiais de *nominação* que realizam os detentores legítimos de uma autoridade burocrática, implicam quase sempre uma afirmação da ruptura mágica entre os sexos (e seria necessário compreender na mesma lógica a troca de nome que é quase sempre imposta à mulher por ocasião do casamento).

Compreende-se assim que a exclusão imposta às mulheres seja tão brutal e tão rigorosa quando a aquisição do capital simbólico constitui a única forma de acumulação verdadeira — como é o caso em Cabília, onde a perpetuação da honra social, isto é, do valor socialmente reconhecido a um grupo por um julgamento coletivo construído segundo as categorias fundamentais da visão de mundo comum, depende de sua capacidade de concretizar alianças aptas a assegurar capital social e capital simbólico. Nesta perspectiva, as mulheres não são somente signo; elas são também valores que é necessário conservar a salvo da ofensa ou da suspeita e que, em se investindo nas trocas, podem produzir alianças, isto é, capital social, e aliados prestigiosos, isto é, capital simbólico. Na medida em que o valor dessas alianças, portanto o lucro simbólico que elas podem trazer, depende em grande parte do valor simbólico das mulheres disponíveis para a troca e prehen de lucros simbólicos potenciais, o ponto de honra dos irmãos ou dos pais, que leva a uma vigilância tão *ciumenta*, até mesmo paranóica, como a dos esposos, é uma forma de juro bem conhecida.

É sem dúvida porque encontra seu princípio e as condições sociais de sua reprodução na lógica relativamente autônoma das trocas, através das quais é assegurada a reprodução do capital simbólico, que a dominação masculina pode se perpetuar para além das transformações dos modos econômicos de produção — a revolução industrial tendo relativamente pouco afetado a estrutura tradicional

da divisão do trabalho entre os sexos⁵⁶: o fato de que as grandes famílias burguesas dependem muito, ainda hoje, de seu capital simbólico e de seu capital social para a manutenção de sua posição no espaço social, explica que elas perpetuem, mais do que se poderia esperar, os princípios fundamentais da visão masculina de mundo⁵⁷.

O peso determinante da *economia dos bens simbólicos* que, através do princípio de di-visão fundamental, organiza toda a percepção do mundo social, impõe-se a todo o universo social, isto é, não somente à economia da produção material, mas também à economia da *reprodução biológica*. É assim que se pode explicar que, no caso de cabília e também em muitas outras tradições, a obra propriamente feminina de gestação e de procriação encontra-se como que anulada, em proveito do trabalho propriamente masculino de fecundação. No ciclo da procriação, assim como no ciclo agrário, a lógica mítico-ritual privilegia a intervenção masculina, sempre marcada, por ocasião do casamento ou do início das lavouras, por ritos públicos, oficiais, coletivos, em detrimento dos períodos de gestação, tanto o da terra, durante o inverno, quanto o da mulher, que não dão lugar senão a manifestações facultativas e quase furtivas. De um lado, uma intervenção descontínua e extra-ordinária no curso da vida, ação arriscada e perigosa de abertura que é realizada solenemente — por vezes, como no caso da primeira lavoura, publicamente, diante do grupo. De outro lado, uma espécie de processo natural e passivo de inchação, do qual a mulher ou a terra são o lugar, a ocasião, o suporte, o receptáculo (com, por exemplo, a metáfora do forno ou da panela), e que não exige senão práticas técnicas ou rituais de acompanhamento logicamente atribuídos às mulheres e atos “humildes e fáceis” destinados a auxiliar a natureza, como a coleta de ervas para a alimentação dos animais ou a limpeza das ervas daninhas e, por isso, duplamente condenados a ficar ignorados (sobretudo, pelos homens); familiares, contínuos, comuns, repetitivos e monótonos, são na maior parte realizados longe da vista, na obscuridade da casa, ou nos tempos mortos do ano agrário⁵⁸.

E como não ver que, mesmo se elas são aparentemente reconhecidas e por vezes mesmo ritualmente celebradas, as atividades associadas à reprodução biológica e social da linhagem são ainda muito fortemente depreciadas em nossas sociedades? Se elas podem ser atribuídas exclusivamente às mulheres, é porque elas são negadas enquanto tais e porque elas permanecem subordinadas às atividades de produção, únicas a receber uma sanção econômica e um reconhecimento social verdadeiros. Sabe-se com efeito que a entrada das mulheres na vida profissional forneceu uma prova manifesta de que a atividade doméstica não é socialmente reconhecida como um verdadeiro trabalho: na verdade, negada ou denegada por sua própria evidência, a atividade doméstica continuou a se impor às mulheres por acréscimo. E Joan Scott analisa magnificamente o trabalho de transformação simbólica que os “ideólogos”, mesmo os mais favoráveis à causa das mulheres, como Jules Simon, tiveram de realizar, ao longo do século

XIX, para integrar num sistema de representações renovado esta realidade impensável que é “a operária”, e sobretudo para recusar a essa *mulher pública* o valor social que deveria lhe assegurar sua atividade no mundo econômico. Transferindo, por um estranho *deslocamento*, seu valor e seus valores para o terreno da espiritualidade, da moral e do sentimento, isto é, para fora da esfera da economia e do poder, podia-se recusar tanto ao seu trabalho público quanto ao seu invisível trabalho doméstico, desrealizado pela exaltação, o único reconhecimento verdadeiro que doravante a sanção econômica constitui⁵⁹. Mas não é necessário ir tão longe no tempo e no espaço social para encontrar os efeitos dessa negação da existência social: assim, como a ambição profissional fosse tacitamente recusada às mulheres, basta que ela seja portada por uma mulher para que as reivindicações mais naturalmente atribuídas aos homens, sobretudo nesses tempo sem que se exalta os valores viris de afirmação de si, sejam imediatamente desrealizadas pela ironia ou pela gentileza condescendente. E não é raro que, mesmo nas regiões do espaço social menos dominadas pelos valores masculinos, as mulheres que ocupam posições de poder sejam secretamente suspeitas de dever à intriga ou à complacência sexual (geradora de proteções masculinas), as vantagens tão evidentemente indevidas que parecem inevitavelmente mal adquiridas.

A negação ou a denegação da contribuição que as mulheres trazem não apenas à produção, mas também à reprodução biológica, anda junto com a exaltação das funções que lhes são atribuídas, enquanto objetos mais do que enquanto sujeitos, na produção e na reprodução do capital simbólico. Do mesmo modo que, nas sociedades menos diferenciadas, elas eram tratadas como meios de troca, permitindo aos homens acumular capital social e capital simbólico através dos casamentos, verdadeiros investimentos, mais ou menos arriscados e produtivos, permitindo instaurar alianças mais ou menos extensas e prestigiosas, assim também, ainda hoje, elas intervêm na economia dos bens simbólicos, antes de tudo enquanto objetos simbólicos predispostos e encarregados da circulação simbólica. Símbolos nos quais se afirma e se exhibe o capital simbólico de um grupo doméstico (casal, prole, etc.), elas devem manifestar o capital simbólico do grupo em tudo o que concorre para sua aparência, cosmética, vestimenta, porte, etc. Por isso, e sem dúvida ainda mais do que nas sociedades arcaicas, elas se alinham do lado da aparência, do ser-percebido, do agradar, e cabe a elas tornarem-se sedutoras através de um trabalho cosmético que, em certos casos, e notadamente na pequena burguesia de representação, constitui uma parte muito importante de seu sobre-trabalho doméstico.

Estando assim socialmente inclinadas a tratar a si mesmas como objetos estéticos, destinados a suscitar a admiração tanto quanto o desejo, e, em conseqüência, a prestar uma atenção constante a tudo o que se refere à beleza, à elegância, à estética do corpo, da vestimenta, do porte, elas naturalmente tomam a seu encargo, na divisão do trabalho doméstico, tudo o que compete à estética

e, mais amplamente, à gestão da imagem pública e das aparências sociais dos membros da unidade doméstica, das crianças, evidentemente, mas também do esposo, que lhes delega muito freqüentemente suas escolhas de vestimenta. São elas também que assumem o cuidado e a preocupação com o ambiente da vida cotidiana, com a casa e sua decoração interior, com a parte de gratuidade e de finalidade sem fim que aí encontra sempre seu lugar, mesmo entre os mais desfavorecidos, (assim como as hortas camponesas de antigamente tinham um canto reservado às flores de ornamento, mesmo os apartamentos mais desprovidos das cidades operárias têm seus potes de flor, seus bibelôs e suas gravuras). São elas enfim que asseguram a gestão da vida ritual e cerimonial da família, organizando as recepções, as festas, as cerimônias (da primeira comunhão ao casamento, passando pelos aniversários e convites aos amigos), destinadas a assegurar a manutenção das relações sociais e da influência da família.

Encarregadas da gestão do capital simbólico das famílias, elas são muito logicamente chamadas a transportar este papel para o interior da empresa, que lhes confia quase sempre as atividades de apresentação e de representação, de recepção e de acolhida, e também a gestão dos grandes rituais burocráticos que, como os rituais domésticos, contribuem para a manutenção e para o aumento do capital social de relações e do capital simbólico. É evidente que estas atividades de exibição simbólica, que são para as empresas o que as estratégias de apresentação de si mesmo são para os indivíduos, exigem, para serem realizadas convenientemente, uma atenção extrema para com a aparência física, e disposições à sedução, que estão de acordo com o papel mais tradicionalmente atribuído à mulher. E é também por uma simples extensão de seu papel tradicional, que se pode confiar às mulheres, mais amplamente, funções (na maior parte das vezes subordinadas, ainda que o setor da cultura seja um dos únicos onde elas podem ocupar posições dirigentes) na produção ou no consumo de bens e de serviços simbólicos, ou mais precisamente, de *signos de distinção*, desde os produtos ou os serviços cosméticos (cabeleireiras, esteticistas, manicures, etc.) até os bens culturais propriamente ditos.

Agentes privilegiadas, pelo menos no interior da unidade doméstica, da conversão do capital econômico em capital simbólico, com atividades como a decoração da moradia, a compra de bens culturais (móveis, quadros, etc.), a gestão dos ritos e das cerimônias destinados a manifestar a posição social da unidade doméstica, cuja forma mais típica é sem dúvida o *salão literário*⁶⁰, elas exercem um papel determinante na dialética da pretensão e da distinção que é o motor de toda a vida cultural. Não é por acaso que é através das mulheres — ou melhor, através do sentido da distinção que leva umas a se afastarem dos bens culturais desvalorizados pela divulgação, ou através da pretensão que leva outras a se apropriarem a cada momento dos signos de distinção mais visíveis do momento — que se põe em marcha, continuamente, esta espécie de máquina infernal, na qual não há ação que não seja uma reação a uma outra ação, nem

agente que seja verdadeiramente o sujeito da ação mais diretamente orientada em direção à afirmação de sua singularidade. As mulheres da pequena burguesia, das quais se sabe que põem extrema atenção nos cuidados do corpo ou na cosmética⁶¹ e, mais amplamente, no cuidado da respeitabilidade ética e estética, são as vítimas preferidas da dominação simbólica, mas também as agentes escolhidas para transmitir seus efeitos às classe dominadas. Sendo como que devoradas pela aspiração em se identificar com os modelos dominantes (são elas, como se sabe, as mais expostas à hipercorreção lingüística), elas são particularmente inclinadas a se apropriar a todo custo, isto é, mais freqüentemente a crédito, das propriedades distintas, já que distintivas, dos dominantes e a impô-las, com um proselitismo de novo convertido, em favor notadamente do poder simbólico circunstancial que sua posição no aparelho de produção ou de circulação de bens culturais pode lhes assegurar⁶². Seria preciso retomar aqui, em todo o seu detalhe, a análise dos efeitos de dominação simbólica que se exercem através dos mecanismos impiedosos da economia dos bens culturais, para fazer ver que as mulheres que, mais freqüentemente, não podem esperar sua emancipação (mais ou menos aparente) senão de uma participação, mais ou menos ativa, na eficácia desses mecanismos, estão condenadas a descobrir que elas só podem esperar sua libertação real de uma subversão das estruturas fundamentais do campo de produção e de circulação de bens simbólicos: como se esse último só lhes outorgasse as aparências da liberdade para melhor obter delas sua submissão solícita e sua participação ativa num sistema de exploração e de dominação do qual elas são as primeiras vítimas⁶³.

Uma libido de instituição

A preocupação com a verdade, sobretudo em questões que, como as relações entre os sexos, estão particularmente destinadas à transfiguração mistificadora, obriga a dizer coisas que são freqüentemente caladas e que têm todas as chances de serem mal entendidas, notadamente quando elas parecem confirmar ou vir ao encontro do discurso dominante. E o *desvelamento*, se ele está condenado a parecer aos que têm ligação com os interesses dominantes como *denúncia* parcial e interessada, tem tanto mais chances de ser recusado pelos outros, que se pretendem críticos, como *ratificação* da ordem estabelecida, quanto mais a maneira mais comum de descrever ou de *registrar* inspira-se freqüentemente na intenção (subjéctiva ou objectiva) de justificar e quanto mais o discurso conservador afirma freqüentemente suas injunções normativas sob as aparências da constatação⁶⁴. O conhecimento científico de uma realidade política tem, necessariamente, efeitos políticos, mas que podem ter sentidos opostos. A ciência de uma forma de dominação — nesse caso a dominação masculina — pode ter por efeito reforçar a dominação principalmente na medida em que os dominantes

podem utilizá-la para “racionalizar” de algum modo os mecanismos aptos a perpetuar a dominação. Ela pode também ter por resultado impedi-la, um pouco à maneira da divulgação de um segredo de Estado, ao favorecer a tomada de consciência e a mobilização das vítimas. Do mesmo modo que para se dar à escola uma possibilidade real de ser uma “escola libertadora”, como se dizia então, e não de conservar o *status quo*, era necessário, noutros tempos, revelar que a escola é conservadora, do mesmo modo é necessário assumir hoje o risco de parecer justificar o estado presente da condição feminina mostrando em que e como as mulheres tais como são, isto é, tais como o mundo social as fez, podem contribuir para a sua própria dominação.

Conhecemos os perigos aos quais está infalivelmente exposto todo projeto científico que se define em referência a um objeto pré-construído, muito especialmente quando se trata de um grupo dominado, isto é, de uma “causa” que, enquanto tal, parece servir de justificação epistemológica, e dispensar o trabalho propriamente científico de construção do objeto. Os *women’s studies*, *black studies*, *gay studies*, que vêm atualmente substituir nossos estudos populistas das “classes populares”, estão sem dúvida tanto menos protegidos contra a ingenuidade dos “bons sentimentos”, (o que não exclui necessariamente o interesse bem concebido pelos ganhos associados às “boas causas”), quanto menos eles têm que justificar sua existência e quanto mais conferem àqueles ou àquelas que deles se apossam um monopólio de fato (frequentemente reivindicado como de direito), mas que os leva a se encerrar numa espécie de gueto científico. Transformar, como num processo sumário, em problema sociológico, o problema social colocado por um grupo dominado é se condenar a deixar escapar, de saída, aquilo que faz a realidade mesma do objeto, ao colocar no lugar de uma relação social de dominação, uma entidade substancial, uma essência, pensada em si mesma e por si mesma, tal como pode sê-lo (o que já se fez, com os *men’s studies*) a entidade complementar. É também, mais simplesmente, condenar-se a um isolacionismo que só pode ter efeitos inteiramente funestos, quando leva, por exemplo, certas produções “militantes” a creditar às fundadoras do movimento feminista “descobertas” que fazem parte das aquisições mais antigas e mais antigamente admitidas das ciências sociais, tal como o fato de que as diferenças sexuais são diferenças sociais naturalizadas. Se não é o caso de excluir da ciência, em nome de uma não sei qual *Wertfreiheit* utópica, a motivação individual ou coletiva que a existência de uma mobilização política e intelectual suscita (e cuja ausência é suficiente para explicar a pobreza relativa dos *men’s studies*), permanece o fato de que o melhor dos movimentos políticos está condenado a fazer uma má ciência e, ao fim, uma má política, se não conseguir converter suas pulsões subversivas em inspiração crítica — e começando por si mesmo.

Essa ação de desvelamento tem tanto mais chances de ser eficaz, simbólica e praticamente, quanto mais ela se exerce a propósito de uma forma de dominação que repousa quase que exclusivamente sobre a violência simbólica, isto é, sobre

o desconhecimento, e que, enquanto tal, pode ser mais vulnerável que outras aos efeitos da desbanalização operada por uma sócio-análise libertadora. Isto todavia dentro de certos limites, já que essas coisas são questões não de consciência mas de corpo, e já que os corpos nem sempre compreendem a linguagem da consciência ou, pelo menos, nunca de modo muito rápido; e também já que não é fácil romper a cadeia contínua das aprendizagens inconscientes que se realizam corpo a corpo, e com palavras encobertas, na relação frequentemente obscura para si mesma entre as gerações sucessivas.

Só uma ação coletiva visando organizar uma *luta simbólica* capaz de pôr em questão praticamente todos os pressupostos tácitos da visão falonarcísica de mundo pode determinar a ruptura do acordo quase imediato entre as estruturas incorporadas e as estruturas objetivadas, que é a condição de uma verdadeira conversão coletiva das estruturas mentais, não somente entre os membros do sexo dominado, mas também entre os membros do sexo dominante, que só podem contribuir para a libertação ao se libertarem do ardiloso privilégio.

Constitui a grandeza e a miséria do homem, no sentido de *vir*, que sua *libido* seja socialmente constituída como *libido dominandi*, desejo de dominar os outros homens e, secundariamente, a título de instrumento de luta simbólica, as mulheres. Se a violência simbólica conduz o mundo, é porque os jogos sociais, (desde as lutas de honra dos camponeses cabilas até as rivalidades científicas, filosóficas e artísticas dos Senhor Ramsay de todos os tempos e de todos os países, passando pelos jogos de guerra, que são o limite exemplar de todos os outros jogos), são de tal maneira feitos que não se (*o homem*) pode entrar neles sem ser tomado por esse desejo de jogar que é também desejo de triunfar ou, no mínimo, de estar à altura da idéia e do ideal de jogador suscitado pelo jogo. Esta *libido* de instituição, que toma também a forma de um superego, pode conduzir tanto (e, freqüentemente, no mesmo movimento) às violências extremas do egoísmo viril quanto aos sacrifícios últimos do devotamento e do desapego: o *pro patria mori* não sendo senão o limite de todos os modos, mais ou menos nobres e reconhecidos, de morrer ou de viver por causas ou fins universalmente reconhecidos como nobres, isto é, universais.

Já vimos que, devido ao fato de serem comumente excluídas dos grandes jogos masculinos e da libido social que aí se engendra, as mulheres são freqüentemente inclinadas a uma visão desses jogos que não se afasta muito do desapego recomendado pela sabedoria. Mas essa visão distante que lhes faz perceber, ao menos fugazmente, o caráter ilusório da *illusio* e de seus embates, não tem muitas possibilidades de se afirmar contra a adesão que é imposta a elas, ao menos em favor da identificação com as causas masculinas. E a guerra contra a guerra que lhes propõe a Lisístrata de Aristófanes, e na qual elas rompem o acordo ordinário entre a *libido dominandi* (ou *dominantis*) e a *libido tout court*, é um programa tão manifestamente utópico que foi destinado a servir de tema de comédia.

Não se deve, entretanto, exagerar a importância de uma revolução simbólica

visando demolir, tanto nas mentes quanto na realidade, os princípios fundamentais da visão masculina de mundo: tanto é verdade que a dominação masculina constitui o paradigma (e frequentemente o modelo e o parâmetro) de toda dominação, a ultramasculinidade andando quase sempre junto com o autoritarismo político, enquanto que o ressentimento social mais evidentemente carregado de violência política nutre-se de fantasmas inseparavelmente sexuais e sociais (como o testemunham por exemplo as conotações sexuais do ódio racista ou a frequência da denúncia da “pornocracia” entre os partidários de revoluções autoritárias). Permanece o fato de que não se pode esperar de uma simples sócio-análise, ainda que coletiva, e de uma tomada de consciência generalizada, uma conversão durável das disposições mentais e uma transformação real das estruturas sociais, na medida em que as mulheres continuem a ocupar, na produção e na reprodução do capital simbólico, a posição diminuída que é o verdadeiro fundamento da inferioridade do status que lhes atribui o sistema simbólico e, através dele, toda a organização social. Tudo leva a pensar, com efeito, que a libertação da mulher tem por condição prévia um verdadeiro controle coletivo dos mecanismos sociais de dominação que impedem de conceber a cultura, isto é, a ascese e a sublimação nas e pelas quais a humanidade se institui, senão como uma relação social de *distinção* afirmada contra uma natureza que não é outra coisa senão o destino naturalizado dos grupos dominados, mulheres, pobres, colonizados, etnias estigmatizadas, etc. É claro, com efeito, que, embora sem estarem todas e sempre completamente identificadas com a natureza “repousoir”* em referência à qual todos os jogos de cultura se organizam, as mulheres entram na dialética da pretensão e da distinção mais como objetos do que como sujeitos.

Notas

1. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 692.
2. A ligação entre o falo e o logus encontra-se na verdade *condensada* (segundo uma lógica que é a do sonho) neste jogo de palavras totalmente típico da lógica do mito erudito. (A descrição célebre da oposição entre o norte e o sul, onde se viu a primeira expressão do determinismo geográfico, pareceu-me como um exemplo paradigmático do mito erudito destinado a produzir este “efeito de ciência” que eu denominei efeito Montesquieu — Cf. Bourdieu, *Le Nord et le Midi: contribution à une analyse de l’effet MONTesquieu*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, 1980, pp.21-25). É também no jogo de palavras, e em particular através dos duplos sentidos carregados de subentendidos que os fantasmas sociais do filósofo encontraram ocasião de se manifestar sem ter de se declarar (cf. P. Bourdieu, *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit, 1988).

* “repousoir”: pessoa ou coisa que, por contraste ou oposição, valoriza uma outra (N. da T.)

3. R. Speziale-Baliacca, *Sulle spalle di Freud, Psicoanalisi e ideologia fallica*, Roma, Astrolabio, 1982, pp.43 sq. (Agradeço a Annina Viacava Migone, leitora perspicaz de uma primeira versão do meu texto, de me ter apresentado a esta obra e de me ter ajudado a estabelecer a relação entre a análise antropológica da gestão social das dimensões masculina e feminina da personalidade e a análise psicanalítica).
4. É notável que o discurso feminista caia muito freqüentemente no essencialismo que ele rejeita exatamente sob o título de “conhecimento masculino” (cf. J. Férat, *Towards a Theory of Displacement, Sub-stance*, 32, 1981, pp.52-64): não se terminaria de enumerar os enunciados, indistintamente *constatifs e performatifs* (*constatifs se diz de uma frase que se limita a descrever o evento, por oposição a performatifs, que é dito de um verbo cuja enunciação constitui simultaneamente a ação que ele expressa, por exemplo, dizer; jurar; prometer*) (da forma: a mulher é plural, indefinida, etc.), que são dominados pela lógica profunda da mitologia da qual tomam o inverso (cf. inter alia: L. Irigaray, *Spéculum, De l'autre femme*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, principalmente p. 284, e *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Ed. de Minuit, 1977; J. Kristeva, *la femme, ce n'est jamais ça*, *Tel Quel*, 59, outono 1974, pp. 19-25).
5. A antropologia comparada, a qual se pode também recorrer (cf. F. Héritier-Augé, *Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes, Cahiers du Grif*, Paris, Editions Tierce, inverno de 1984-85, p. 7-21), corre o risco de perder a lógica do sistema de oposições pertinentes que não se cumpre nem se entrega completamente senão nos limites históricos de uma tradição cultural. Mas ela permite em troca fazer aparecer o arbitrário das oposições homólogas no interior das quais a oposição entre o masculino e o feminino está imersa (e *naturalizada* por efeito da coerência sistêmica): assim, entre os Inuit, a lua é um homem e o sol é sua irmã, propriedades que a tradição mediterrânea atribui à mulher, como o frio, o cru e a natureza estando designados ao homem, enquanto que o calor, o cozido e a cultura são associados à mulher — o que não impede os Inuit de relegar a mulher ao universo doméstico e de minimizar ao extremo seu papel na procriação (cf. Saladin d'Anglure, citado por F. Héritier-Augé, *ibid.*).
6. Sobre o corpo e a prática ritual como *conservatórios* (e não “memória”) através do qual o passado transmite-se e conserva-se, ver P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, principalmente Primeira parte, capítulo 4.
7. Seria completamente inoportuno falar aqui de *ideologia*. Se as práticas rituais e os discursos míticos preenchem incontestavelmente uma função de legitimação, eles não encontram jamais seu princípio, contrariamente às afirmações de certos antropólogos, na intenção de legitimar a ordem social. É notável, por exemplo, que a tradição kabile, embora inteiramente organizada segundo a divisão hierárquica entre os sexos, praticamente não proponha mitos justificadores desta diferença (salvo talvez o mito do nascimento da cevada — cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique, op.cit.*, p. 128 — e o mito visando a racionalizar a posição “normal” do homem e da mulher no ato sexual, que eu relatarei mais adiante). Sabe-se que a concepção que atribui os efeitos de legitimação a ações intencionalmente orientadas para a justificação da ordem estabelecida não vale do mesmo modo para as sociedades diferenciadas, nas quais as ações de legitimação mais eficientes são deixadas para instituições como o sistema escolar e para mecanismos como os que asseguram a transmissão hereditária do capi-

tal cultural. Mas ela (a concepção) não é jamais tão falsa quanto a propósito do universo onde, como em Kabilia, é toda a ordem social que funciona como uma imensa máquina simbólica baseada na dominação masculina.

8. Sobre a estrutura do espaço interior da casa, poder-se-á ver P. Bourdieu, *Le sens pratique op. cit.*, pp. 441-461, sobre a organização da jornada, pp. 415-421, do ano agrário, pp.361-409.
9. Ainda que todas sociedades não tenham sido estudadas e que as que o foram não o foram necessariamente de maneira a esclarecer completamente sobre a natureza das relações entre os sexos, pode-se admitir que, segundo toda probabilidade, a supremacia masculina é universal (cf. F. Hérítier-Augé, *art.cit*).
10. É o que diz a língua quando, por homem ela designa não somente o ser humano macho, mas o ser humano em geral e quando emprega o masculino para falar da humanidade. E a força da evidência dóxica vê-se no fato de que esta monopolização gramatical do universal, atualmente reconhecida, não aparece na sua verdade senão a partir da crítica feminista.
11. Para um quadro detalhado da distribuição das atividades entre os sexos, ver P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, p.358).
12. As entrevistas e as observações que fizemos no contexto de nossas pesquisas sobre as compras da casa deram-nos muita ocasião de verificar que, atualmente ainda e muito perto de nós, a lógica da divisão das tarefas, nobres ou triviais, entre os sexos, conduzia freqüentemente a uma divisão de papéis que deixa à mulher a preocupação de fazer as demarches ingratas, tais como reclamar os preços, verificar as faturas, pedir os descontos, etc. (cf. P. Bourdieu, *Un contrat sous contrainte. Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, março 90, pp.34-51).
13. Esta “intuição feminina” não é sem dúvida senão um caso particular da lucidez especial dos dominados que vêem mais do que eles são vistos, à maneira destas mulheres holandesas que, esposando, como se diz, os interesses dos dominantes, aos quais compreendem melhor do que eles as compreendem, são capazes de falar de seus maridos com muitos detalhes, enquanto que os homens não podem descrever suas mulheres senão através de esteriótipos muitos gerais válidos para “as mulheres em geral” (cf. A. van Stolk e C. Wouters, *Power changes and self-respect: a comparison of two cases of established-outsiders relations, Theory, Culture and society*, 4 (2-3), 1987, pp.447-488). Os mesmos autores sugerem que os homossexuais que, tendo sido necessariamente criados como heterossexuais, interiorizaram o ponto de vista dominante, podem tomar este ponto de vista sobre eles mesmos (o que lhe dá uma espécie de discordância cognitiva e avaliativa capaz de justificar sua lucidez especial) e que eles compreendem então melhor o ponto de vista dos dominantes do que estes últimos podem compreender o deles.
14. Pode-se se perguntar se, como o sugere a definição dos dicionários, a virtude não é identificada, ainda hoje, quando se trata de mulheres (“especialmente Femmes”, diz o Robert...), à “castidade”, ou à “fidelidade sentimental ou conjugal”. Como sempre, a relação entre dominantes e dominados não é simétrica: concede-se tanto mais aos homens a potência sexual e seu exercício legítimo quanto mais eles são poderosos socialmente (salvo talvez, como o mostraram alguns escândalos recentes, nos Estados

- Unidos) enquanto que a virtude das mulheres é tanto mais controlada, de fato e de direito, na maioria das sociedades, quanto mais elevado o nível social que elas ocupam.
15. Sobre esta relação e sobre as condições de seu funcionamento, ver P. Bourdieu, *Le sens pratique, op.cit.*, pp.166-168).
 16. Desenvolvi já este ponto em *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, notadamente, pp. 195-196 e *Le sens pratique*, notadamente pp. 115-116.
 17. Sobre a instituição de uma *nobreza escolar* através da ruptura instaurada pelo concurso e o trabalho de imposição e de inculcação realizado pela instituição escolar, ver P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.
 18. Sobre as razões que me levaram a substituir a noção de rito de instituição (palavra que é necessário entender no sentido ao mesmo tempo do que é instituído — a instituição do casamento — e do ato de instituir — a instituição do herdeiro) pela noção de rito de passagem, que deveu sem dúvida seu sucesso imediato ao fato de que ela não é senão uma prenoção do senso comum convertida em conceito de tipo erudito, ver P. Bourdieu, Les rites d'institution, em *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp.121-134.
 19. A tradição européia, que permanece viva no inconsciente masculino contemporâneo, associa a coragem física ou moral à virilidade ("tê-la...", etc.) e, como a tradição bérbere, estabelece explicitamente uma ligação entre o volume do nariz (*nif*), símbolo do ponto de honra, e o tamanho suposto do falo.
 20. A ligação morfológica, à primeira vista surpreendente, entre *abbuch*, o pênis, e *thabbucht*, o seio, pode se explicar pelo fato de que eles representam duas manifestações da plenitude vital, do ser vivo que dá a vida, através do esperma e do leite. (Mesma relação entre *thamellalts*, o ovo, símbolo por excelência da fecundidade feminina, e *imellalen*, os testículos).
 21. Cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique, op.cit.*, pp. 412-415 (sobre os alimentos que incham, como os *ufthyen*, e que fazem inchar).
 22. Cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique, op.cit.*, pp.452-453 (sobre os esquemas cheio/vazio e sobre o preenchimento) e também p.397 (sobre a serpente).
 23. Vê-se que não se pode compreender a percepção comum na sua verdade senão com a condição de ultrapassar a alternativa do construtivismo e do objetivismo realista.
 24. Sobre a indeterminação e a lógica do indistinto, ver P. Bourdieu, *Le sens pratique, op.cit.* notadamente pp.426 sq.
 25. Todas estas palavras são evidentemente impregnadas de tabu, assim como de termos anódinos na aparência como *duzan*, os negócios, os instrumentos, *laqlul*, a louça, *lah'wal*, os ingredientes, ou *azaâkuk*, o rabo, que lhe servem frequentemente de substitutos eufemísticos.
 26. M.-C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'appogée du Moyen-Âge*, Paris, Flammarion, 1983. Como Marie-Christine Pouchelle, que mostra que o homem e a mulher são duas variantes — superior e inferior da mesma fisiologia, Thomas Laqueur comprova que até o Renascimento não se dispunha de termos anatômicos para descrever, em detalhe, o sexo da mulher, o qual era apresentado como sendo composto dos mesmos

orgãos que o dos homens, só que organizados diferentemente. (cf. Th. Laqueur, “Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology”, in C. Gallagherand, Th. Laqueur, eds., *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987).

27. Yvone Knibiehler mostra como, estendendo o discurso de moralistas tais como Roussel, os anatomistas do começo do século XIX, especialmente Vierey, tentam encontrar no corpo da mulher a justificação da posição social que eles lhe atribuem em nome das oposições tradicionais entre o interior e o exterior, a sensibilidade e a razão, a passividade e a atividade (cf. Y. Knibiehler, *Les médecins et la “nature féminine”* au temps du Code civil, *Annales*, 31 (4), 1976, pp. 824-845).
28. Th W. Laqueur, “Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur”, em M. Feher, R. Naddaf e N. Tazi (eds.), *Zone*, Parte III, Nova York, Zone, 1989.
29. Segundo Charles Malamoud, o sânscrito emprega, para qualificar a mulher, a palavra *Viparita*, invertida, que é empregada também para designar o mundo ao revés, de ponta-cabeça (comunicação oral).
30. Este mito foi observado em 1988 por Mme Tassadit Yacine, a quem agradeço profundamente por me tê-lo comunicado.
31. O simples uso da palavra sexualidade pode incitar a uma leitura etnocêntrica. Com efeito, é verdade que neste mundo, que se poderia dizer inteiramente sexualizado, nada é, propriamente falando, sexual, no sentido moderno e secularizado do termo: entre outras razões porque as realidades sexuais não são constituídas de uma forma separada, em si mesmas (como, por exemplo, na intenção erótica), e estão entrelaçadas no sistema de oposições que organizam todo o cosmo.
32. Como bem demonstra Yvette Delsaut num texto inédito, é através de um trabalho inteiramente semelhante de formação, ou melhor, de reforma do corpo e dos usos do corpo, das escolhas estéticas, principalmente das roupas e dos cosméticos, que a instituição escolar visava impor ambições, mas colocando seu limite próprio, às jovens das classes “modestas” que ela destinava ao ofício de professora primária (cf. também Y. Delsaut, *Cartes de socioanalyse*, 2: *Une photo de classe*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 75, nov. 1988, pp. 83-96).
33. Sobre a palavra *qabel*, ela própria ligada às orientações mais fundamentais de toda a visão de mundo, ver P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 151.
34. Toda a ética (sem falar da estética) está contida num conjunto de adjetivos fundamentais (elevado/baixo, direito/torto, rígido/maleável, etc.) dos quais uma boa parte designa também posições ou disposições do corpo, ou de uma suas partes (por ex: uma “fronte alta”).
35. Como se pôde ver no mito de origem, no qual descobriu estupefacto o sexo da mulher e o prazer (sem reciprocidade) que ela lhe revelava, o homem se situa, no sistema das oposições que o unem à mulher, ao lado da boa fé e da ingenuidade (*niya*), antíteses perfeitas da astúcia diabólica (*thah' raymith*).
36. E antes de tudo no plano físico, ao menos no caso das sociedades norte-africanas, como o atesta — segundo um depoimento, registrado em 1962, de um farmacêutico de Alger — o recurso muito frequente e comum dos homens aos afrodisíacos —

aliás sempre fortemente representados na farmacopéia dos boticários tradicionais. Com efeito, a virilidade é posta à prova — de forma mais ou menos disfarçada — pelo julgamento coletivo, por ocasião dos ritos de defloração da noiva, mas também através das conversas femininas as quais, como testemunham os registros realizados por mim nos anos 60, atribuem um lugar importante aos assuntos sexuais e às proezas ou deficiências da virilidade. Nas sociedades diferenciadas, onde a força da diferenciação sexual tende a diminuir na medida em que se sobe na hierarquia social (ou, pelo menos, em direção a regiões dominadas do campo do poder), o peso da carga viril se exerce, particularmente, sobre os dominados, que se vêem cada vez mais confrontados com exigências impossíveis.

37. Toda a moral da honra não senão do que o desenvolvimento desta fórmula fundamental da *illusio* viril.
38. Virginia Woolf tinha consciência do paradoxo, que só pode surpreender àqueles que têm da literatura, e de suas vias próprias de verdade, uma visão simplista: “I prefer, where truth is important, to write fiction” (V. Woolf, *The Pargiters*, Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 9). Ou ainda: “Fiction here is likely to contain more truth than fact” (V. Woolf, *A Room of one's own*, Londres, Leonard e Virginia Woolf, 1935, p.7).
39. V. Woolf, *La promenade au phare (To the Lighthouse)*, trad. de M. Lanoire, Paris Stock, 1929, p. 24.
40. A palavra paterna situa-se espontaneamente na lógica da predição conjuradora ou profilática, que anuncia o futuro temido, para exorcizá-lo, e também como uma ameaça (“tu terminarás mal”, “tu nos desonrarás a todos”, “tu não conseguirás jamais concluir os estudos”, etc.) e cuja confirmação pelos fatos oferece a oportunidade de um triunfo retrospectivo (“eu bem que te havia dito”), compensação desencantada do sofrimento causado pela decepção de não ter se enganado (“eu esperava que tu me desmentisses”).
41. E também, se preferirmos, a resposta da Sra. Ramsay, que opõe ao veredito paterno, uma contestação da necessidade ou uma afirmação da contingência baseadas num puro ato de fé: “Mas pode fazer um dia bonito — eu acredito que será bonito” (p.11).
42. “Se houvesse um machado, um atizador, ou qualquer outra arma à mão que abrisse uma fenda no peito do pai por onde a vida se escoasse, James a teria empunhado naquele instante. Tais eram os extremos de emoção que o Sr. Ramsay despertava no íntimo dos filhos, apenas com sua presença. Ali estava: de pé, o perfil agudo como uma faca e estreito como uma lâmina, sorrindo sarcasticamente — não apenas pelo prazer de desiludir o filho e lançar sua mulher (que era mil vezes melhor do que ele, pensou James), no ridículo, mas sobretudo por causa da certeza íntima que tinha da exatidão de seus julgamentos”. (p. 10).
43. “(...) sem responder, entorpecida e cega, baixou a cabeça (...) Não havia nada a dizer” (p. 36).
44. Isso se vê particularmente bem na participação que as moças das classes populares concedem às paixões esportivas de “seu” homem — e que, devido a seu caráter decisório e afetivo, só pode parecer aos homens como frívola, ou até mesmo absurda,

- com a mesma razão, aliás, que a atitude oposta, mais freqüente depois do casamento, isto é, a hostilidade ciumenta em relação a uma paixão por coisas a que elas não têm acesso.
45. A função de protetora da Sra. Ramsay é em por várias vezes evocada, notadamente através da metáfora da galinha que bate as asas para proteger seus pintinhos (pp.29,30,31 da versão francesa): “Sem dúvida alguma tinha sob sua proteção a totalidade do sexo que não era o seu, por razões que não conseguia explicar” (p. 11).
46. Ao evocar explicitamente o veredito a respeito do passeio ao farol, e pedindo à Sra. Ramsay perdão pela brutalidade com a qual ele o proferira (ele toca, “bastante humildemente, as pernas despidas de seu filho”; ele propõe “humildemente” ir pedir conselho aos guardas costeiros), o Sr. Ramsay exprime muito claramente que esta recusa grosseira mantém uma relação com a cena ridícula e com o jogo da *illusio* e da desilusão.
47. Descobre-se mais tarde que ela conhecia perfeitamente o ponto sensível, onde seu marido podia a qualquer momento ser tocado: “Ah! mas quanto tempo você acredita que permanecerá? pergunta alguém. Era como se ela tivesse antenas projetando-se trêmulas diante de si e que, interceptando certas frases, a forçassem a prestar-lhes atenção. Esta era uma delas. Pressentia perigo ameaçando seu marido. Uma pergunta dessas provavelmente levaria alguém a dizer algo que o lembraria de seu próprio fracasso. Por quanto tempo ela **seria lido**, pensaria imediatamente.” (p. 126-127 versão francesa, p.107).
48. V. Woolf *Trois guinéas*, Trad. V. Forestier, Paris, Ed. des Femmes, 1977, p. 142.
49. V. Woolf, *Trois guinéas*, *op.cit.* p.200.
50. (...) “observando-o assim a guiar a tesoura com precisão em torno da geladeira, sua mãe imaginou-o num tribunal com uma rútila toga de arminho, ou talvez dirigindo uma empresa durante uma crise financeira” (p. 10, versão francesa, p. 10 versão brasileira).
51. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p.77. Na sequência do texto, Kant, por um desses efeitos de “imagens que são substituídas progressivamente por outras”, que traem as associações do inconsciente, passa das mulheres às “massas”; da renúncia, que está inscrita na necessidade de delegar, à “docilidade”, que leva os povos a abdicar em favor dos “pais da pátria”.
52. Isso contra a tendência a enquadrar todas as trocas sexuais do universo burocrático, entre patrões e secretárias, notadamente (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres, Nova York, Allen e Unwin, 1988, especialmente pp. 84-103), na alternativa do “assédio sexual” (sem dúvida ainda subestimado pelas denúncias mais “radicais”) e o uso cínico e instrumental do charme feminino como instrumento de poder. O próprio efeito do charme que é inerente ao poder é o de impedir de discernir, numa relação afetiva (ou sexual) entre pessoas de nível estatutário diferente, a parte devida à pressão daquela devida à sedução.
53. “Então ele dissera: ‘Dane-se!’ e ‘Deve chover’. E quando ele dissera: ‘Não choverá’, instantaneamente um céu de segurança se estendeu diante dela. Não havia ninguém a quem respeitasse mais.” (p.42 da versão francesa e p. 36 da versão brasileira).

54. “As mulheres têm, durante séculos, servido de espelhos aos homens, elas possuíam o poder mágico e delicioso de refletir uma imagem do homem duas vezes maior que a natural” (V. Woolf, *Une chambre à soi*, trad. Clara Malraux, Paris, Denoel-Gonthier, 1951, p.48).
55. É evidente que, na medida em que ela assume a intenção de romper com as impressões superficiais “curvando a vara no outro sentido”, esta evocação da visão feminina do belo papel corresponde a um estado da divisão do trabalho entre os sexos que, em vários pontos, está ultrapassado, notadamente com a abolição da segregação sexual na escola e em muitos outros lugares públicos, e com o acesso de uma porção cada vez mais importante da população feminina ao ensino superior e à vida profissional (por vezes em posições tradicionalmente consideradas como masculinas), mudanças essas que acarretam o enfraquecimento do modelo tradicional da mulher no lar e da vida doméstica, sem falar do efeito, indiscutível, ainda que muito fortemente diferenciado socialmente, das lutas feministas que constituem as diferenças naturalizadas da antiga ordem como *políticas*, isto é, como suscetíveis de serem contestadas e transformadas. Permanece o fato de que, na situação de transição, o estado arcaico que foi aqui evocado, aqui sobrevive ainda muito amplamente nas práticas e nas disposições inconscientes.
56. Cf. J. Thomas, Women and Capitalism: Oppression or Emancipation? A Review Article, *Comparative Studies in Society and History*, 30 (4), 1988, pp. 534-549.
57. Cf. P. Bourdieu e M. de Saint Martin, Le patronat, *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 20-21, 1978, pp. 3-82.
58. Vê-se que, se, por um lado, ela toca em algo de essencial, a tese de Mary O’Brien, segundo a qual a dominação masculina é o produto do esforço dos homens para superar sua alienação dos meios de reprodução da espécie e para restaurar a primazia da paternidade dissimulando o trabalho real das mulheres ao dar à luz (cf. M. O’Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge e Kegan Paul, 1981), deixa de relacionar este trabalho “ideológico” aos seus fundamentos, isto é, às determinações do mercado de bens simbólicos e, mais precisamente, à necessária subordinação da reprodução biológica às necessidades da reprodução do capital simbólico (pode-se analisar nesta lógica os subterfúgios que os Cabiles empregam para resolver a contradição que surge quando, para evitar a extinção da linhagem, uma família sem descendente masculino dá sua filha a um homem, o *awrith*, que circula como uma mulher, isto é, como um objeto: “é necessário casá-la”, dizem os Cabilas — cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op.cit.*, p.298).
59. Cf. J. W. Scott, “L’ouvrière, mot impie, sordide”. Le discours de l’économie politique française sur les ouvrières (1840-1860). *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, junho 1990, pp. 2-15 (especialmente p. 12).
60. Seria bom acrescentar, pelo menos no caso das mulheres mais nobres e mais afortunadas, todas as atividades beneficentes e de caridade.
61. Cf. P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, pp. 226-229; *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
62. Cf. P. Bourdieu (com a colaboração de S. Bouhedja, R. Christin, C. Givry), Un placement de père de famille. La maison individuelle: Spécificité du produit et logique

du champ de production. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, março 1990, pp. 6-33.

63. Poder-se-ia demonstrar que toda uma série de estratégias de subversão propostas pelo movimento feminista (como a defesa do *natural look* ou a denúncia do uso da mulher como instrumento de exibição simbólica, principalmente na publicidade) apoiam-se na intuição dos mecanismos evocados aqui. Mas esta intuição parcial deveria se estender às situações nas quais as mulheres apesar de aparentarem exercer as responsabilidades de um agente ativo, não são mais do que prisioneiras de uma relação instrumental.
64. O texto de Kant citado acima, oferece um notável exemplo deste efeito retórico.

Tradução de Guacira Lopes Louro. Revisão de Maria Alice Nogueira e Tomaz Tadeu da Silva.

Artigo publicado originalmente em *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 84, setembro 1990. Publicado em *Educação & Realidade* com autorização do autor.

Endereço para correspondência:
Collège de France
11, Place Marcelin - Berthelot
75.005 - Paris - France