

ENSAIOS SOBRE A ÁFRICA DO NORTE

MARIZA CORRÊA

Departamento de Antropologia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

**ORGANIZAÇÃO E TRADUÇÃO DOS TEXTOS DE
FRANTZ FANON, ERNEST GELLNER E
PIERRE BOURDIEU**

MÁRCIO SILVA

**Edição revisada e ampliada
do Texto Didático nº 16**

textos Didáticos
nº 46 – Fevereiro de 2002

TEXTOS DIDÁTICOS

IFCH/UNICAMP

Setor de Publicações

ISSN: 1676-7055

Diretor: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretora Associada: Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:

Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Marcelo Ridenti

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação da Coleção Trajetórias:

Prof. Dr. Marcio B. Naves

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Representantes dos Departamentos:

Prof^ª Dra. Maria Suely Kofes – DA,

Prof^ª Dr^ª Eliane Moura Silva – DH,

Prof. Dr. Lucas Angioni – DF e Prof. Dr.

Fernando Antonio Lourenço – DS

Representantes dos funcionários do setor:

Marilza A. Silva e Sebastião Rovaris

Representante discente: Igor José Renó

Machado (pós-graduação)

Setor de Publicações:

Marilza A. da Silva e Magalí Mendes.

Gráfica

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Luiz Antonio dos Santos, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP

SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

pub_ifch@unicamp.br

<http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

Capa - Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

**SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED**

In memoriam

Ernest Gellner

Pierre Bourdieu



SUMÁRIO

As sociedades segmentares e a antropologia	7
<i>Mariza Corrêa</i>	
A Argélia se desvela	25
<i>Frantz Fanon</i>	
Senso de honra	51
<i>Pierre Bourdieu</i>	
A casa ou o mundo às avessas	89
<i>Pierre Bourdieu</i>	
Saints of the Atlas	113
<i>Ernest Gellner</i>	
A casa Kabila revisitada: um exercício de antropologia lingüística	151
<i>Márcio Silva</i>	
Apêndice	167



AS SOCIEDADES SEGMENTARES & A ANTROPOLOGIA¹

Mariza Corrêa

When I first went to do fieldwork, Raymond Firth's parting advice was: at any reunion, always note who is and who is not present. There is always a reason why those who are present are present, and why the absent are absent. The principle applies with special force to references.
E. Gellner

1. Com as sociedades segmentares passa-se algo semelhante ao que Lévi-Strauss observou sobre o totemismo: quando se começa a duvidar das várias explicações oferecidas para justificar sua existência, elas parecem esfumar-se no mapa antropológico. Um antropólogo inglês, historiador da disciplina, dedicou-se a demonstrar, num livro recente, que a “teoria da sociedade primitiva trata de algo que não existe e nunca existiu. Uma das

¹ Esta breve e geral introdução foi escrita como prólogo à discussão feita durante o primeiro semestre de 1995 no âmbito do curso HZ 362-História do Pensamento Antropológico II, cujo programa de leituras está em apêndice. A explicitação completa de várias observações e comentários só seria possível num texto muito mais longo – ou durante as discussões desses textos. Se aceitei a sugestão de fazer uma segunda edição deste número dos *Textos Didáticos*, há muito esgotado, foi também porque essas leituras assumiram nova importância à luz dos acontecimentos políticos mundiais no ano de 2001.

minhas razões para escrever este livro é remover a constituição da sociedade primitiva da agenda da antropologia e da teoria política de uma vez por todas.”²

Vários anos antes, Pierre Bourdieu fizera uma observação semelhante a respeito da história da dupla *patrilinear-matrilinear*, igualmente atribuindo-a às “reconstruções imaginárias” de pensadores do século dezenove, concluindo, caracteristicamente:

Talvez a profissão não se apegasse de maneira tão unânime a ‘modelos’ também universalmente desmentidos (hoje talvez a questão seja saber se existe alguma sociedade realmente patrilinear ou matrilinear) se eles não representassem o essencial do capital de ‘tecnicidade’ graças ao qual a ‘profissão’, isto é, os profissionais, mantém os ‘profanos’ à respeitável distância e se distinguem de profissões vizinhas, como a sociologia.³

Como ocorre com o totemismo, entretanto, as sociedades segmentares continuam a ser “boas para pensar”: se deixarmos de lado a preocupação com a existência desse tipo de sociedade, o debate que a postulação delas propiciou sugere várias perguntas a respeito da história da nossa disciplina. A primeira, e talvez mais importante questão, diz respeito a como uma proposta de análise política foi transformada, na literatura, numa discussão sobre parentesco, “certamente a mais árida e escolástica na antropologia moderna” (A.Kuper, 1982:87). Parte da resposta está nas análises que deram início ao debate: tanto em *African political systems*, como em *Os Nuer*, ou na análise dos Tallensi, a ênfase de Evans-Pritchard e Meyer Fortes nas linhagens, na descendência⁴, autorizava um interesse

² Adam Kuper, *The invention of primitive society – transformations of an illusion*, Routledge, London e New York, 1988. O livro originou-se do ensaio *Lineage theory: a critical retrospect*, *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, no qual os argumentos que nos interessam mais diretamente são discutidos de forma condensada.

³ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972, p. 254. Dois trechos desse importante ensaio estão traduzidos em *Pierre Bourdieu*, org. de Renato Ortiz, na coleção *Grandes cientistas sociais*, Editora Ática, S.P., 1983.

⁴ *Descent* em inglês, *filiation* em francês; geralmente *filiação* nas traduções portuguesas (ver Marc Augé, *Os domínios do parentesco*, edições 70, Lisboa, 1978); grande oscilação nas traduções brasileiras.

renovado pelo papel (ou função) dos grupos de parentesco em “sociedades sem estado”. Parte está na revolução no pensamento antropológico que representou *As estruturas elementares do parentesco* (1949), publicado poucos anos depois daquelas análises, reforçando tal interesse pelo contraste que a teoria da aliança estabelecia com a teoria das linhagens.

A segunda questão é mais difícil de formular, já que está ausente da bibliografia acessível: porque o que se tornaria conhecido como o “modelo africano” (isto é, a teoria das linhagens ou teoria da descendência) exclui, quase sistematicamente, a África do Norte, região sede de uma “anomalia” para o modelo lévi-straussiano? Parte da resposta está na situação conturbada do Magreb⁵ nos anos em que a discussão se desenvolvia nos centros da antropologia europeia: os países emergentes na luta pela descolonização recorriam tanto à “tradição” como à “modernização” para expressar seu repúdio às potências europeias e analisar essas sociedades como “primitivas” era certamente um problema político na época – ainda que, quando as houve, as análises tenham se concentrado nos grupos tribais desses países. A “África negra” continuava, por contraste, sob a dominação europeia, a manter algumas de suas “tradições tribais” – reiteradamente objeto da análise de antropólogos, ingleses e franceses particularmente.⁶ Parte está no fato de que o Magreb, ao contrário da “África negra” estava sob influência muçulmana há séculos, o que trazia alguns problemas para situá-lo no modelo das “sociedades primitivas” – com ou sem Estado – então vigente, já que sociedades primitivas são, putativamente, sociedades sem escrita, logo, “sociedades sem história”.

⁵ Descrevendo as regiões em que a língua árabe – e a religião muçulmana – eram dominantes desde finais do século X, Hourani diz: “Do deserto ocidental do Egito até a costa atlântica, estende-se uma quarta região, conhecida em árabe como o Magreb, a terra do Ocidente ou do sol poente; inclui os países hoje conhecidos como Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos.” A.Hourani, *Uma história dos povos árabes*, Companhia das Letras, S.P.1994, p.110.

⁶ Ver um levantamento geral das pesquisas dos africanistas na época em G.. Balandier, *Antropologia política*, Difusão europeia do livro/EDUSP, S.P., 1969. O capítulo III trata mais diretamente das sociedades segmentares, ainda que não mencione a África do Norte. Sobre os usos da tradição e da modernização na Argélia e no Marrocos, veja o texto de F. Fanon (neste caderno) e os capítulos 6 e 9 de E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1989. Há tradução espanhola desse livro, pela Fondo de Cultura Económica.

A terceira questão é sobre os encontros e desencontros das tradições antropológicas na África do Norte: como num diálogo de surdos, os principais analistas da região falam muito mais de si mesmos, isto é, de suas tradições antropológicas nacionais, ao falarem do Magreb, do que uns com os outros. Retomando o problema no ponto em que Evans-Pritchard o deixara, Ernest Gellner também o recoloca no âmbito da antropologia política – retomada ignorada por seus colegas franceses e norte-americanos.⁷

Pierre Bourdieu, que dedicou muitos anos à pesquisa na Argélia, atacou de frente a “anomalia” representada pelo casamento com a prima paralela patrilinear (filha do irmão do pai) para a teoria da aliança – afirmando que sua existência põe também em questão a teoria da descendência. Mas sua proposta geral é mais ambiciosa – trata-se de recolocar os agentes (e suas estratégias), isto é, a história, no debate antropológico francês, saturado pelo estruturalismo.

O casal Geertz – e vários alunos de Clifford Geertz – parece ter encontrado no universo segmentado, fragmentado, do Marrocos, o cenário ideal para suas experiências textuais pós-modernas. Num empreendimento coletivo, Clifford e Hildred Geertz analisam o mercado (o universo polifônico do *bazaar* sendo apresentado por Clifford Geertz como uma chave melhor para entender o Marrocos do que o modelo tribo) e a família como construções culturais.

Apesar dessas abordagens distintas (que poderíamos reduzir aos reconhecíveis e banalizadores *ismos* – funcionalismo estrutural, estruturalismo sociológico ou culturalismo, agora hermenêutico), e que devem mais à tradições locais do que ao local da pesquisa, sobra algum espaço em suas propostas para o diálogo entre esses autores. Um diálogo que, apesar de se estabelecer a partir da discordância, ou quem sabe por isso mesmo, provaria, se estivéssemos interessados em comprovar sua existência, a realidade muito concreta das sociedades segmentares, já que os elementos de sua definição insistem, à contragosto, no caso dos Geertz,

⁷ E também por alguns ingleses: recenseando a questão de seu ângulo dominante – a discussão sobre linhagens – A.Kuper sequer refere o livro de Gellner e ignora o trabalho de Evans-Pritchard sobre os Sanusi que, como veremos, estabelece a ligação entre seu estudo anterior, sobre os Nuer, e o de Gellner.

ou aparentemente de forma involuntária no caso de Bourdieu, em se intrometer nas metáforas, figuras e avaliações dos autores sobre as sociedades que analisam.

Mas mesmo seu mais ardoroso defensor, Ernest Gellner, coloca as coisas de modo justo, na história:

*O estado pós-colonial foi suficientemente forte para evitar a guerra privada e a auto-gestão entre os segmentos tribais e o Marrocos tornou-se um país onde as relações assimétricas, de patronagem diádica, substituíram em larga medida as relações simétricas da segmentar **république des cousins**, na expressão de Germaine Tillion. Os pesquisadores que só chegaram nesse estágio, foram às vezes erroneamente levados a tratar a nova situação, recentemente engendrada pela centralização mais efetiva, como condição permanente. (1985:147)8*

2. Na França, como em muitos outros países (mas não na Inglaterra), a sociologia e a antropologia estavam estreitamente vinculadas ao se constituírem como disciplinas acadêmicas – em termos de seu campo teórico, de suas instituições e das redes sociais e políticas através das quais foram se formando seus profissionais. Tanto o tio Durkheim, pai da sociologia, como o sobrinho Mauss, pai da antropologia, estudaram as chamadas sociedades primitivas à distância – o que não os impediu de levantarem questões até hoje importantes para o campo das ciências sociais em geral. Na *Divisão do trabalho social*, Durkheim distingue as sociedades de solidariedade orgânica das sociedades de solidariedade mecânica, e assim define essas últimas:

*Damos o nome de **clã** à horda que deixou de ser independente para se tornar membro de um grupo mais extenso, assim como chamamos de **sociedades segmentares à base de clãs** os povos constituídos por uma associação de clãs. Dizemos que essas sociedades são **segmentares** para indicar que são formadas pela*

⁸ Numa entrevista para *Current Anthropology* (32/1, Feb.,1991), Gellner comenta sobre sua própria chegada ao Marrocos: “Comecei bem a tempo. A guerra entre o Marrocos e a França apenas se iniciava.”

repetição de agregados semelhantes entre si, análogos aos anéis de uma cadeia e que esse agregado elementar é um clã porque esta palavra exprime bem a natureza mista, ao mesmo tempo familiar e política.

Nas sociedades de solidariedade orgânica, os indivíduos seriam “agrupados não mais de acordo com a sua linhagem mas de acordo com a natureza particular da atividade social a qual se dedicam.”⁹ Evans-Pritchard retomou essa proposta ao estudar os Nuer – mas no mesmo ano em que publicou sua monografia sobre esse grupo nilota, publicou, juntamente com Meyer Fortes, uma coletânea de textos sobre os *Sistemas políticos africanos*. Na sua introdução, ambos distinguem entre sociedades que possuíam uma “autoridade centralizada” e aquelas que não a possuíam – entre elas a dos Nuer, estudada por um, e a dos Tallensi, estudada pelo outro. Comentando a importância dessa publicação para a história da antropologia britânica, Adam Kuper observa:

A presença ou ausência de instituições estatais era um critério por demais óbvio, ditado tanto pela filosofia e pela antropologia clássicas quanto pelas dificuldades da administração colonial. Mas porque seria a presença ou ausência de grupos de descendência selecionada como critério primário para a classificação de sistemas políticos?
(1985:87)

Os autores, enfatizando a importância do sistema de linhagens para as estruturas políticas, respondem:

*Devemos distinguir o conjunto de relações que vincula o indivíduo à outras pessoas e à unidades sociais específicas através da transitória família bilateral, que devemos chamar de sistema de parentesco, do sistema segmentar permanente, de grupos de descendência unilateral, que chamamos de sistema de linhagens. Apenas este último estabelece unidades corporadas com funções políticas.*¹⁰

⁹ Durkheim, organizador José Albertino Rodrigues, Coleção grandes cientistas sociais, Ed. Ática, S.P., 1984, p.86.

¹⁰ M.Fortes e E.E. Evans-Pritchard (eds.), *African political systems*, Oxford University Press, London, 1967 (1940). Ênfase adicional. Dumont, que retomará o uso da

Evans-Pritchard desenvolveu essa idéia primeiro entre os Nuer, grupo do então Sudão anglo-egípcio, e, depois, entre os Sanusi da Cirenaica, hoje parte da Líbia. Em ambas as pesquisas, seu interesse explícito era compreender as instituições políticas desses grupos sociais e, nos dois casos, ele as descreveu como estruturadas em torno do “princípio de segmentação”, isto é: “A tribo segmenta-se em seções e estas se segmentam, por sua vez, de modo que todo grupo local é um relacionamento equilibrado entre segmentos opostos.”¹¹

Apesar de utilizar aí, e em outras passagens, o termo tribo, Evans-Pritchard dirá no final de seu estudo:

A antropologia social lida, atualmente, com conceitos grosseiros, tribo, clã, conjunto etário, etc., que representam massas sociais e uma suposta relação entre essas massas. A ciência não fará muitos progressos com esse baixo nível de abstração, se é que pode ser considerado nível de abstração, e para se avançar nesse terreno é necessário utilizar os conceitos que denotam relações, definidas em função de situações sociais, e relações entre essas relações. (1993:276, ênfase adicional)

Entre os Sanusi, uma ordem Sufi, Evans-Pritchard explorou mais a fundo a análise de um personagem que aparecera rapidamente entre os Nuer, o profeta, que reaparecerá mais tarde no trabalho de Ernest Gellner no Marrocos. Ambos estavam interessados no funcionamento do sistema político em sociedades sem Estado, ou com um Estado fraco e descentralizado, e se perguntavam como os grupos que conviviam num mesmo território se arranjavam para manter essa convivência sem uma autoridade externa aos grupos. Evans-Pritchard observa:

noção de segmentação em seu trabalho, observa: “É notável que o empirismo inglês tenha reagido, no interior mesmo da teoria das linhagens e nas obras diretamente inspiradas nos *Nuer*, enfatizando menos a segmentação do que o caráter *corporate* dos grupos, a saber, o fato de que esses grupos formam uma pessoa moral, são *solidários* em virtude de interesses comuns a todos os seus membros.” Louis Dumont, *Homo hierarchicus* – o sistema de castas e suas implicações, Edusp, São Paulo, 1992 (1966), p.92.

¹¹ Evans-Pritchard, *Os Nuer*, Ed. Perspectiva, S.P., 1993 (1940):264.

*O sistema tribal, típico de estruturas segmentares em toda parte, é um sistema de oposição equilibrada entre tribos e seções tribais, da maior à menor divisão e, assim, a tribo não pode ter uma autoridade única. A autoridade está distribuída em todos os pontos da estrutura tribal e a liderança política é limitada a situações nas quais uma tribo, ou um segmento dela, age corporadamente.*¹²

Os profetas (santos ou *marabouts*) de Cirenaica, na sua maior parte estrangeiros, eram enterrados nas fronteiras das seções tribais ou das tribos, seus túmulos transformados em lugares de peregrinação e, em vida, “seu principal papel político era o de mediadores entre as tribos e entre uma e outra seção tribal.”(68) A ordem dos Sanusi iria se transformar, ao longo da história da ocupação daquela parte da Líbia pelos exércitos da Turquia e da Itália, num forte e unificado partido político nacional – o papel estratégico de mediadores desempenhado pelos profetas num momento anterior tendo sido transformado por seus sucessores no de articuladores políticos que utilizaram as mesmas bases do poder sagrado para transfigurá-lo em poder político.¹³

Evans-Pritchard começara suas pesquisas no limiar do mundo árabe, ainda na “África negra”, e é nessa África, real e imaginária, que vão se concentrar as pesquisas de antropologia política dos pesquisadores ingleses

¹² Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press, London, 1968 (1949):59.

¹³ A despeito da ênfase de Evans-Pritchard no território no caso dos Nuer, seu estudo seguinte matiza a afirmação de A. Kuper de que ele e Fortes não estavam interessados na “classificação dos sistemas políticos no tempo e sim no espaço.” A.Kuper, *Antropólogos e antropologia*, Francisco Alves, Rio, 1978, p.106. Já em *Os Nuer*, seja ao tratar da história da região, seja ao tratar da história dos indivíduos, essa atenção fica clara: “A relatividade dos valores que notamos ao discutir os sistemas político e de linhagem também pode ser vista no sistema dos conjuntos etários. Observamos que um conjunto que é visto como um todo não segmentado pelos membros dos outros conjuntos é internamente segmentado, e que membros de cada um dos seus segmentos veem a si mesmos como unidades exclusivas em relação aos outros, embora essas divisões estreitem-se à medida que o conjunto se torna mais velho e tenha uma nova posição com relação aos conjuntos posteriormente criados e que se situam abaixo dele.” 1993:264, ênfase adicional.
A Líbia tornou-se independente em 1951 e seu primeiro chefe político foi o rei Idris, líder religioso da ordem dos Sanusi.

de sua época. Uma antropologia política que deslizou, segundo A.Kuper graças a sua influência, do tratamento de relações propriamente políticas para as relações de parentesco.¹⁴

O capítulo cinco de *Os Nuer* foi muito mais lido do que o capítulo quatro e, com a entrada em cena do modelo lévi-straussiano, as atenções dos antropólogos se concentraram na discussão do parentesco, opondo o “modelo africano”, ou teoria da descendência, à teoria da aliança proposta em *As estruturas elementares do parentesco* – não obstante uma tímida tentativa de Germaine Tillion de colocar na cena textual antropológica um modelo alternativo, a partir de pesquisas feitas na mesma região antes estudada por Evans-Pritchard e depois por Gellner, a África do Norte.¹⁵

Isto é, o que passou a ser conhecido como “modelo africano”, referia-se com mais frequência à “África negra”; a proposta de Evans-Pritchard em *Os Nuer* foi lida quase que só nesse contexto, sem incorporar o seu trabalho posterior sobre os Sanusi, só retomado cerca de vinte anos depois, e perderam-se também outras conexões que poderiam ser feitas se colocássemos esses trabalhos no seu contexto original.

O contexto é tanto geográfico como teórico – ao se encontrarem na África do Norte, as três tradições antropológicas mais institucionalizadas, a inglesa, a francesa e a norte-americana, expressaram, ao mesmo tempo, o ponto forte que caracteriza cada uma e as dificuldades de um diálogo entre elas.

¹⁴ Ver A. Kuper, capítulo 5. Para uma tentativa bem humorada de ordenar um pouco o debate que se seguiu, ver David Schneider, *Some muddles in the models: or, how the system really works*, em M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*, Tavistock, London, 1965. Apesar de dizer que “É um tipo de sociedade, como um todo, o que está em questão”, Schneider insiste em definir o modelo, ou os modelos, como derivados do parentesco.

¹⁵ Ver G.Tillion, *Le harem et les cousins*, Seuil, Paris, 1966, livro no qual a autora opõe o que chama de “república dos primos” à “república dos cunhados”, enfatizada no modelo da aliança de Lévi-Strauss. À proposta de Lévi-Strauss, que enfatizava a necessidade da troca para o estabelecimento da sociedade, Tillion opõe a máxima “não trocar”, isto é, “guardar as moças da família para os moços da família” (p.37). Discutiremos essa contraposição com mais vagar durante o curso, mas veja a instigante retomada do problema por Jack Goody em *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, Londres, 1983, especialmente o capítulo 2.

Começando pela tradição inglesa, que inaugurou a discussão da questão e de seus desentendimentos: se a ênfase posta no “sistema de linhagens” influenciou toda uma geração de pesquisadores, foi também um antropólogo inglês (nascido fora da Inglaterra, como boa parte deles), Ernest Gellner, quem retomou a proposta de Evans-Pritchard e a levou às últimas consequências teóricas, no campo da antropologia política, onde E-P tinha primeiro posto a questão.¹⁶ Em sua pesquisa de campo no Marrocos, ele também se interessou pelos santos e seu papel na estrutura política dos grupos fora da influência do Estado (ou “tribalismo marginal”): “Do ponto de vista externo, do observador sociológico, é como se os santos tivessem de ser inventados, e adequadamente localizados, se não existissem.” (1969:33) Gellner também chamou à atenção dos leitores a extensa tradição, local e de observadores externos, que vinha analisando a questão das sociedades segmentares desde o século 14. Uma das fontes de Durkheim foi o trabalho de Émile Masqueray sobre a Argélia, publicado pela primeira vez em 1886¹⁷: “Uma fértil tradição vem desde Masqueray, passando por Durkheim até Evans-Pritchard.” E acrescenta que Evans-Pritchard

*transformou a segmentação numa teoria muito mais terra à terra a respeito de como a ordem social se mantém, mesmo na ausência de um estado efetivo e centralizado: se existem grupos rivais, em cada nível nos quais os conflitos podem se originar, eles podem, inspirados pelo medo mútuo, reprimir e policiar seus próprios membros, ainda que não existam agências especializadas de manutenção da ordem, dentro ou fora dessas unidades ‘encaixadas’. Era, de fato, a adaptação da idéia de equilíbrio de poder às sociedades tribais, com um considerável refinamento.*¹⁸

Traçando a genealogia dessa idéia, Gellner lembra também o trabalho de Robert Montagne, “descendente intelectual direto de Masqueray”, isto é, sem a mediação de Durkheim, acrescentando: “Deve-se enfatizar que o que

¹⁶ “As instituições políticas constituem seu tema principal”, diz Evans-Pritchard sobre seu estudo na introdução do livro (1993:8).

¹⁷ Ver E.Gellner, “The roots of cohesion”, *Man* (NS), 20, março 1985, a propósito da re-edição desse trabalho em 1983. A citação que serve de epígrafe a este texto vem dessa resenha.

¹⁸ Veja também a introdução de Gellner a Evans-Pritchard, *História do pensamento antropológico*, Edições 70, Lisboa, 1981.

Masqueray ajudou a descobrir foi o *fato* e não a *teoria* da segmentação. Ele repelia, em grande medida, a organização segmentar e apenas aceitava, documentando-os magnificamente, *à contre coeur*, os fatos que tornavam a teoria obrigatória.” Comparando o trabalho de Montagne entre os Berberes com o de Evans-Pritchard, observa: “Esses dois grandes analistas da política tribal concordavam num ponto crucial: a ordem que *existia*, num meio social desgovernado e anárquico, era produzida por uma oposição equilibrada, por um equilíbrio de poder.”¹⁹

Um antropólogo inglês, nascido em Praga, atribui a origem de uma das mais importantes linhagens da antropologia inglesa a teóricos franceses – não ao grande teórico francês frequentemente invocado como o pai da questão, que, em todo o caso, nomeou – mas a dois franceses, pesquisadores de campo (tradição supostamente recente na tradição antropológica francesa), mistos, como o inglês Evans-Pritchard por um breve momento, de oficiais do governo colonial.

Ao (re)construir *sua* linhagem, Gellner se coloca, implicitamente, dentro dela, como herdeiro de uma tradição teórica que atravessa fronteiras nacionais.²⁰ Invoca, também, as bençãos de uma tradição mais antiga, local, na figura do grande historiador e *condottiere* político de tribos nômades, Ibn Khaldun.²¹

¹⁹Gellner, 1989:189. “Creio, de fato, que os princípios em funcionamento entre os Nuer, descobertos por Evans-Pritchard, aplicam-se de maneira mais pura aos Berberes do que aos próprios Nuer. Por outro lado, as várias tribos nilotas que Evans-Pritchard estudou no sul do Sudão, viviam fora do âmbito da civilização árabe muçulmana ao norte. Elas foram atacadas ou invadidas pelos árabes, mas não eram muçulmanas e não tinham se tornado parte da mesma civilização (um fato destinado a ter graves consequências para a república sudanesa pós-colonial).”

²⁰Movimento típico da antropologia inglesa. Mary Douglas, comparando a análise de franceses e ingleses na África – e referindo-se explicitamente a Evans-Pitchard, dizia que desejava uma fusão das técnicas de pesquisa dos britânicos e dos franceses na análise dos dois grupos africanos que menciona, os Nuer e os Dogon. Ver *If the Dogon...* em *Implicit meanings*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984 (1975).

²¹A caracterização é de Yves Lacoste em *Ibn Khaldun*, nascimento da história, passado do terceiro mundo, Editora Ática, S.P., 1991, cuja apresentação desse ilustre personagem difere bastante da de Gellner. Completando sua genealogia, Gellner diria em seu livro sobre a sociedade muçulmana que “as idéias principais são explicitamente roubadas de quatro grandes pensadores: Ibn Khaldun, David

Assim, re-arranja e redireciona uma proposta que tomara outra direção nos vinte anos anteriores. Num longo trecho em que explicita sua concepção das sociedades segmentares²², Gellner refere apenas de passagem a outra ponta do debate, a discussão entre a teoria da aliança e a teoria das linhagens:

Não posso ter a pretensão de resolver o problema do casamento com a prima paralela, mas não há dúvida de que ele apóia a coesão tribal. Para um homem da tribo, o clã significa não apenas acesso à pastagens, mas também à noivas. Sem seu clã, onde você alimentaria seus rebanhos e com quem você se casaria?

Seria um exagero dizer que pastores estão predestinados a uma forma "segmentar" de organização social, e existem sociedades pastoris que não mostram essa forma; mas parece que elas são fortemente predispostas a ela. Um pastor solitário está à mercê de qualquer grupo de outros pastores, ou até de uma emboscada por outro pastor solitário. Sua proteção mais natural contra tal perigo é formar ou juntar-se a uma associação de ajuda mútua que pode, em conjunto, defender as pastagens, as nascentes d'água e assim por diante – e vingá-lo caso ele seja morto. Mas tal pequeno grupo, por sua vez, estará à mercê de associações mais amplas de tais grupos: em outras palavras, o argumento se repete em cada nível no qual possa existir um interesse ou um perigo comum. Ao mesmo tempo, a mobilidade tanto dos pastores quanto de seus bens inibe a centralização e uma divisão político-militar do trabalho internamente aos grupos: é comumente difícil de obter excedente de tais populações, já que seus membros mantêm armas para a defesa externa que podem ser também usadas para sua defesa interna contra a opressão. Mas sem excedente, não há agências político-militares especializadas. O círculo se completa. O resultado disso é a superposição característica de grupos de vários tamanhos, "encaixados", razoavelmente igualitários e não centralizados internamente e na qual nenhum é nitidamente mais importante do que os outros, a nenhum nível de grandeza. Não há nível privilegiado para a articulação de unidades

Hume, Robert Montagne e Edward Evans-Pritchard." Veja a explicitação dessa dívida particularmente no capítulo 1 de *Muslim Society*.

²² Sua teoria será melhor apreciada no contexto de sua pesquisa no Marrocos.

políticas, o que também ajuda a explicar a predileção das populações nômades ou semi-nômades pela auto-definição genealógica. Para populações segmentares sedentárias, a genealogia, embora usada com frequência, é opcional. Mas nômades, pessoas sem lugar fixo, não podem ser definidas, ou definir suas unidades sociais encaixadas, em termos de sua localidade. Eles precisam da genealogia. A genealogia, ou pertinência ao grupo, é seu único enderêço. E como sua mobilidade é regulada, como o é em geral, o território é definido em termos do grupo social e não vice-versa. Uma pastagem é a pastagem de tal e qual povo (a pertinência a ele garantindo acesso à pastagem), e não define o povo pela sua localização.(1989:34)

A tenda e o celeiro, nômades e sedentários: a distinção é clássica e foi várias vezes retomada desde Ibn Khaldun.²³ Ela será mais uma vez testada, desta feita na forma da oposição entre a tribo e o *bazaar*, por Clifford Geertz, num longo exercício de “descrição densa” sobre o mercado no Marrocos. A proposta é tão ambiciosa como a de Bourdieu; em suas próprias palavras: “O que a burocracia dos mandarins foi para a China tradicional e o sistema de castas para a Índia tradicional – a parte mais evocativa do todo – o *bazaar* o foi para as sociedades mais pragmáticas do Oriente Médio tradicional.” Sua interessante descrição da história e do funcionamento do *Suq* numa cidade do Marrocos, apoiada na teoria da comunicação – denunciada, alguns anos antes, por Pierre Bordieu – conclui numa espécie de anti-climax para os leitores do debate sobre as sociedades segmentares, evocando, mais do que discutindo, os seus termos, e apresentando propostas de aperfeiçoamento do sistema (“se queremos que ele mude e que a economia de Sefrou se ‘desenvolva’, no sentido não irônico

²³ Veja-se a caracterização de Evans-Pritchard dos beduínos de Cirenaica: “Cirenaica é fundamentalmente uma região pastoril, principalmente uma região de criação de ovelhas, e seu povo, como eles mesmo se definem, tem o coração de pastores e não de camponeses. (...) Eles são *bwadi*, no dialeto da Cirenaica, o povo das tendas, e veem a si mesmos como um único povo por contraste com os *hadur*, cidadãos.” (1968:39;41) Como E-P e Gellner enfatizam, essa não é uma distinção tranchã mas funciona, antes, por gradações. Veja também as belas páginas de Fernand Braudel sobre o assunto em *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*, Livraria Martins Fontes, S.P., 1983, especialmente o vol.I, capítulo 3.

do termo” deveríamos ajudá-lo a “modernizar, se esta é a palavra, o que já existe, em seus próprios termos.”)

A evocação:

Seja como for, o suq tem também sua importância para a compreensão da sociedade marroquina-magrebiana, e até, de certo modo, para a sociedade do Oriente Médio em geral. Utilizando tradições antropológicas de análise, os estudiosos da organização social do Marrocos tenderam a aplicar a ele um modelo derivado do parentesco, a assim chamada teoria dos sistemas segmentares. Que tal modelo seja adequado para a situação do norte da África, tem sido questionado cada vez com maior frequência. A acumulação piramidal de linhagens em unidades unilineares e solidárias cada vez maiores, cada uma em oposição complementar às outras ao nível adequado de organização, não só não dá conta da maior parte da sociedade marroquina, que não pode ser chamada de “tribal” em qualquer leitura razoável, hoje ou no passado, como também é pouco eficaz para a seção da sociedade que pode, com alguma razão, ser assim chamada. E embora nenhum modelo seja adequado a propósitos tão amplos, é pelo menos plausível que um modelo construído a partir de uma análise do mercado seja mais adequado aos fatos superficiais e revele de modo mais acurado alguns dos processos mais profundos que subjazem a eles. A comunicação imperfeita pode ser uma chave melhor para as características expressivas da organização social do Magreb do que a fissão e a recombinação de linhagens; a pechincha por informação melhor do que a oposição complementar, e o clientelismo, melhor do que a consanguinidade. (..) Não se quer sugerir, entretanto, que a sociedade do Magreb seja um grande bazaar, mais do que uma grande tribo. Mas, nos detalhes da vida no bazaar, algo do espírito que anima essa sociedade – uma estranha mistura de inquietude, praticidade, discórdia, eloquência, inclemência e moralismo – pode ser visto de maneira especialmente reveladora e vívida²⁴.

²⁴ C.Geertz, Suq: the bazaar economy in Sefrou, em Geertz e outros, *Meaning and order in Moroccan society*, Cambridge, 1979. Veja também a resenha de V. Crapanzano em *Economic development and cultural change*, 29/4, July 1981 e a de G. Albergoni nos *Annales*, 35 (3-4), Mai-Août 1980.

3. Em 1979, Ernest Gellner podia dizer: “Os que temos interesse na organização tribal do Marrocos somos pouco numerosos, e somos um grupo incestuoso (ainda que também estejamos divididos em ligas hostís) e circulamos nossas idéias do mesmo modo que nossos homens tribais circulam suas primas paralelas como noivas.” (1989:229) Mesmo nesse momento, isso já não era bem verdade – um grupo de estudantes de C.Geertz, além do próprio, vinha invadindo o Marrocos e publicando o resultado de suas pesquisas, várias delas criticadas por Gellner, nessa altura já um *marabout* no campo que ele mesmo redefinira.²⁵

Pierre Bourdieu teve uma passagem efêmera por esse campo e, de qualquer modo, sua atenção estava mais voltada para a discussão do campo intelectual francês do que para o debate mais geral. Tanto ele como Gellner fizeram, entretanto, uma observação, de passagem no caso do primeiro, reiterada no caso do segundo, que merece ser registrada como uma possibilidade de resposta à nossa primeira questão. Trata-se da observação da situação da África do Norte como uma *anomalia* no contexto geral da discussão. Bourdieu diz:

*É o bastante ver nesse tipo de casamento (com a prima paralela) a exceção (ou “a aberração”) que confirma a regra ou rearranjar as categorias de percepção que o fizeram surgir para alocá-lo, isto é, nomeá-lo? Ou é melhor, na dúvida, anular radicalmente as categorias de pensamento que produziram esse **impensável**? (1972:72)*

²⁵ Ver as resenhas republicadas em Gellner,1989. Numa delas, ele diz de seus interlocutores: “O professor Berque e o professor Geertz são verdadeiros *igurramen* em suas próprias culturas, com um acúmulo de *baraka* – tanto carisma convida a admiração e a inveja de outros, como é o destino dos *igurramen*. O doutor Rabinow, por seu lado, é um jovem antropólogo americano e, portanto, um aprendiz, e seu trabalho não pode ser adequadamente apreciado sem que o relacionemos à sua linhagem espiritual. O professor Berque e o professor Geertz são, cada um, poetas conceituais e literários. Cada um deles fez um enorme e detalhado trabalho de campo, o que, de algum modo, absolve seus vãos de interpretação. Mas, consequentemente, os torna modelos perigosos de emular.” E, mais adiante, sobre a crítica de Rabinow à teoria das sociedades segmentares: “Se o doutor Rabinow tem boas razões para rejeitar essa noção, ele as guardou para si mesmo.”(pp.208/211)

Gellner dirá de um crítico de Ibn Khaldun que ele trata a produção dele como uma “aberração”, o que significaria que o seu trabalho é também o relato de algo aberrante, mas também mostra, em sua etnografia do Atlas, que a garganta da serra provida de água abundante na qual vivem os profetas “é uma espécie de anomalia”, situada entre os interesses opostos de grupos nômades e sedentários, cujo controle pelos “profissionais neutros”, os santos, permite seu uso por todos eles. Ironicamente, já que seu modelo constituiu o chamado “casamento árabe” numa anomalia, foi o próprio Lévi-Strauss quem chamou a atenção para a importância das anomalias para a antropologia.²⁶

O Magreb, e sua organização social, pode assim ter sido, durante muito tempo, visto como anômalo mesmo pelos estudiosos que por ele tinham simpatia ou interesse de pesquisa – anômalo porque situado nas franjas de um continente que se definia, ou era definido, por sua negritude, primeiro na literatura, depois na política, anômalo porque seus modos de ser aparentemente não se coaduvavam com os modos postulados pela antropologia tradicional e, enfim, anômalo pela sua pertinência ao mundo árabe.²⁷

A teoria das sociedades segmentares, no entanto, não se restringiu a esse mundo e embora tenha se desviado pelos caminhos das análises de parentesco, teve uma vida mais longa e frutífera do que a teoria das linhagens. Resenhando a questão num breve mas esclarecedor verbete, Pierre Bonte chama a atenção para uma das idéias importantes no trabalho original de Evans-Pritchard que foi deixada de lado pela associação de ambas: a idéia da relatividade estrutural dos grupos sociais.²⁸ Como veremos, essa é mais uma contribuição original de Evans-Pritchard que estará presente como evocação nos textos de análise de Bourdieu e Geertz.

²⁶ Ver *Antropologia Estrutural*, 1958:357.

²⁷ Há muita discussão entre os especialistas a respeito da completa ou imperfeita “arabização” de sociedades autóctones no Magreb. Para um resumo, e fontes dessa discussão, veja Hourani, citado.

²⁸ Verboete Segmentaire no *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, organizado por P. Bonte e M. Izard, PUF, Paris, 1991.

Uma observação sobre os textos aqui reunidos: Frantz Fanon não é um antropólogo mas foi um agudo observador da sociedade argelina e seus comentários nesse texto antecipam uma discussão importante e hoje corrente sobre a importância simbólica do véu, e da situação da mulher, para a compreensão das sociedades muçulmanas. Os dois textos de Pierre Bourdieu, que se complementam, são também um belo exemplo da importância da segregação dos mundos masculino e feminino nessas sociedades – como veremos, ao discutir o terceiro estudo sobre a Kabília, não incluído aqui, o casamento com a prima paralela poderia ser lido como um casamento “entre homens”. Mencionei brevemente as ressonâncias que a abordagem de Evans-Pritchard e Ernest Gellner (ver o capítulo aqui traduzido), deixaram nos textos de seus interlocutores, mesmo quando há discordância entre eles: o texto de Marcio Silva foi, por isso, uma agradável surpresa, já que ele conclui uma instigante brincadeira técnica justamente apontando para a existência de uma estrutura segmentar subjacente à análise de Pierre Bourdieu.²⁹

²⁹ Agradeço a Suely Kofes por ter me contado que Marcio escrevera um texto sobre a casa Kabila.

Uma nota de cautela sobre esta apresentação e sobre o nosso programa de discussão: a vasta bibliografia sobre a África do Norte é provavelmente só comparável à extensão da ignorância da antropologia brasileira sobre essa região. Os textos aqui selecionados, o foram antes por facilidade de acesso do que por outra razão ainda que, acredito, expressem razoavelmente o “estado da questão” na bibliografia internacional, sendo, além disso, excelentes exemplos da prosa e do modo de pensar de antropólogos das três tradições. Este caderno é dedicado aos estudantes da turma de 1994 do Mestrado de Antropologia Social, aos quais agradeço pela paciência que tiveram de primeiro percorrerem comigo essas trilhas pouco conhecidas de nossa história. E é, agora, também dedicado aos alunos da turma de 1995 (ver o programa em anexo), da Graduação em Ciências Sociais, aos quais devo também agradecer por não me deixarem esquecer dessas questões: minha ignorância sobre elas, assim, diminuiu um pouco, mas rediscuti-las levaria a um outro texto.



A ARGÉLIA SE DESVELA*

Frantz Fanon

As técnicas de vestuário, as tradições do trajar, dos adornos, constituem as formas de originalidade mais marcantes, isto é, mais imediatamente perceptíveis de uma sociedade. No interior de um conjunto, no quadro de um perfil já formalmente esboçado existem, evidentemente, modificações de detalhe, inovações que, nas sociedades muito desenvolvidas, definem e circunscrevem a moda. Mas a aparência geral permanece homogênea e podemos agrupar grandes espaços de civilização, imensas regiões culturais, a partir de técnicas originais, específicas, da vestimenta dos homens e das mulheres.

É através da vestimenta que os tipos de sociedade são primeiro conhecidos, seja através de reportagens e documentários fotográficos, seja através de filmes. Existem assim civilizações sem gravata, civilizações de tanga e outras sem chapéu. A pertinência a um espaço cultural dado é mais freqüentemente assinalada pelas tradições de vestir-se de seus membros. No mundo árabe, por exemplo, o véu no qual se envolvem as mulheres é imediatamente percebido pelo turista. Durante muito tempo pode-se ignorar que um muçulmano não come carne de porco, ou se proíbe de ter relações sexuais diurnas durante o mês de Ramadã, mas o véu da mulher aparece com uma tal constância que é suficiente, em geral, para caracterizar a sociedade árabe.

No Magreb árabe, o véu faz parte das tradições do trajar das sociedades nacionais tunisiana, argelina, marroquina e líbia. Para o turista e o estrangeiro, o véu delimita ao mesmo tempo a sociedade argelina e sua

* *L'Algérie se dévoile*, in *Sociologie d'une révolution*, Maspero, Paris, 1972.

componente feminina.¹ Entre os homens argelinos, pelo contrário, podemos descrever modificações regionais menores: fez nos centros urbanos, turbantes e *djellabas* no interior. A vestimenta masculina admite uma certa margem de escolha, um mínimo de heterogeneidade. A mulher encerrada em seu véu branco unifica a percepção que temos da sociedade feminina argelina.

Toda evidência nos diz que estamos em presença de um uniforme que não tolera nenhuma modificação, nenhuma variante.²

O *haik* delimita de maneira muito nítida a sociedade colonizada argelina. Podemos evidentemente ficar indecisos e perplexos diante de uma menina, mas qualquer incerteza desaparece no momento da puberdade. Com o véu, as coisas são definidas e ordenadas. A mulher argelina é, aos olhos do observador, “a que se dissimula atrás do véu”.

Veremos que este véu, elemento entre outros do conjunto do vestuário tradicional argelino, vai se tornar o centro de uma batalha grandiosa, por ocasião da qual as forças de ocupação mobilizarão seus recursos mais potentes e diversos e na qual o colonizado exibirá uma impressionante força

¹ Não mencionamos aqui as regiões rurais, nas quais a mulher freqüentemente não usa véu. Tampouco levamos em conta a mulher kabila que, fora das grandes cidades, jamais usa o véu. Para o turista que raramente se aventura nas montanhas, a mulher árabe é aquela que usa o véu. Esta particularidade da mulher kabila constituiu-se num dos temas, entre outros, da propaganda colonialista a respeito da oposição entre árabes e berberes. Consagrados à análise das modificações psicológicas, esses estudos deixam de lado o trabalho propriamente histórico. Abordaremos mais tarde esse outro aspecto da realidade argelina em ação. Aqui, é suficiente observar que, durante os 130 anos de ocupação, as mulheres kabila desenvolveram outros mecanismos de defesa frente ao ocupante. Durante a guerra de liberação, suas formas de ação apresentaram também aspectos absolutamente originais.

² Há um caso que merece ser mencionado. Durante a luta de libertação do povo marroquino, principalmente nas cidades, o véu branco deu lugar ao véu negro. Esta alteração importante se explica pelo desejo das mulheres marroquinas de exprimir sua afeição por Sua Majestade Mohamed V. Lembremos que foi imediatamente após o exílio do rei do Marrocos que o véu negro, signo de luto, apareceu. No âmbito dos sistemas de significado, é interessante observar que o negro, na sociedade marroquina ou árabe, nunca expressou luto ou aflição. Conduta de combate, a adoção do negro responde ao desejo de pressionar simbolicamente o ocupante, e de escolher, portanto e logicamente, os símbolos dele.

de inércia. A sociedade colonial, tomada em seu conjunto, com seus valores, suas linhas de força e sua filosofia, reagiu de maneira bastante homogênea a respeito do véu. Antes de 1954, mais precisamente desde os anos de 1930 a 1935, foi travado o combate decisivo. Os responsáveis pela administração francesa na Argélia, determinados a destruir a originalidade do povo, encarregados pelo poder de proceder, custasse o que custasse, à desagregação de formas de existência suscetíveis de evocar, de perto ou de longe, uma realidade nacional, concentrarão seus maiores esforços sobre o uso do véu, concebido no caso como símbolo do estatuto da mulher argelina. Tal posição não é consequência de uma intuição casual. É a partir da análise de sociólogos e de etnólogos que os especialistas dos negócios ditos indígenas e os responsáveis pela administração dos árabes coordenam seus trabalhos. Num primeiro nível, há a retomada pura e simples da fórmula famosa: “Conquistemos as mulheres e o resto virá por si”. Esta explicação se contenta simplesmente em revestir-se de uma aparência científica usando as “descobertas” dos sociólogos.³

Sob o tipo patrilinear da sociedade argelina, os especialistas descrevem uma estrutura essencialmente matrilinear. A sociedade árabe foi frequentemente apresentada aos ocidentais como uma sociedade da exterioridade, do formalismo e do personagem. A mulher argelina, intermediária entre as forças obscuras e o grupo, parecia assim revestir-se de uma importância primordial. Por trás de um patriarcado visível, manifesto, afirma-se a existência, mais capital, de um matriarcado básico. O papel da mãe argelina, o da avó, o da tia, o da “velha”, são inventariados e definidos.

A administração colonial pode então definir uma doutrina política precisa: “Se queremos atingir a sociedade argelina em sua estrutura, em suas faculdades de resistência, precisamos primeiro conquistar as mulheres; é preciso buscá-las atrás do véu com o qual elas se dissimulam e nas casas onde os homens as escondem.” A situação da mulher será então tomada como tema de ação. A administração dominante quer solenemente defender a mulher humilhada, rejeitada, enclausurada... Descrevem-se as imensas possibilidades da mulher, infelizmente transformada pelo homem argelino em objeto inerte, desmonetarizado, isto é, desumanizado. O comportamento

³ Ver o anexo no final deste capítulo.

do argelino é firmemente denunciado e assimilado à sobrevivências medievais e bárbaras. Com uma ciência infinita, a produção de um processo contra o argelino sádico e vampiro em sua atitude para com as mulheres, é iniciada e levada a cabo. O ocupante reúne todo um conjunto de julgamentos, apreciações, considerações a respeito da vida familiar do argelino; multiplica as anedotas e os exemplos edificantes, tentando assim aprisioná-lo num círculo de culpabilidade.

Multiplicam-se as associações de ajuda mútua e de solidariedade para com as mulheres argelinas. As lamentações se organizam. “Queremos que o argelino se envergonhe do destino que reserva à mulher”. É o período de efervescência e de aplicação de toda uma técnica de infiltração no decorrer do qual bandos de assistentes sociais e de animadoras de obras de caridade se espalham pelos bairros árabes.

Faz-se primeiro o cerco às mulheres indigentes e esfomeadas. A cada quilo de sêmola distribuído, corresponde uma dose de indignação contra o véu e o enclausuramento. Depois da indignação, os conselhos práticos. As mulheres argelinas são convidadas a representar “um papel fundamental, capital” na transformação de seu destino. São pressionadas a dizer não a uma sujeição secular. Descreve-se para elas o papel imenso que tem a representar. A administração colonial investiu somas enormes nesse combate. Depois de ter estabelecido que a mulher constitui o centro da sociedade argelina, todos os esforços são feitos no sentido de obter o seu controle. O argelino, afirma-se, não se moverá, resistirá à empresa de destruição cultural dirigida pelo ocupante e se oporá à assimilação enquanto sua mulher não virar a mesa. No programa colonialista, cabe à mulher a missão histórica de dobrar o homem argelino. Converter a mulher, ganhá-la para os valores estrangeiros, arrancá-la de seu estatuto, é ao mesmo tempo conquistar um poder real sobre o homem e adquirir os meios práticos, eficazes, de desestruturar a cultura argelina.

Ainda hoje, em 1959, o sonho de uma total domesticação da sociedade argelina, com a ajuda das “mulheres desveladas e cúmplices do ocupante” persegue os responsáveis políticos pela colonização.⁴

⁴ O trabalho de aproximação é realizado também nas escolas. Os professores, a quem os pais confiam seus filhos, rapidamente se acostumam a criticar severamente o destino da mulher na sociedade argelina. “Espera-se firmemente que vocês ao

Os homens argelinos, por sua vez, eram objeto da crítica de seus colegas europeus ou, mais oficialmente, de seus patrões. Não foi um trabalhador europeu, no contexto das relações pessoais do estaleiro, da oficina ou do escritório, o encarregado de apresentar ao argelino as questões rituais: “Tua mulher usa véu? Porque não te decides a viver à européia? Porque não levar tua mulher ao cinema, ao jogo, ao café?”

Os patrões europeus não se contentam com a atitude interrogativa ou com o convite circunstancial. Eles empregam “manobras escusas” para encurralar o argelino e exigir dele decisões penosas. Por ocasião de uma festa, natal ou ano novo, ou simplesmente de uma comemoração interna, o patrão convida o *empregado argelino e sua mulher*. O convite não é coletivo. Cada argelino é chamado ao escritório da direção e convocado particularmente a vir com sua “pequena família”. A empresa sendo uma grande família, seria mal visto se alguns viessem sem suas esposas, você compreende, não é?... Diante desta situação, o argelino enfrenta às vezes momentos difíceis. Vir com sua mulher é confessar-se vencido, é “prostituir sua mulher”, exibi-la, abandonar um modo de resistência. Por outro lado, ir sozinho é recusar satisfação ao patrão, possibilitar o desemprego.

O estudo de um exemplo escolhido ao acaso, o desenrolar das emboscadas utilizadas pelo europeu para obrigar o argelino a se singularizar, a dizer: “Minha mulher usa o véu, ela não vai sair”, ou a trair: “Já que você a queria ver, aqui está ela”; o caráter sádico e perverso dos laços e das relações, mostraria de forma resumida, ao nível psicológico, a

menos sejam suficientemente fortes para impor seu ponto de vista...” Multiplicam-se as escolas de “meninas muçulmanas”. Ao aproximar-se a puberdade de suas alunas, as professoras ou as religiosas desenvolvem uma atividade verdadeiramente excepcional. As mães são contatadas, cercadas e a elas se confia a missão de dobrar e de convencer o pai. A inteligência prodigiosa da jovem aluna, sua maturidade, são elogiadas; evoca-se o brilhante futuro reservado a essas jovens curiosas e não se hesita em chamar a atenção para o caráter criminoso de uma eventual interrupção da escolaridade da criança. Aceita-se fazer o pior papel na sociedade colonizada e propõe-se à jovem aluna o internato, para que os pais fiquem livres da crítica de “vizinhos limitados”. Para o especialista de negócios nativos, os velhos combatentes e os evoluídos são os comandos encarregados de destruir a resistência cultural de um país colonizado. As regiões são assim inventariadas em função do número de “unidades ativas” de evolução, isto é, de erosão da cultura nacional que elas contenham.

tragédia da situação colonial, o enfrentamento direto de dois sistemas, a epopéia da sociedade colonizada com suas especificidades de vida face à hidra colonialista.

Com o intelectual argelino, a agressividade aparece em toda sua densidade. O *fellah*, “escravo passivo de um grupo rígido”, encontra uma certa indulgência de julgamento do conquistador. O advogado e o médico, ao contrário, são denunciados com um vigor excepcional. Esses intelectuais, que mantêm suas esposas num estado de semi-escravidão, são literalmente apontados com o dedo. A sociedade colonial se insurge com veemência contra essa exclusão da mulher argelina. Essas infelizes, condenadas a “disfarçar-se”, muradas, interditas, inquietam e preocupam.

Em presença do intelectual argelino, os raciocínios racistas aparecem com particular facilidade. Ainda que seja médico, afirma-se, isto não o torna menos árabe... “É só procurar a natureza que ela aparece...” Os exemplos desse racismo podem multiplicar-se indefinidamente. Abertamente, o intelectual é reprovado por limitar a ampliação dos hábitos ocidentais aprendidos. de não fazer seu papel de núcleo ativo na transformação da sociedade colonizada, de não deixar sua mulher aproveitar-se dos privilégios de uma vida mais digna e mais profunda... Nos grandes centros, é comum ouvir-se um europeu confessar com amargura não ter jamais visto a mulher de um argelino que ele conhece há vinte anos. A um nível de apreensão mais difuso, mas altamente revelador, encontramos a constatação amarga de que “trabalhamos em vão”... ou de que “o Islã mantém a presa”.

Ao apresentar o argelino como uma presa disputada com igual ferocidade pelo Islã e pela França ocidental, explicita-se assim todo um processo de ocupação, sua filosofia e sua política. Esta expressão indica de fato que o ocupante, descontente com suas derrotas, apresenta de maneira simplificada e pejorativa o sistema de valores que ajudam o argelino se opõe a suas inúmeras ofensivas.

Aquilo que é vontade de singularização, desejo de manter intatos alguns aspectos da vida nacional, é comparado a condutas religiosas, mágicas, fanáticas. Conforme as circunstâncias ou os tipos de situação colonial, esta recusa do conquistador assume formas originais. No seu conjunto, essas condutas foram muito bem estudadas no decorrer dos últimos vinte anos; não podemos afirmar no entanto que as conclusões daí resultantes sejam inteiramente válidas. Os especialistas em educação de base dos países

subdesenvolvidos, ou os técnicos de desenvolvimento das sociedades atrasadas, ganhariam em compreender o caráter estéril e nefasto de toda pesquisa que focaliza preferencialmente um elemento qualquer da sociedade colonizada. Mesmo no quadro de uma nação recentemente independente não se pode, sem perigo para a obra empreendida (nem para o equilíbrio psicológico do nativo), concentrar-se em tal ou qual aspecto do conjunto cultural. Mais precisamente, os fenômenos de contra-aculturação devem ser compreendidos como a impossibilidade orgânica de uma cultura em modificar qualquer um de seus modos de existir, sem ao mesmo tempo repensar seus valores mais profundos, seus modelos mais estáveis. Falar de contra-aculturação numa situação colonial não faz sentido. Os fenômenos de resistência observados entre os colonizados devem referir-se a uma atitude de contra-assimilação, de manutenção de uma originalidade cultural, isto é, nacional.

As forças de ocupação, dirigindo ao véu da mulher argelina o máximo de sua ação psicológica, deviam evidentemente obter alguns resultados. Ocorre então que aqui e ali uma mulher é “salva” e simbolicamente desvelada.

Essas mulheres-testemunhas, de rosto nu e corpo livre, circulam atualmente como moeda forte na sociedade européia da Argélia. Em torno delas reina uma atmosfera de iniciação. Os europeus super-excitados pela sua vitória lembram, pela espécie de transe que se apossa deles, os fenômenos psicológicos da conversão. E, de fato, os artesãos dessa conversão ganham consideração na sociedade européia. São invejados. São apontados à atenção benévola da administração.

Após o registro de cada sucesso, os responsáveis pelo poder reforçam sua convicção da idéia de que a mulher argelina é o suporte para a penetração ocidental na sociedade nativa. Cada véu retirado descobre aos colonialistas horizontes até então proibidos e lhes mostra, pedaço a pedaço, a carne argelina desnudada. A agressividade do ocupante e, portanto, suas esperanças, saem redobradas depois da descoberta de cada rosto. Cada nova mulher argelina desvelada anuncia ao ocupante uma sociedade argelina com seus sistemas de defesa em vias de deslocamento, aberta e derrotada. Cada véu que cai, cada corpo que se libera do constrangimento tradicional do *haik*, cada rosto que se oferece ao olhar duro e impaciente do ocupante, exprime em negativo que a Argélia começa a renegar-se e aceita a violação do colonizador. A cada véu abandonado, a sociedade argelina parece aceitar

admissão na escola do senhor e decidir mudar seus hábitos sob a direção e o patrocínio do ocupante.

Vimos como a sociedade colonial, a administração colonial, percebem o véu e esboçamos a dinâmica dos esforços empreendidos para combatê-lo enquanto instituição e as resistências desenvolvidas pela sociedade colonizada. Ao nível do indivíduo, do europeu em particular, talvez seja interessante seguir as múltiplas condutas nascidas da existência do véu, isto é, da maneira original que tem a mulher argelina de estar presente ou ausente.

Quais são as reações que somos levados a registrar no caso de um europeu não diretamente envolvido nessa obra de conversão? A atitude dominante parece ser um exotismo romântico, fortemente tingido de sensualidade. Logo, o véu dissimula uma beldade.

Uma observação, entre outras, reveladora deste estado de espírito, foi feita por um europeu de passagem pela Argélia e que, no exercício de sua profissão – ele era advogado – tinha visto algumas argelinas sem o véu. Esses homens, dizia ele, falando dos argelinos, são culpados de cobrir tantas belezas estranhas. Quando um povo, concluía o advogado, receia tais êxitos, tais perfeições da natureza, deve-se mostrá-las a ele, expô-las. No limite, acrescentava, devia-se poder obrigá-los a fazê-lo.

Nos bondes, nos trens, uma mecha de cabelo percebida, um pedaço de testa, esboço de um rosto “perturbador”, mantêm e reforçam a convicção do europeu em sua atitude irracional: a mulher argelina é a rainha de todas as mulheres. Mas há igualmente, entre os europeus, a cristalização de uma agressividade, da tensão da violência face à mulher argelina. Desvelar esta mulher é tornar evidente a beleza, é desvendar seu segredo, quebrar sua resistência, torná-la disponível para a aventura. Esconder o rosto é também dissimular um segredo, é criar um mundo misterioso e escondido. Confusamente, o europeu vive de maneira complexa sua relação com a mulher argelina. Desejo de ter esta mulher à sua disposição, de transformá-la num eventual objeto de posse.

Esta mulher que vê sem ser vista frustra o colonizador. Ele não obtém reciprocidade. Ela não se entrega, não se dá, não se oferece. O argelino, em relação à mulher argelina, tem uma atitude clara em seu conjunto. Ele não a vê. Ele tem mesmo o desejo permanente de não se aperceber do perfil feminino, de não prestar atenção às mulheres. Não existe, pois, entre os argelinos, na rua ou numa estrada, esse comportamento do encontro inter-

sexual descrita ao nível do olhar, da presença, da contenção muscular, das diferentes condutas perturbadas às quais nos acostumou a fenomenologia do encontro. Frente à argelina, o europeu quer ver. Ele reage de maneira agressiva a essa limitação de sua percepção. Ainda aqui frustração e agressividade evoluem em perfeita harmonia.

A agressividade vai se explicitar, primeiro, em atitudes estruturalmente ambivalentes e no material onírico que se encontra seja no europeu normal, seja no que sofre de perturbações neuropáticas.⁵

Num consultório médico, por exemplo, no fim do dia, é freqüente ouvir os médicos europeus expressando sua decepção. As mulheres que tiraram o véu diante deles são banais., vulgares., não há realmente porque fazer tanto mistério... Pergunta-se o que é que elas escondem. As mulheres européias organizam o conflito com muito menos precauções. Elas afirmam, peremptórias, que não se dissimula o que é belo e descobrem nesse costume estranho um desejo "bem feminino" de dissimular imperfeições. E de comparar a estratégia da européia que pretende corrigir, enfeitar, valorizar (a estética, o penteado, a moda) e a da argelina, que prefere velar, esconder, cultivar a dúvida e o desejo do homem. Num outro plano, afirma-se que ela deseja enganar a respeito da "mercadoria" e que a embalagem não modifica realmente sua natureza, nem seu valor.

O material onírico fornecido por europeus define outros temas privilegiados. J. P. Sartre nas *Reflexões sobre o racismo* mostrou que, ao

⁵ É preciso mencionar a atitude corrente, principalmente das européias, frente a uma categoria particular de evoluídas. Algumas mulheres argelinas sem véu, tornam-se perfeitas ocidentais com uma rapidez espantosa e uma facilidade insuspeitada. As mulheres européias sentem uma certa inquietação frente a essas mulheres. Frustradas diante do véu, elas experimentam uma sensação análoga diante do rosto descoberto, deste corpo audacioso, gracioso, sem hesitação, diretamente ofensivo. A satisfação de dirigir a evolução, de corrigir faltas de quem não usa o véu é não apenas retirada da européia como ela se sente em perigo no plano da coqueteira, da elegância, isto é, da concorrência, por esta... Noviça transformada em profissional, catecúmena transformada em propagandista, a mulher argelina põe em questão a européia. Esta não tem outro recurso a não ser juntar-se à argelina que rejeita essas mulheres sem véu e as coloca, ferozmente, no campo do mal e da depravação. Dirão as européias: "Decididamente, essas mulheres sem véu não passam de amorais e desavergonhadas." Para ser bem sucedida, parece que a integração precisa de um paternalismo continuado, aceito.

nível do inconsciente, a mulher judia tem quase sempre um cheiro de violação. A história da conquista francesa da Argélia, contando a invasão de aldeias pelas tropas, o confisco de bens e a violação de mulheres, a destruição de um país, contribuiu para o nascimento e a cristalização da mesma imagem dinâmica. A evocação da liberdade dada ao sadismo do conquistador, ao seu erotismo, criou, ao nível das estratificações psicológicas do ocupante, interstícios, pontos fecundos de onde podem emergir tanto condutas oníricas como, em certas ocasiões, comportamentos criminosos.

Assim, a violação da mulher argelina no sonho de um europeu é sempre precedida do rompimento do véu. Assistimos ali a uma dupla defloração.

E a conduta da mulher nunca é de adesão ou de aceitação, mas de prostração. Cada vez que o europeu, em sonhos de conteúdo erótico, encontra a mulher argelina, manifestam-se as particularidades de suas relações com a sociedade colonizada. Esses sonhos não se desenrolam no mesmo plano erótico nem no mesmo ritmo daqueles em que entra em cena a mulher européia.

Com a mulher argelina não há conquista progressiva, revelação recíproca e sim, de saída, e com a máxima violência, posse, violação, quase morte. O ato se reveste de uma brutalidade e de um sadismo paraneurótico até no europeu normal. Esta brutalidade e este sadismo são, aliás, sublinhados pela atitude submissa da argelina. No sonho, a mulher vítima grita, debate-se como uma corça, e desfalecida, entregue, é penetrada, esquartejada.

É preciso acentuar também uma característica do material onírico que nos parece importante. O europeu não sonha nunca com uma mulher argelina isolada. As raras ocasiões em que o encontro se dá no plano do casal são rapidamente transformadas pela fuga da mulher que, invariavelmente, conduz o homem "até as mulheres". O europeu sonha sempre com um grupo de mulheres, com um campo de mulheres, o que não deixa de evocar o gineceu, o harém, temas exóticos fortemente implantados no inconsciente. Do mesmo modo, a agressividade do europeu se expressa em considerações sobre a moralidade da argelina. Sua timidez e sua reserva se transformam, em conformidade com as leis banais da psicologia do conflito, em seu contrário, e a argelina será hipócrita, perversa, isto é, autêntica ninfomaníaca.

Vimos que a estratégia colonial de desagregação da sociedade argelina, ao nível dos indivíduos, delegou rapidamente um lugar de primeiro plano à

mulher argelina. O encarniçamento do colonialista, seus métodos de luta, vão naturalmente provocar no colonizado comportamentos reacionais. Frente à violência da ocupação, o colonizado é levado a definir uma posição de princípio em relação a um elemento antes inerte na configuração cultural nativa. A fúria do colonizador em querer desvelar a argelina, seu objetivo em ganhar, custe o que custar, a batalha do véu, é que vai provocar a reação do nativo. O propósito deliberadamente agressivo do colonialista em torno do *haik* dá nova vida a este elemento morto, já que estabilizado, sem evolução na forma ou no colorido, do estoque cultural argelino. Encontramos aqui uma das leis da psicologia da colonização. Num primeiro tempo é a ação, são os projetos do ocupante que determinam os centros de resistência em torno dos quais se organiza a vontade de perenidade de um povo.

É o branco que cria o negro. Mas é o negro que cria a negritude. À ofensiva colonialista em torno do véu, o colonizado opõe o culto do véu. O que era um elemento indiferenciado num conjunto homogêneo, adquire um caráter tabu e a atitude de uma argelina em relação ao véu será constantemente referida a sua atitude global em relação à ocupação estrangeira. Diante da ênfase posta pelo colonialista em tal ou qual aspecto de suas tradições, o colonizado reage de maneira muito violenta. O interesse em modificar esse aspecto, a afetividade investida pelo conquistador em seu trabalho pedagógico, suas súplicas, suas ameaças, tecem em torno do elemento privilegiado um verdadeiro universo de resistências. Fazer frente ao ocupante precisamente através deste elemento, é infligir-lhe uma derrota espetacular, é sobretudo manter as dimensões de conflito e de guerra latente na “coexistência”. É manter a atmosfera de paz armada.

A atitude da mulher argelina, da sociedade nativa, frente ao véu sofrerá modificações importantes durante a guerra de liberação. O interesse dessas inovações reside no fato de que elas não foram, em nenhum momento, incorporadas ao programa de luta. A doutrina da revolução, a estratégia do combate, jamais postularam a necessidade de uma revisão de comportamento em relação ao véu. Pode-se afirmar desde já que na Argélia independente tais questões não serão colocadas porque, na prática revolucionária, o povo compreendeu que os problemas se solucionam no movimento mesmo que os coloca.

Até 1955, o combate era conduzido exclusivamente pelos homens. As características revolucionárias desse combate, a necessidade de uma clandestinidade absoluta, obrigam o militante a manter sua mulher numa ignorância absoluta. À medida que os inimigos se adaptam às formas de combate, surgem novas dificuldades, exigindo soluções originais. A decisão de incorporar as mulheres como elementos ativos na revolução argelina não foi tomada facilmente. Neste sentido próprio, a concepção mesma do combate devia ser modificada. A violência do ocupante, sua ferocidade, seu apego delirante ao território nacional, levam os dirigentes a não mais excluir certas formas de combate. Progressivamente, se faz sentir a urgência de uma guerra total. Mas incorporar as mulheres não corresponde apenas ao desejo de mobilizar o conjunto da nação. É preciso aliar harmoniosamente a entrada das mulheres na guerra e o respeito ao tipo de guerra revolucionária. Dito de outra forma, a mulher deve responder com tanto espírito de sacrifício quanto os homens. É preciso, pois, ter nela a mesma confiança que se exige quando se trata de militantes experientes e várias vezes presos. É preciso, pois, exigir da mulher uma elevação moral e uma força psicológica excepcionais. Não faltam hesitações. As engrenagens revolucionárias tinham assumido uma certa envergadura, a máquina andava num certo ritmo. Era preciso complicar a máquina, isto é, aumentar sua produção sem alterar sua eficácia. As mulheres não podiam ser concebidas como peças de reposição e sim como elemento capaz de responder adequadamente à novas tarefas.

Nas montanhas, as mulheres ajudavam os militantes durante as paradas ou nas convalescenças dos ferimentos ou de febres apanhadas no *djebel*. Mas decidir incorporar a mulher como elemento capital, fazer a revolução depender de sua presença e de sua ação em tal ou qual setor, era evidentemente uma atitude totalmente revolucionária. Assentar qualquer ponto da revolução sobre sua atividade era uma decisão importante.

Tal decisão era difícil por várias razões. Vimos que durante todo o período de dominação incontestada a sociedade argelina, e particularmente as mulheres, tendiam a fugir do ocupante. A tenacidade dele na empresa de desvelar as mulheres, de fazer dela uma aliada na obra de destruição cultural, reforçou as condutas tradicionais. Essas condutas, positivas na estratégia de resistência à ação corrosiva do colonizador, tiveram

naturalmente efeitos negativos. A mulher, sobretudo nas cidades, perdeu em tranqüilidade e segurança. Tendo apenas espaços restritos para domesticar, seu corpo não adquiriu a mobilidade normal à vista de um horizonte ilimitado de avenidas, de calçadas, de casas, veículos, pessoas a evitar, em quem não esbarrar... Esta vida relativamente enclausurada e em arredores conhecidos, inventariados e regulados, compromete gravemente toda revolução imediata.

Os chefes políticos conheciam perfeitamente essas particularidades e suas hesitações expressavam a consciência que tinham de suas responsabilidades. Eles tinham o direito de duvidar do sucesso dessa medida. Tal decisão não iria ter conseqüências catastróficas para o desenrolar da revolução?

A essa dúvida juntava-se um elemento igualmente importante. Os responsáveis hesitavam em alistar as mulheres porque não ignoravam a ferocidade do colonizador. Os responsáveis pela revolução não se faziam quaisquer ilusões sobre as potencialidades criminosas do inimigo. Quase todos tinham passado por suas prisões ou tinham conversado com os fugitivos dos campos ou das celas da polícia judiciária francesa. Nenhum deles ignorava que qualquer argelina presa seria torturada até a morte. É relativamente fácil comprometer-se a si mesmo nesse caminho e admitir como uma das várias possibilidades a de morrer sob tortura. É um pouco mais difícil designar alguém que expressamente arrisca essa morte com certeza. Ora, era preciso decidir a entrada da mulher na revolução; as oposições internas foram massivas e cada decisão provocava as mesmas hesitações, fazia voltar o mesmo desespero.

Diante do sucesso extraordinário dessa nova forma de combate popular, os observadores compararam a ação das argelinas a de alguns militantes da resistência ou a de agentes secretos dos serviços especiais. É preciso ter sempre presente que a argelina alistada aprende, ao mesmo tempo, e por instinto, seu papel de “mulher sozinha na rua” e sua missão revolucionária. A mulher argelina não é um agente secreto. É sem aprendizagem, sem ensaio, sem história, que ela sai para a rua, três granadas em sua sacola de mão ou o relatório de atividades de uma região em seu corpete. Para ela, não há a sensação de fazer um papel lido muitas e muitas vezes nos romances ou visto no cinema. Ela não tem este coeficiente de jogo, de

imitação, quase sempre presente nesta forma de ação quando a estudamos numa ocidental.

Não se trata da explicitação de um personagem conhecido e mil vezes frequentado na imaginação ou em relatos. É um nascimento autêntico, em estado puro, sem propedêutica. Não há personagem a imitar. Ao contrário, há uma intensa dramatização, uma diferença marcante entre a mulher e a revolucionária. A mulher argelina se coloca, de saída, ao nível da tragédia.⁶

A multiplicação das células da F. L. N., a extensão de novas tarefas, finanças, estratégias, contra-estratégias, formação política, a necessidade de constituir, para cada célula em exercício, três ou quatro células substitutas, de reserva, suscetíveis de entrar em ação ao menor alerta em relação ao plano original, obrigam os responsáveis a procurar outros elementos para realizar missões estritamente individuais. Depois de uma última série de confrontos entre os responsáveis e, sobretudo, diante da urgência dos problemas cotidianos colocados para a revolução, toma-se a decisão de alistar concretamente o elemento feminino na luta nacional.

É preciso insistir ainda uma vez sobre o caráter revolucionário desta decisão. No início, são contatadas as mulheres casadas. Mas rapidamente essas restrições serão abandonadas. Foram escolhidas primeiro as mulheres casadas cujos maridos fossem militantes. Em seguida, foram designadas as viúvas ou as divorciadas. De qualquer modo, nunca havia jovens. Inicialmente porque uma jovem, mesmo com vinte ou vinte e três anos, não tem oportunidade de sair sozinha de casa. Mas os deveres de mãe ou de esposa daquelas mulheres, a necessidade de reduzir ao mínimo as possíveis conseqüências de sua prisão e de sua morte e, ainda, o número cada vez maior de jovens voluntárias, levaram os responsáveis políticos a fazerem outra concessão, banindo qualquer restrição e a apoiar-se, sem distinções, no conjunto das mulheres argelinas.

Nesse período, a mulher agente de ligação, portadora de mapas, precedendo em cem ou duzentos metros um chefe em ação, ainda usa o véu;

⁶ Mencionamos aqui apenas as realidades conhecidas pelo inimigo. Silenciamos sobre as novas formas de ação adotadas pelas mulheres na revolução. De fato, desde 1958, as torturas infligidas aos militantes tornaram conhecida dos ocupantes a estratégia-mulher. Atualmente, novas estratégias estão sendo utilizadas. Compreende-se assim que silenciemos sobre elas.

mas a partir de certo momento as engrenagens da luta se deslocam em direção à cidade européia. O manto protetor da *kasbah*, a cortina de segurança quase orgânica que a cidade árabe tece em torno do nativo é retirada e a argelina é lançada a descoberto na cidade do conquistador. Rapidamente ela adota uma conduta ofensiva absolutamente incrível. Quando um colonizado empreende uma ação contra o opressor, e quando esta opressão foi exercida através de formas de violência exacerbada e contínua como na Argélia, ele deve vencer uma série de interdições. A cidade européia não é o prolongamento da cidade nativa. Os colonizadores não se instalaram no meio dos nativos. Eles cercaram a cidade nativa, organizaram o sítio. Todas as saídas da *kasbah* de Argel desembocam no inimigo. O mesmo acontece em Constantina, em Oran, em Blida, em Bône.

As cidades nativas são sistematicamente cercadas pelo conquistador. É preciso ter em mãos os planos urbanísticos de uma cidade na colônia, juntamente com as avaliações do estado maior das forças de ocupação, para se ter uma idéia do rigor com o qual é organizada a imobilização da cidade nativa, do centro autóctone.

Além das mulheres que trabalhavam como empregadas domésticas para os conquistadores, aquelas que o colonizador chama, indiferenciadamente, de “Fatimas”, a argelina, sobretudo a jovem argelina, pouco se aventura na cidade européia. Quase todos os seus deslocamentos ocorrem na cidade árabe. E mesmo na cidade árabe, seus deslocamentos são reduzidos ao mínimo. Nas raras vezes em que a argelina abandona a cidade, o faz quase sempre por ocasião de algum evento, seja excepcional (morte de um parente, morador numa localidade vizinha), seja, mais comumente, para visitas a familiares nas festas religiosas, ou para a peregrinação. Nesse caso, atravessa-se a cidade européia num veículo, na maior parte das vezes durante o dia. Na cidade européia, a argelina, a jovem argelina – além de algumas raras estudantes (que aliás não têm nunca a desenvoltura fácil de suas homólogas européias) – deve vencer uma multiplicidade de interdições internas, de temores subjetivamente organizados, de emoções. Ela precisa enfrentar, ao mesmo tempo, o mundo essencialmente hostil do ocupante e as forças da policia, mobilizadas, vigilantes, eficazes. A cada entrada na cidade européia, a argelina deve obter uma vitória sobre si mesma, sobre seus temores infantis. Deve retomar a imagem do ocupante fixado em

algum lugar de seu espírito e de seu corpo para remodelá-la, produzir o trabalho capital de erosão dessa imagem, torná-la sem essência, arrancá-la de sua vergonha, dessacralizá-la.

Os ataques ao colonialismo, a princípio subjetivos, são o resultado de uma vitória do colonizado sobre seu velho medo e sobre o desespero ambiente destilado dia a dia por um colonialismo que se instalou com uma *perspectiva de eternidade*.

A jovem argelina, cada vez que é chamada, estabelece uma relação. Argel não é mais a sua cidade árabe, mas a zona autônoma de Argel, o sistema nervoso do dispositivo inimigo. Oran, Constantina, ampliam suas dimensões. Desencadeando a luta, o argelino desata o laço que se fechava em torno das cidades nativas. De um ponto a outro de Argel, de Ruisseau a Hussein-Dey, de El-Biar a rua Michelet, a revolução cria novas relações. É a mulher argelina, a jovem argelina, que, numa proporção cada vez maior, assumirá essas tarefas.

Portadora de mensagens, de ordens verbais complicadas, às vezes decoradas por mulheres sem qualquer instrução, tais são algumas das missões confiadas à mulher argelina. Ela deve também montar guarda, durante uma hora ou mais, em frente a casas onde se realizam encontros entre os dirigentes. No decorrer desses minutos intermináveis, em que é preciso evitar ficar parada porque se chama a atenção e evitar afastar-se muito porque se é responsável pela segurança dos irmãos lá dentro, freqüentemente ocorrem cenas tragi-cômicas.

Esta jovem argelina sem véu que faz o *trottoir* é freqüentemente notada por jovens que se comportam como todos os jovens do mundo, mas com um toque especial, consequência da idéia que habitualmente se tem sobre quem não usa o véu. Reflexões desagradáveis, obscenas, humilhantes. Quando tais coisas acontecem, é preciso apertar os dentes, caminhar alguns metros, escapar aos passantes que dirigem sua atenção sobre você e que dão a outros passantes seja a idéia de agir como eles, seja a de tomar sua defesa. Ou então, é com vinte, trinta, quarenta milhões que a mulher argelina se desloca, levando o dinheiro da revolução em sua bolsa ou numa maleta, o dinheiro que servirá para cobrir as necessidades das famílias dos prisioneiros ou para comprar medicamentos e víveres para o *maquis*.

Este aspecto da revolução tem sido conduzido pela mulher argelina com uma constância, um controle de si e um sucesso inacreditáveis. A despeito

das dificuldades internas, subjetivas, e malgrado a incompreensão às vezes violenta de uma parte da família, a argelina assumirá todas as tarefas que lhe foram confiadas.

Progressivamente as coisas se complicam. Os chefes que se locomovem e que utilizam como mulheres-guias jovens trabalhadoras não são mais políticos novos, ainda desconhecidos da polícia. Pela cidade começam a transitar chefes militares importantes, deslocando-se. Esses são conhecidos, procurados. Não há um comissário de polícia que não tenha a foto deles sobre a mesa.

Esses militares que se deslocam, esses combatentes, sempre carregam armas. Pistolas automáticas, revólveres, granadas, às vezes tudo isso. É com grandes reticências que os responsáveis políticos conseguem fazer com que esses homens, que não aceitariam se tornar prisioneiros, confiem suas armas à jovem encarregada de precedê-los, armas que devem rapidamente recuperar, se a situação se complica. O cortejo avança assim em plena cidade européia. A cem metros uma jovem com uma maleta na mão e atrás dois ou três homens com aspecto relaxado. Aquela jovem que é o farol e o barômetro do grupo, controla o ritmo do perigo. Parar-continuar-parar-continuar, e as viaturas de polícia que se sucedem nas duas direções, e as patrulhas, etc...

A missão terminada, os militares contarão que de vez em quando era forte o desejo de recuperarmos nossa maleta, porque tínhamos medo de sermos detidos e de não termos tempo de nos defender. Nessa fase, a mulher argelina se enterra um pouco mais na carne da revolução.

Mas é a partir de 1956 que sua atividade toma dimensões realmente gigantescas.

Tendo que responder golpe por golpe aos massacres de civis argelinos nas montanhas e nas cidades, a chefia da revolução se vê obrigada, se não quiser que o terror se instale na população, a adotar formas de luta até então descartadas. Esse fenômeno não foi devidamente analisado, não se insistiu o suficiente sobre as razões que levam um movimento revolucionário a escolher esta arma que se chama terrorismo.

Durante a resistência francesa, o terrorismo visava os militares, alemães em ocupação, ou as instalações estratégicas do inimigo. A técnica do terrorismo é a mesma. Atentados individuais ou atentados coletivos com bombas ou descarrilhamento de trens. Na situação colonial, precisamente

na Argélia onde a população europeia é importante e onde as milícias territoriais rapidamente engajaram o carteiro, o enfermeiro e o vendeiro no sistema repressivo, o responsável pela luta se vê confrontado com uma situação absolutamente nova.

Ninguém toma facilmente a decisão de matar um civil na rua. Ninguém coloca sem drama de consciência uma bomba num lugar público.

Os argelinos responsáveis que, levando em conta a intensidade da repressão e o caráter furioso da opressão, acreditavam poder responder sem graves problemas de consciência aos golpes, descobriram que os crimes mais horríveis não constituem uma desculpa suficiente para certas decisões.

Várias vezes os responsáveis desistiram de planos ou chamaram de volta, no último minuto, o *fidai* encarregado de colocar a bomba. Havia, sem dúvida, a lembrança de civis mortos ou horrivelmente mutilados, o que explicava essas hesitações. Havia o cuidado político de não fazer certos gestos que arriscavam desnaturar a causa da liberdade. Havia também o medo de que os europeus que trabalhavam com a Frente não compreendessem esses atentados. Triplo cuidado, portanto, de não acumular as vítimas às vezes inocentes, de não dar uma idéia falsa da revolução e, enfim, de manter a seu lado os democratas franceses, os democratas de todos os países do mundo e os europeus da Argélia atraídos pelo ideal nacional argelino.

Ora, os massacres de argelinos, as razias nas áreas rurais, que reforçam a confiança dos civis europeus, parecem consolidar o estatuto colonial e injetam esperança no mundo colonialista. Os europeus que, depois de certas ações militares do Exército Nacional Argelino a favor da luta do povo argelino, tinham abafado seu racismo e sua insolência, retomaram sua antiga arrogância, seu desprezo tradicional.

Lembro-me daquele burocrata de Birtouta, no dia em que o avião que transportava cinco integrantes da Frente de Libertação Nacional foi interceptado, que brandia sua revista com as fotos deles, gritando: "Nós os pegamos, acho que devíamos castrá-los."

Cada golpe dado na revolução, cada massacre perpetrado pelo adversário, reforça a ferocidade dos colonialistas e cerca por todos os lados o civil argelino.

Os trens carregados de militares franceses, a marinha francesa na baía de Argel e de Philippeville, manobrando e bombardeando os aviões da

resistência, os milicianos que irrompem nos *douars* e liquidam sem pensar os homens argelinos, tudo isso contribui para dar ao povo a impressão de que ele não é defendido, que não é protegido, que nada mudou e que os europeus podem fazer o que quiserem. É o período no qual se ouve europeus dizendo pelas ruas: “Que cada um de nós pegue dez e os enterre e você verá que o problema se resolve logo.”

E o povo argelino, especialmente nas cidades, vê essa jactância enlamear sua dor e constata a impunidade desses criminosos que não se escondem. Podemos perguntar a todos os argelinos, a todas as argelinas de uma cidade o nome dos torturadores e dos assassinos da região e obter respostas.

A partir de um certo momento, uma parte da população admite a dúvida em seu espírito e se pergunta se é verdadeiramente possível resistir quantitativa e qualitativamente às ofensivas do ocupante.

A liberdade merece que se penetre nesse enorme circuito do terrorismo e do contra-terrorismo? Tal desproporção não exprime a impossibilidade de escapar à opressão?

Entretanto, outra parte da população se impacienta e quer parar a vantagem que o inimigo leva na via do terror. A decisão de atacar individualmente e nominalmente o adversário não pode mais ser descartada. “Todos os prisioneiros abatidos ao tentar fugir”, os gritos dos supliciados, exigem que novas formas de combate sejam adotadas.

São visados em primeiro lugar os policiais e os lugares de reunião dos colonialistas (cafés em Argel, Oran, Constantina). A argelina mergulha totalmente, desde o início, e com obstinação, na ação revolucionária. É ela que transporta em sua bolsa as granadas e os revólveres que um *fidai* recolherá no último minuto, frente ao bar ou quando passe o criminoso designado. Durante esse período, os argelinos apanhados na cidade europeia são impiedosamente interpelados, presos, revistados.

Porisso é preciso seguir o caminho paralelo deste homem e desta mulher, deste casal que leva a morte ao inimigo, a vida à revolução. Um apoiando o outro, mas aparentemente estranhos um ao outro. Uma transformada radicalmente em europeia, desenvolta e desembaraçada, insuspeita, adaptada ao meio, e o outro, estrangeiro, atento, caminhando para seu destino.

O *fidai* argelino, ao contrário dos anarquistas desequilibrados, tornados célebres pela literatura, não se droga.

O *fidai* não tem necessidade de ignorar o perigo, de obscurecer sua consciência ou de esquecer. O “terrorista”, desde que aceita uma missão, deixa a morte entrar em sua alma. É com a morte que ele tem um encontro deste então. O *fidai* tem, ele, um encontro com a revolução e com sua própria vida. O *fidai* não é um sacrificado.

Certamente ele não recua diante da possibilidade de perder a vida pela independência da pátria, mas em nenhum momento ele escolhe a morte.

Froger, por exemplo, simboliza uma tradição colonialista e um método inaugurado em Sétif e em Guelma em 1954.⁷ Além disso, a pretensa força de Froger cristaliza a colonização e autoriza as esperanças daqueles que começavam a duvidar da solidez real do sistema. É ao redor de homens como Froger que se reúnem e se encorajam uns aos outros os ladrões e assassinos do povo argelino. Isto, o *fidai*, e a mulher que o acompanha, a mulher-arsenal, o sabem.

Portadora de revólveres, de granadas, de centenas de cartões falsos de identidade ou de bombas, a mulher argelina sem véu evolui como um peixe na água ocidental. Os militares, as patrulhas francesas sorriem à sua passagem, derretem-se em cumprimentos sobre seu físico aqui e ali, mas ninguém suspeita que em suas maletas estão as pistolas-metralhadoras que, em seguida, destruirão quatro ou cinco membros de uma das patrulhas.

É preciso voltar a esta jovem, que ontem tirou o véu, avançando na cidade européia coberta de policiais, de paraquedistas, de milicianos. Ela não caminha mais junto aos muros, como tendia a fazer antes da revolução. Constantemente chamada a se apagar diante de um membro da sociedade dominante, a argelina evitava o centro da calçada que, em todos os países do mundo, pertence de direito aos que mandam.

As espáduas da argelina que tirou o véu se endireitam. O passo é solto e planejado: nem muito rápido, nem muito lento. As pernas estão nuas, não presas num véu, deixadas a seu bel-prazer, e as ancas estão “liberadas”.

Na sociedade tradicional, o corpo da jovem argelina lhe é revelado pela nubilidade e pelo véu. O véu recobre o corpo e o disciplina, o tempera, no exato momento em que ele conhece sua fase de maior efervescência. O véu protege, dá segurança, isola. É preciso ter ouvido as confissões de argelinas

⁷ Froger, um dos líderes colonialistas. Executado por um *fidai* no final de 1956.

ou analisar o material onírico de algumas mulheres que tiraram o véu recentemente, para apreciar a importância do véu no corpo vivido da mulher. Impressão de corpo rasgado, lançado à deriva; os membros parecem se alongar indefinidamente.

Quando a argelina precisa atravessar uma rua, durante muito tempo ela erra no julgamento da distância exata a percorrer. O corpo desvelado parece escapar, ir-se aos pedaços. Impressão de estar mal vestida, quer dizer, estar nua. Impressão intensa de ser incompleta. Uma sensação angustiada de inacabamento. Uma sensação amedrontadora de desintegração. A ausência do véu altera o esquema corporal da argelina. Ela precisa inventar rapidamente novas dimensões para seu corpo, novas formas de controle muscular. Ela precisa criar para si um passo de mulher-desvelada-fora. Ela precisa quebrar toda timidez, todo mau jeito (porque é preciso passar por européia), evitando ao mesmo tempo a sobrançeria, as cores vivas, que chamam a atenção. A argelina que entra completamente nua na cidade européia reaprende seu corpo, se reinstala de maneira totalmente revolucionária. Esta nova dialética do corpo e do mundo é capital no caso da mulher.⁸

Mas a argelina não está apenas em conflito com seu corpo. Ela é um elo, às vezes essencial, da máquina revolucionária. Ela carrega armas, conhece refúgios importantes. E é em função de perigos concretos que ela enfrenta

⁸A mulher que, antes da revolução, não saía nunca de casa, a não ser acompanhada de sua mãe ou de seu marido, vai se ver com missões precisas: como ir de Oram a Constantina ou Argel. Durante vários dias, inteiramente só, levando mensagens de importância capital para a revolução, ela toma o trem, dorme com uma família desconhecida, com militantes. É preciso também mover-se de maneira harmoniosa, já que o inimigo presta atenção aos que fracassam. Mas o importante aqui é notar que o marido não coloca nenhuma dificuldade para deixar sua mulher partir em missão. Seu orgulho, ao contrário, será dizer, na volta do agente de ligação: "Você vê, tudo foi bem em sua ausência". O velho ciúme do argelino, sua desconfiança "congénita", sumiram em contato com a revolução. É preciso observar também que militantes procurados refugiavam-se na casa de outros militantes ainda não identificados pelo ocupante. Nessas condições, durante todo o período, é a mulher que, a sós com o refugiado, busca seu alimento, o jornal, o correio. Em nenhum momento, também aí, aparece qualquer desconfiança ou temor. Engajados na luta, o marido ou o pai descobrem novas perspectivas sobre as relações entre os sexos. O militante descobre a militante e em conjunto eles criam novas dimensões para a sociedade argelina.

que é preciso compreender as vitórias intransponíveis que ela teve de vencer para poder dizer a seu chefe, na volta: "missão concluída... R.A.S."⁹

Outra dificuldade que merece ser assinalada surgiu desde os primeiros meses da atividade feminina.

Durante seus deslocamentos, a mulher argelina que não usava o véu podia ser vista por um parente ou amigo da família. O pai é imediatamente avisado. Naturalmente, o pai hesita em prestar atenção a tais alegações. Mas os relatórios se multiplicam. Pessoas diferentes afirmam ter visto "Zora ou Fatima, sem véu, caminhando como uma... Deus nos proteja." O pai decide então exigir explicações. Às primeiras palavras, ele desiste. Sob o olhar firme da jovem, o pai compreende que o engajamento na ação é antigo. O velho medo da desonra é equilibrado pelo novo medo, recente e frio, da morte, no combate ou sob tortura, da moça. Toda a família por trás da moça, o pai argelino, ordenador de todas as coisas, fundador de todos os valores, seguem o rastro da filha, se infiltram, se engajam na nova Argélia.

Véu arrancado, recolocado, véu instrumentalizado, transformado em técnica de camuflagem, em forma de luta. O caráter quase tabu que o véu assumiu na situação colonial desapareceu quase completamente no decorrer da luta de liberação. Até as argelinas não integradas ativamente na luta adotaram a atitude de abandonar o véu. É verdade que sob certas condições, sobretudo a partir de 1957, o véu reapareceu. As missões se tornaram cada vez mais difíceis. Agora o adversário sabe, tendo alguns militantes falado sob tortura, que mulheres europeizadas na aparência tem um papel fundamental na batalha. Além disso, algumas européias da Argélia são presas e a confusão dos adversários torna visível que seu próprio dispositivo desaba. A descoberta, pelas autoridades francesas, da participação de europeus na luta de liberação foi uma das marcas da revolução argelina. A partir daí, as patrulhas francesas interpelam a todos. Europeus e argelinos são igualmente suspeitos. Os limites históricos são corroídos e desaparecem.

⁹ Fazemos aqui uma descrição de atitudes. Há todo um outro trabalho a fazer sobre o papel da mulher na revolução. A mulher na cidade, no *djebel*, na administração inimiga, a prostituta e as informações que ela obtém, a mulher na prisão, sob tortura, frente à morte, frente aos tribunais. Todos esses itens revelariam, depois de esmiuçados, um número incalculável de fatos essenciais para a história da luta nacional.

Qualquer pessoa que carregue um pacote é convidada a desfazê-lo e a mostrar o conteúdo. Qualquer um pode exigir de qualquer outro explicações a respeito de uma encomenda para a Argélia, Philipeville ou Batna.

Em tais condições, torna-se urgente dissimular o pacote aos olhos do ocupante e cobrir-se outra vez com o *haik* protetor.

Mais uma vez, é preciso reaprender uma nova técnica. Levar sob o véu um objeto pesado, “perigoso de manipular”, disse o chefe, e dar a impressão de ter as mãos livres, de que não há nada sob o *haik*, a não ser uma pobre mulher ou uma insignificante jovem. Não se trata mais simplesmente de cobrir-se com o véu. É preciso mostrar uma tal “cabeça de Fatima” que o soldado fique tranqüilo: essa aí é incapaz de fazer qualquer coisa.

Muito difícil. E os policiais que interpelam, há apenas três metros de você, uma mulher com o véu que não parece particularmente suspeita. Adivinha-se, pela expressão patética do responsável, que se tratava daquela, com a bomba ou a bolsa de granadas, amarradas ao corpo por todo um sistema de barbantes e correias. Porque as mãos devem estar livres, exibidas nuas, humilde e ingenuamente apresentadas aos militares para que eles não fossem mais longe. Mostrar as mãos limpas e aparentemente móveis e livres é o sinal que desarma o soldado inimigo.

O corpo da argelina, que se despojou num primeiro momento, se dilata agora.

Enquanto num primeiro momento era preciso arremessar o corpo, discipliná-lo no sentido da imposição, ou da sedução, agora é preciso anulá-lo, torná-lo disforme, no extremo, torná-lo absurdo. É, como vimos, a fase das bombas, das granadas, dos carregadores de metralhadoras.

Ora, o inimigo está prevenido e, nas ruas, é a cena clássica das mulheres argelinas coladas aos muros, sobre cujos corpos se passeia, incansavelmente, os famosos detectores magnéticos, as “frigideiras”. Qualquer mulher com véu, qualquer argelina, torna-se suspeita. Não há discriminação. É o período no qual homens, mulheres, crianças, todo o povo argelino experimenta de repente sua unidade, sua vocação nacional e a fusão da nova sociedade argelina.

Ignorando, ou fingindo ignorar essas condutas inovadoras, o colonialismo francês reedita, por ocasião do 13 de maio, sua campanha clássica de ocidentalização da mulher argelina. Empregadas domésticas ameaçadas de

demissão, mulheres pobres arrancadas de seu lar, prostitutas, são conduzidas à praça pública e *simbolicamente* desveladas aos gritos de “Viva a Argélia francesa!” Diante dessa nova ofensiva, reaparecem as velhas reações. Espontaneamente, e sem palavra de ordem, as mulheres argelinas que há muito não usam o véu retomam o *haik*, afirmando assim que não é verdade que a mulher se libera a convite da França e do general De Gaulle.

Por trás dessas reações psicológicas, sob essa resposta imediata e pouco diferenciada, é preciso ver sempre a atitude global de recusa dos valores do ocupante, ainda que objetivamente se ganhasse em assumi-los. É por não ter percebido esta realidade intelectual, esta disposição caracteriológica (é a famosa sensibilidade do colonizado) que os colonizadores juram “fazer-lhes o bem apesar deles mesmos”. O colonialismo deseja que tudo decorra dele. Ora, a característica psicológica dominante do colonizado é de arrepiar-se diante de qualquer convite do conquistador. Ao organizar a famosa cavalcada do 13 de maio, o colonialismo obrigou a sociedade argelina a retomar métodos de luta já ultrapassados.

Num certo sentido, as diferentes cerimônias provocaram uma volta atrás, uma regressão.

O colonialismo precisa aceitar que as coisas aconteçam sem o seu controle, sem sua direção. Isso nos lembra a frase dita por um político africano numa assembléia internacional. Respondendo ao clássico pretexto da imaturidade dos povos colonizados e de sua incapacidade de administração, esse homem reclamava para os povos sub-desenvolvidos “o direito de se governarem mal”.

As disposições doutrinárias do colonialismo em sua tentativa de justificar a manutenção de sua dominação, quase sempre empurram o colonizado a contra-propostas de trincheira, rígidas, estáticas.

Depois do 13 de maio, o véu é retomado, mas definitivamente despojado de sua dimensão exclusivamente tradicional.

Existe portanto um dinamismo histórico do véu, concretamente perceptível no desenrolar da colonização na Argélia. No início, o véu é mecanismo de resistência, mas seu valor para o grupo social permanece muito forte. Usa-se o véu por tradição, pela separação rígida dos sexos, mas também porque o ocupante *quer desvelar a Argélia*. Num segundo momento, a mudança ocorre por ocasião da revolução e em circunstâncias

precisas. O véu é abandonado no decorrer da ação revolucionária. O que era desejo de se contrapor às ofensivas psicológicas ou políticas do ocupante, torna-se meio, instrumento. O véu ajuda a argelina a responder às novas questões colocadas pela luta.

A iniciativa das reações do colonizado escapa aos colonialistas. São as exigências de combate que provocam na sociedade argelina novas atitudes, novas condutas, novas modalidades de apresentar-se.

ANEXO¹⁰

Na terra argelina que se libera a cada dia mais e mais da opressão colonialista, assistimos à derrubada de velhos mitos.

Entre as “coisas incompreensíveis” do mundo colonial, citava-se abundantemente o caso da mulher argelina. Os estudos de sociólogos, orientalistas, juristas, abundam em observações a respeito da mulher argelina.

A leitura dos últimos debates na Assembléia Nacional francesa indica o preço que se atribui a uma abordagem coerente desse “problema”. A maioria dos debatedores evoca o drama da argelina e exige sua liberação. Único meio, acrescenta-se, de desarmar a rebelião. Entre os intelectuais colonialistas, é uma constante a transformação do sistema colonial em “caso sociológico”.

Em quarenta e oito horas a argelina derrubou todas as pseudo-verdades que anos de “pesquisas de campo” pareciam ter amplamente confirmado.

É que a guerra revolucionária não é uma guerra de homens.

É que a sociedade argelina mostra não ser a sociedade sem mulheres que tem sido descrita.

Lado a lado conosco, nossas irmãs desorganizam cada vez mais o dispositivo inimigo e liquidam definitivamente velhas mistificações.

¹⁰ Extrato de um texto de maio de 1957, publicado em *Resistance Algérienne*.

SENSO DE HONRA¹

Pierre Bourdieu

“Quando discutimos os níveis de adequação descritiva e explicativa, imediatamente surgem questões a respeito da solidez dos dados, em termos dos quais o êxito será avaliado (...). Pode-se perguntar, por exemplo (...), como podemos afirmar que as duas são frases de tipos diferentes, ou que 'A vontade que John tem de agradar' é bem construída enquanto que 'O à-vontade de John em agradar' não o é, e assim por diante. Não há resposta satisfatória para essa questão; os dados deste tipo se constituem no tema da teoria linguística. Deixando-os de lado corremos o risco de destruir nosso objeto.”

Noam Chomsky, *Current issues in linguistic theory*

N. sempre teve o que quis, fizera os outros trabalharem para si, beneficiara-se, como por direito senhorial, de tudo o que os outros tinham de melhor em seus campos e em suas casas; ainda que tivesse perdido posição, ele achava que tudo lhe era permitido e pensava ter o direito de tudo exigir, de ser o único a tomar a palavra, de insultar e até de bater nos que se opunham a ele. Sem dúvida era por isso que ele era tido por um *amahbul*. *Amahbul* é o indivíduo que não tem vergonha, descarado, que ultrapassa

¹ Este texto foi publicado com o título “The sentiment of honour in Kabyle society”, em *Honour and Shame*, ed. J. Peristiany, Chicago, The University of Chicago Press, London, Weidenfeld e Nicholson, 1966.

os limites da conveniência, garantia das boas relações, é quem abusa de um poder arbitrário e comete atos contrários ao que manda a arte de viver. Esses *imahbal* (plural de *amahbul*), são evitados porque ninguém gosta de brigar com eles, já que eles não tem vergonha, e quem os enfrentasse seria a vítima, mesmo se tivesse razão.

Nosso homem tinha que consertar um muro em sua horta. Seu vizinho tinha um muro de sustentação. Ele põe o muro abaixo e carrega as pedras para sua casa. Esse ato arbitrário não se dirigia, desta vez, contra alguém mais fraco, a “vítima” tinha, de sobra, meios para se defender. Era um homem jovem, forte, com muitos irmãos e parentes, pertencendo a uma família numerosa e poderosa. Era portanto evidente que se ele não aceitava o desafio, não era por temor. Por conseguinte, a opinião pública não podia ver nesse ato abusivo um verdadeiro desafio que atingisse a honra. Ao contrário, a opinião e a vítima fingiram ignorá-lo: é absurdo, de fato, entrar numa rixa com um *amahbul*; não se costuma dizer: “fuja do *amahbul*”?

Apesar disso, a vítima procurou o irmão do culpado. Este deu razão ao queixoso mas se perguntava como fazer o *amahbul* entender sua razão. Ele deu a entender a seu interlocutor que tinha feito mal em não reagir com a mesma violência no momento, acrescentando: “Por quem se toma este velhaco?” O visitante, então, mudando bruscamente de atitude, indignou-se: “Oh! Si M. por quem me tomas? Achas que eu iria discutir com Si N. por algumas pedras? Vim te ver, a ti, porque sei que és sábio e que contigo posso falar, que tu me compreenderás, não vim pedir que me paguem as pedras (e aí ele multiplicou os juramentos por todos os santos, deixando claro que jamais aceitaria uma indenização). Porque o que Si N. fez, é preciso ser um *amahbul* para fazê-lo e eu, eu não vou também passar vergonha (*adhbahadlagh ruhiw*²) com um *amahbul*. Observo apenas que não é dessa maneira que se constrói uma casa legítima, justa (*akham nasah*)” E

² Ver o vocabulário kabila sobre a honra no final do texto. *Bahdel* é envergonhar, desonrar, dominar alguém inteiramente, vencê-lo em toda linha, ridicularizá-lo, em suma, levar a vitória além de todos os limites razoáveis. *Bahdel* é mais ou menos repreensível, dependendo de quem seja o adversário e, sobretudo, dependendo do que ele seja acusado. A respeito de *amahbul*, não se diz: “Tenho medo de que ele me ridicularize” (*bahdel*) (verbo), mas “não vou me ridicularizar (a meu espírito, a mim mesmo) com ele”. *Chemmeth* tem quase o mesmo sentido e os mesmos usos (*ichemmeth iman-is*: ele se desonra).

acrescentou, no final da conversa: “Quem tiver um *amahbul* a seu lado, cuide dele antes que os outros o façam”; como quem diz: “Estás errado em não te solidarizares com teu irmão frente a mim, o que estou pedindo é que te entendas com ele e o corrijas na minha ausência”³. (AGHBALA) Para compreender toda a sutileza dessa discussão, é preciso saber que nela se opunham um homem perfeitamente senhor da dialética do desafio e da resposta e um outro que, por ter vivido muito tempo fora de Kabilia, esquecera o espírito da tradição: ao não ver no incidente senão um furto que ele podia renegar em nome da justiça e do bom senso, sem que as regras de solidariedade familiar fossem violadas, ele raciocinava em termos de prejuízo: o muro vale tanto, esta pessoa deve ser indenizada. E seu interlocutor surpreendeu-se que um homem tão instruído pudesse enganar-se a tal ponto sobre suas verdadeiras intenções.

Certo ano, numa outra aldeia, um camponês foi roubado por seu administrador. Este último costumava fazer isso, mas, naquele ano, ultrapassara todos os limites. Depois de esgotadas todas as censuras e ameaças, levaram o caso à assembleia. Os fatos eram conhecidos de todos, era inútil procurar provas e, vendo sua causa perdida, o administrador rapidamente pediu perdão, de acordo com a tradição, não sem ter recorrido a todo tipo de argumento: que ele cultivava essa terra há muito tempo, que a considerava como sua propriedade pessoal, que o proprietário ausente não tinha necessidade da colheita, que, por desejo de lhe ser agradável, ele lhe dava seus próprios figos, de melhor qualidade, esperando descontá-los depois na quantidade, que ele era pobre, que o proprietário era rico e rico “para dar aos pobres”, etc., todas razões destinadas a adular o proprietário. Ele pronunciou a fórmula “Deus me perdoe” que deve, segundo o costume, encerrar definitivamente a discussão. Mas acrescentou:

“Se agi bem, Deus seja louvado (tanto melhor),
se errei, Deus me perdoe.”

O proprietário irritou-se com essa fórmula no entanto perfeitamente legítima e apropriada, que mostra que um homem, já que se desculpa

³ Diz o provérbio: “Aquele que desnuda seu irmão, desnuda-se a si mesmo”. “Ele injuria a si mesmo (isto é, seu irmão ou sua família), o asno vale mais do que ele.” (*Its’ ayar imanis, daghyul akhiris*).

honrosamente, não pode estar completamente errado, não pode em todo caso acumular todo o erro, e tem sempre um pouco de razão, do mesmo modo que o outro está um pouco errado: ele queria um simples “Deus me perdoe”, uma submissão sem condições.

E o outro, tomando a assistência como testemunha: “Ó criaturas, amigos dos santos! Como? Louvo a Deus e vejam que este homem me censura!” E repetia a mesma fórmula duas ou três vezes, fazendo-se cada vez menor e mais humilde. Diante dessa atitude, o proprietário mais se irritou, tanto que, no final, toda a aldeia, apesar do respeito que tinha por um homem instruído, “estrangeiro” na região, estava desolada por ter de repreendê-lo. Uma vez acalmados os ânimos, o proprietário lamentou sua intransigência; a conselho de sua mulher, mais bem informada sobre os costumes, foi procurar o *imam* da aldeia e os parentes mais velhos para se desculpar de sua conduta; enfatizou que ele tinha sido vítima de *elbahadla* (ação de *bahdel*), o que todos já haviam entendido.

Em outro lugar, a tensão entre dois “partidos” (*suf*) tinha sido exacerbada por um incidente. Um dos “partidos”, farto, enviou a um membro notável do “partido” adverso uma embaixada composta por *marabouts* da região e de regiões vizinhas, pelo *imam* da aldeia, por todos os *tulba* (plural de *taleb*) de uma ordem religiosa (*thim amarth*) vizinha, ou seja, mais de quarenta pessoas às quais ele havia assegurado transporte, hospedagem e alimentação. Para todas as pessoas do lugar, menos para aquele que era o objeto da gestão, um *kabila* desenraizado e mal informado sobre os costumes, tratava-se de um ritual. O costume previa que, depois de beijar os negociadores na frente, se aceitasse todas as suas ofertas e se invocasse a paz, o que não excluía que as hostilidades pudessem ser retomadas em seguida, a qualquer pretexto, sem que ninguém pudesse ser acusado. Os notáveis anunciam em primeiro lugar o objetivo de sua gestão: “os Ath.. vem pedir perdão”. O uso pede que, no primeiro momento, eles se dessolidarizem da parte em nome da qual vem interceder. Falam então, dignamente, aqueles que pedem o perdão “no interesse de todos e sobretudo no interesse dos pobres da aldeia”: “são eles que sofrem com nossas discórdias, não sabem mais para onde ir, vejam, causam dó... (e outras razões que permitam salvar as aparências). Façamos a paz, esqueçamos o passado.” Aquele a quem se vem assim rogar manifesta alguma reticência,

alguma reserva; ou, então, através de um acordo tácito, uma parte de seu campo endurece, enquanto outra, para não romper definitivamente, se mostra mais conciliadora. No meio da discussão os mediadores intervêm: eles acusam a parte procurada, apontam suas falhas, para restabelecer o equilíbrio e evitar uma humilhação total (*elbahadla*) para quem os procurou. Já que só o fato de ter apelado para os bons ofícios de *marabouts*, de tê-los alimentado e ter vindo com eles, constitui uma concessão suficiente de sua parte; não se pode ir mais longe na submissão. Além disso, os que intercedem estando, por função, acima das rivalidades, e gozando de um prestígio capaz de forçar o consentimento, podem permitir-se admoestar aquele que se faz de rogado: “Certo, talvez eles tenham feito mal, mas tu, Si X., tu foste culpado disso., tu não deverias., e hoje deves perdó-lo; vocês se perdoam mutuamente, nós nos incumbiremos de sancionar a paz concordada, etc.” A sabedoria dos notáveis os autoriza a operar esta distribuição de certo e errado.

Mas, no caso, aquele a quem se vinha rogar, por desconhecer a regra do jogo, não podia compreender essas sutilezas diplomáticas. Ele queria esclarecer tudo e raciocinava em termos de “ou isto ... ou aquilo”: “Como, se vocês vem me rogar, é porque os outros estão errados; é a eles que devem condenar, ao invés de acusarem a mim. A menos que, porque ele vos alimentou e pagou, vocês venham aqui em sua defesa.” Era a injúria mais grave que se podia fazer ao grupo; na lembrança de Kabilia, era a primeira vez que uma delegação de personagens tão veneráveis não conseguia obter o acordo das duas partes e as piores pragas foram rogadas ao refratário.

A dialética do desafio e da resposta

Poderíamos relatar uma infinidade de fatos semelhantes; mas a análise dessas três narrativas permite explicitar as regras do jogo do desafio e da resposta. Para que haja desafio, é preciso que quem o lança julgue quem o recebe digno de ser desafiado, isto é, capaz de aceitar o desafio, em suma, o reconhece como seu igual em honra. Desafiar alguém é reconhecer sua qualidade de homem, reconhecimento que é a condição de toda troca e do desafio de honra como primeiro momento de uma troca; é reconhecer

também a dignidade de homem de honra, já que o desafio, como tal, requer resposta e, em consequência, se dirige a um homem julgado capaz de jogar o jogo da honra, e de jogá-lo bem, o que supõe, em primeiro lugar, que ele conheça suas regras e, em seguida, que tenha as virtudes indispensáveis para respeitá-las. O sentimento de igualdade na honra, que pode coexistir com desigualdades de fato, inspira um grande número de condutas e de costumes e se manifesta em particular na resistência oposta a qualquer pretensão à superioridade: “Eu também tenho bigodes”, tem-se o hábito de dizer.⁴ O fanfarrão é imediatamente chamado à ordem. “Não há monte de lixo que não cresça”. “Sua cabeça bate na porta”; “Negro é negro, não é preciso tatuá-lo!”, “Ele quer caminhar como a perdiz mas esqueceu como caminha a galinha!” Na aldeia de Tizi Hibel, na Grande Kabília, uma família rica mandara construir para si um túmulo de estilo europeu, com grade, pedra funerária e inscrição, transgredindo a regra que impõe o anonimato e a uniformidade dos túmulos. No dia seguinte, a grade e a pedra tinham desaparecido.

Do princípio do reconhecimento mútuo de igualdade na honra, segue-se um primeiro corolário: o desafio honra. “O homem que não tem inimigos, dizem os kabila, é um burro”, a ênfase estando posta não na estupidez do burro, mas em sua passividade. O que há de pior é passar despercebido: assim, não cumprimentar alguém é tratá-lo como uma coisa, um animal ou uma mulher. O desafio, ao contrário, é “o máximo na vida para quem o recebe” (EL KALAA). É de fato o momento de sentir-se existir completamente enquanto homem, de provar aos outros e a si mesmo sua qualidade de homem (*thirugza*). “O homem realizado” (*argaz alkamel*) deve estar sempre em estado de alerta, pronto a responder ao menor desafio. É o guardião da honra (*amhajar*), aquele que vela por sua própria honra e pela honra de seu grupo.

Segundo corolário: aquele que desafia um homem incapaz de responder ao desafio, isto é, incapaz de ir adiante na troca iniciada, se desonra a si mesmo. Assim, *elbahadla*, humilhação extrema infligida publicamente,

⁴ O bigode, usado como termo descritivo para situar a idade (“sua barba aponta”, “seu bigode aponta”) é um símbolo de virilidade, componente essencial do *nif*; também a barba, sobretudo antigamente. Para falar de um grande ultraje, dizia-se: “Ele me raspou a barba (ou o bigode)”.

diante dos outros, corre sempre o risco de recair sobre quem a provoca, sobre o *amahbul* que não sabe respeitar as regras do jogo da honra: mesmo aquele que merece *elbahadla* tem sua honra (*nif* e *hurma*); eis porque, além de um certo limiar, *elbahadla* cai sobre quem a inflige. Assim, com freqüência, evita-se lançar *elbahadla* sobre alguém para que ele se cubra de vergonha por sua própria conduta. Nesse caso, a desonra é irremediável. Diz-se: *ibahdal imanis*, ou *itsbahdil mimanis* (AGHBALA). Como conseqüência, aquele que se encontra numa posição favorável deve evitar exagerar sua vantagem e moderar-se em sua acusação: “Mais vale que ele se desnude, diz o provérbio, do que eu o desvista” (DJEMAA-SAHARIDJ). Por seu lado, seu adversário pode sempre tentar reverter a situação, levando-o a ultrapassar os limites permitidos, usando uma desculpa honrosa. Isso, como vimos na segunda narrativa, para conseguir a adesão dos outros, que não podem deixar de desaprovar a falta de medida do acusador.

Terceiro corolário (proposição recíproca do corolário precedente): somente um desafio (ou uma ofensa) lançado por um homem igual na honra merece ser respondido; dito de outro modo, para que haja desafio, é preciso que quem o receba julgue aquele que o lança digno de lançá-lo. A afronta vinda de um indivíduo inferior em honra, cai sobre o presunçoso. “O homem prudente e sábio, *amahdhuq*, não se compromete com *amahbul*”. A sabedoria kabila ensina: “Tira do *amahdhuq* e dá ao *amahbul*” (AZEROU N-CHMINI).

Elbahadla recairia sobre o homem sábio que se aventurasse a aceitar o desafio insensato de *amahbul*; ao passo que, deixando de responder, ele deixa que o outro carregue todo o peso de seus atos arbitrários. Do mesmo modo, a desonra cairia sobre aquele que sujasse as mãos numa vingança indigna: assim os kabila recorrem a assassinos de aluguel (*amekri*, plural, *imekryen*, literalmente aquele cujos serviços se aluga). É portanto a natureza da resposta que confere ao desafio (ou à ofensa) seu sentido e até sua qualidade de desafio ou de ofensa, por oposição à agressão simples.

Os kabila tinham em relação aos negros uma atitude que ilustra perfeitamente essas análises. Aquele que respondesse às injúrias de um negro, homem de condição inferior e desprovido de honra, ou que brigasse com ele, estaria desonrado.⁵ De acordo com uma tradição popular de

⁵ De um homem pouco zeloso de sua honra, diz-se: “É um negro”. Os negros não tem e não tem porque ter honra. Eram excluídos dos negócios públicos; se podiam parti-

Djuradura, certa vez, durante uma guerra entre duas tribos, uma delas contrapôs negros aos seus adversários que depuseram as armas. Mas os vencidos salvaram sua honra, enquanto os vencedores tiveram sua vitória desonrada. Também se diz, às vezes, que para escapar a uma vingança de sangue (*thamgarth*, pl., *thimagrath*) outrora, bastava agregar-se a uma família de negros. Mas era uma conduta tão infamante que ninguém aceitava pagar esse preço para salvar sua vida. No entanto, esse era o caso, segundo uma tradição local, dos açougueiros de Ighil ou Mechedal, os Ath Chabane, negros que tinham um kabila como ancestral o qual, para escapar à vingança, tornou-se açougueiro e cujos descendentes tiveram de se aliar, por consequência, apenas aos negros. (AIT HICHEM).

As regras de honra regiam também os combates. A solidariedade impunha a todos os indivíduos a proteção de um parente contra um não parente, de um aliado contra um homem de outro "partido" (*suf*), um habitante da aldeia, ainda que de partido adverso, contra um estrangeiro na aldeia, um membro da tribo contra um membro de uma outra tribo. Mas a honra proibia, sob pena de infâmia, o combate de muitos contra um; também inventava-se, através de mil pretextos e artifícios, modos de renovar a rixa, para poder retomá-la por conta própria. Assim, as menores rixas continham sempre a ameaça de ampliação. As guerras entre os "partidos", essas ligas políticas e guerreiras que se mobilizavam sempre que um incidente explodia, já que a honra de todos era atingida através da honra de cada um, tomavam a forma de uma competição ordenada que, longe de ameaçar a ordem social, tendia, ao contrário, a salvaguardá-la, permitindo ao espírito de competição, ao pundonor, o *nif*,⁶ manifestar-se através de formas prescritas e institucionalizadas. O mesmo ocorria nas guerras entre tribos. O combate tomava às vezes a forma de um verdadeiro

cipar de certos trabalhos coletivos, não tinham o direito de tomar a palavra nas reuniões da assembleia; em certos lugares, era proibido até assisti-las. Escutar os conselhos de um "negro", seria cobrir-se de vergonha aos olhos de outras tribos. Excluídos da comunidade ou clientes de grandes famílias, eles exerciam profissões tidas como vis, eram açougueiros, negociantes de peles ou músicos ambulantes (AIT HICHEM).

⁶Nif é literalmente nariz, e também pundonor, amor-próprio; diz-se também, com o mesmo sentido, *thinzarin* (ou *anzaren*, conforme a região), plural de *thinzerth*, a narina, o nariz (ver também a nota 10).

ritual: trocavam-se injúrias, depois golpes e o combate cessava com a chegada de mediadores. Durante o combate, as mulheres encorajavam os homens com seus gritos e cantos que exaltavam a honra e o poderio da família. Não se procurava matar ou esmagar o adversário. Na maior parte das vezes, tratava-se de mostrar superioridade através de um ato simbólico: na Grande Kabília diz-se que o combate cessava quando um dos campos se apoderava da viga-mestra (*thigejdith*) e de uma placa de pedra tomada ao *thajma'th* do adversário. Às vezes as coisas iam mal: fosse porque um golpe infeliz provocava a morte de um combatente, fosse porque o "partido" mais forte ameaçava entrar nas casas, último abrigo da honra. Só então os que estavam sitiados lançavam mão de suas armas de fogo, o que na maioria das vezes bastava para fazer cessar o combate. Os mediadores, *marabouts* e sábios da tribo, exigiam a retirada dos agressores e eles se iam sob proteção da palavra dada, *la'naya*.⁷ Ninguém pensaria em lhes fazer mal, o que significaria quebrar *la'naya*, falta extremamente desonrosa (DJEMAA-SAHARIDJ). Segundo um velho do Ath Mangellat (Grande Kabília), nas guerras entre tribos as grandes batalhas eram raras e só ocorriam depois que um conselho dos anciãos fixava o dia da ação e o objetivo atribuído a cada aldeia. Cada um lutava por si, mas gritavam-se exclamações de alerta e de encorajamento. Todas as aldeias em volta assistiam e davam opinião sobre a audácia e a habilidade dos combatentes. Quando o partido mais forte ocupava uma posição de onde poderia esmagar o adversário ou se apoderava de um símbolo claro de vitória, o combate cessava e cada tribo voltava para casa. Acontecia de fazer-se prisioneiros: colocados sob a proteção (*la'naya*) daqueles que os haviam capturado, eles eram em geral bem tratados. Eles eram devolvidos, no final do conflito, com uma *gandura* nova, expressando assim que era um morto que voltava à aldeia com sua mortalha.

O estado de guerra (*elfetna*) podia durar anos. De certo modo, a hostilidade era permanente, a tribo vencida aguardava sua desforra e, na

⁷ Percebe-se a função social dos *marabouts*. Eles buscam a saída, a "porta" (*tha-bburth*), como dizem os kabila, e autorizam o término dos combates sem que a desonra e a vergonha recaiam sobre um ou outro lado. A sociedade, por uma espécie de má fé indispensável para assegurar sua própria existência, fornece ao mesmo tempo os imperativos da honra e as maneiras oblíquas que permitem contorná-los, sem violá-los, ao menos aparentemente.

primeira oportunidade, apoderava-se dos rebanhos e dos pastores de seu inimigo; ao menor incidente, no mercado semanal, por exemplo, o combate recomeçava.⁸ Em resumo, nada mais difícil de distinguir, em tal universo, o estado de paz do estado de guerra. Seladas e garantidas pela honra, as tréguas entre aldeias e tribos, como os pactos de proteção entre as famílias, apenas punham um fim provisório à guerra, o jogo mais sério que a honra inventara. Se o interesse econômico podia ser seu pretexto e objetivo, o combate parecia mais uma competição institucionalizada e regrada do que uma guerra que utilizasse todos os meios disponíveis para se obter uma vitória total, como o testemunha o diálogo, relatado por um velho kabila: “Um dia alguém disse a Mohand Ouqasi: — ‘Vens para a guerra?’ — ‘O que se deve fazer?’ — ‘Bom, cada vez que se encontra um Rumi, lhe damos um tiro’ — ‘Como assim?’ — ‘E como querias que fosse?’ — ‘Acho que se devia discutir, depois insultar e por fim combater!’ — ‘Nada disso; eles atiram em nós e nós atiramos neles. É assim. Então, vens?’ — ‘Não, eu, quando não estou com raiva, não posso atirar nas pessoas.’”⁹

Mas o pundonor encontrava outras ocasiões de manifestar-se: animando, por exemplo, as rivalidades entre aldeias que acreditavam ter a mesquita mais alta e mais bela, as fontes mais bem cuidadas e mais protegidas do olhar, as festas mais suntuosas, as ruas mais limpas e assim por diante. Todos os tipos de competições rituais e institucionalizadas eram também pretexto para justas de honra, como o tiro ao alvo que se praticava em ocasiões felizes, nascimento de um menino, circuncisão ou casamento. Durante os casamentos, a escolta composta de homens e mulheres encarregada de ir buscar a noiva numa aldeia ou numa tribo vizinha, devia enfrentar sucessivamente duas provas, a primeira reservada às mulheres, de duas a seis “embaixatrizes” conhecidas por seu talento, a segunda destinada aos homens, oito a vinte bons atiradores. As embaixatrizes disputavam com as mulheres da família ou da aldeia da noiva um jogo poético no qual deviam ter a última palavra: cabia à família da noiva escolher a natureza e a forma da prova, se enigmas, se concurso de poesia.

⁸ Um velho da aldeia Ain Aghbel, na região de Collo, nos deu recentemente (durante o verão de 1959) uma descrição semelhante em todos os pontos.

⁹ Souvenirs d'un vieux Kabyle -Lorsqu'on se battait en Kabylie, *Bulletin de l'Enseignement des Indigènes de l'Académie d'Alger*, Janv.-Déc. 1934, pp.12-13.

Os homens se enfrentavam no tiro ao alvo: na manhã do retorno da escolta, enquanto as mulheres preparavam a noiva e o pai recebia cumprimentos, os homens do cortejo deviam quebrar ovos (ou pedras chatas), colocados à grande distância, numa árvore ou numa encosta, à bala; em caso de derrota, a guarda de honra do noivo voltava, coberta de vergonha, depois de passar sob a albarda de um asno e pagar uma multa. Esses jogos também tinham uma função ritual, como demonstram, de um lado, o formalismo rigoroso de seu desenrolar e, de outro, as práticas mágicas a que davam lugar.¹⁰

Se toda ofensa é desafio, veremos que nem todo desafio é ofensa ou ultraje. A competição de honra pode ser alocada, de fato, numa lógica muito próxima da do jogo ou da aposta, lógica ritualizada e institucionalizada. O que está em jogo, então, é o pundonor, o *nif*, desejo de superar o outro num combate de homem a homem. De acordo com a teoria dos jogos, o bom jogador é aquele que sempre supõe que seu adversário saberá descobrir a melhor estratégia e jogará de acordo com ela; do mesmo modo, no jogo da honra, tanto o desafio como a resposta implicam em que cada antagonista escolha jogar o jogo e respeitar suas regras ao mesmo tempo que postula que seu adversário é capaz da mesma escolha.

O desafio propriamente dito, e também a ofensa, supõem, como o dom, a escolha de jogar um jogo determinado de acordo com certas regras. O dom é um desafio que honra aquele a quem é dirigido, pondo à prova seu pundonor (*nif*); em conseqüência, do mesmo modo que quem ofende um homem incapaz de responder se desonra, também se desonra quem oferece um dom excessivo, que exclua a possibilidade de contra-dom. Nos dois casos, o respeito à regra exige que exista possibilidade de resposta, em suma, que o desafio seja razoável. Mas, do mesmo modo, dom ou desafio constituem uma provocação à resposta; os berberes marroquinos, segundo Marcy, diziam a

¹⁰ Através de diversos procedimentos, as velhas feiticeiras encantavam os ovos para que eles permanecessem “virgens”. Para romper o encanto, furava-se o ovo com uma agulha (Cf. Slimane Rahmani, *Le tir à la cible et le nif en Kabylie, Revue Africaine*, XCIII, 1° e 2° trimestres, 1949, pp.126-132). Na lógica do sistema ritual, o fuzil e o tiro (como a agulha) são associados à sexualidade viril. Tudo parece indicar que, como em inúmeras outras sociedades (como, por exemplo, G. Bateson, *Naven*, Stanford University Press, 1936, p. 163), o nariz (*nif*), símbolo da virilidade masculina, é também um símbolo fálico.

propósito do dom em forma de desafio (*tawsa*) que marcava as grandes ocasiões: “Causou vergonha”.

Aquele que recebeu o dom ou sofreu a ofensa é apanhado na engrenagem da troca e deve adotar uma conduta que, faça o que fizer, será uma resposta (ainda que por falta) à provocação constituída pelo ato inicial.¹¹ Ele pode escolher entre prolongar a troca ou rompê-la (conforme o esquema abaixo). Se, obedecendo ao pundonor, ele escolhe a troca, sua escolha é idêntica à escolha inicial do adversário; ele aceita jogar o jogo que pode prolongar-se indefinidamente¹²: a resposta é, por si, de fato um novo desafio. Assim,

¹¹ G. Marcy, Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues, *Revue Africaine*, (85), 1941, pp. 187-211. Um dos paradoxos da comunicação é que é preciso comunicar-se para indicar a recusa a comunicar-se e todas as civilizações dispõem de uma simbólica da não comunicação. Entre os kabila, é essencialmente o fato de dar as costas - por oposição a *fazer frente* (*qabel*), atitude própria do homem honrado - de recusar-se a falar (“Eles não se falam: é como o gato e o rato”). Para expressar agressão simbólica ou provocação, diz-se: “mijo em você” (*a k bachegh*); “mijo no teu caminho”. Daquele que não tem consideração pela honra de sua família, diz-se: “Ele urina no pano (de sua roupa)”. Diz-se também, com um sentido mais forte, *edfi*, sujar (no sentido literal, por bosta de vaca sobre os brotos, para protegê-los dos animais). Entre mulheres, o desafio ou a injúria exprime-se “arregaçando as saias” (*chemmer*).

¹² Em Djemâa-Saharidj, conserva-se a lembrança de uma *thangart* (vingança de sangue) que durou de 1931 a 1945, na tribo dos Ath Khellili (Ath Zellal). “Começou assim: dois irmãos mataram dois irmãos de outra família. Para que se acreditasse que eles tinham sido atacados, um dos dois irmãos feriu o outro. Eles foram condenados, um a oito anos de prisão, o outro a um pouco menos. Quando o segundo foi libertado (o mais influente da família), ele se voltava a cada passo, vigiava sem cessar, estava sempre em guarda. Ele foi morto por um assassino de aluguel. Um terceiro irmão, militar, esmagou a cabeça de um membro da outra família com uma pedra. As duas famílias ameaçavam exterminar-se mutuamente. Já havia oito vítimas (entre elas, os quatro mencionados). Os *marabouts* foram convocados para tentar apaziguar o conflito. Eles tinham esgotado as palavras de apaziguamento e o terceiro irmão, o militar, continuava decidido a manter e prolongar a luta. Foi pedida a mediação de um notável de uma tribo vizinha que tinha sido caído e que era unanimemente respeitado. Este foi procurar o recalcitrante e lhe fez um sermão. “Tua cabeça está no *delu* (funil que leva o grão até a mó); em seguida, tua cabeça vai passar pela mó”. O moço teve uma crise e ofereceu sua cabeça. Pediram a ele que dissesse solenemente que estava de acordo em por fim ao extermínio. Pronunciou-se a *fatiha*. Em presença de toda a aldeia, um boi foi imolado. O jovem militar

conta-se que outrora, tão logo a vingança estava completa, toda a família saudava, regozijando-se com o fim da desonra, *thuq̄dha an-tsasa*, isto é, ao mesmo tempo a cura da doença que se tinha no “fígado”, causada pela ofensa, e a satisfação do desejo de vingar-se: os homens davam tiros, as mulheres gritavam, anunciando assim que a vingança estava cumprida, para que todos pudessem ver como uma família honrada sabe restaurar prontamente seu prestígio e também para que a família inimiga não tivesse qualquer dúvida sobre a origem de sua infelicidade. De que serve uma vingança anônima (DJEMAA-SAHARIDJ)?

A escolha alternativa pode se revestir de significações diferentes e até opostas. O ofensor, por sua força física, por seu prestígio ou pela

ofereceu dinheiro aos *marabouts*. E o cuscuz foi comido em comum.” (Relato de um dos protagonistas). Vê-se que a intervenção do grupo se impõe quando os sub-grupos estão ameaçados de extinção. Dado que a lógica do desafio e da resposta implicava no prolongamento do conflito ao infinito, era preciso, de todo modo, encontrar uma saída honrosa, que não trouxesse desonra para nenhuma das duas partes e que, sem colocar em questão os imperativos da honra, autorizasse a suspender, circunstancialmente, seu exercício. A tarefa de conciliação cabia sempre ao grupo maior ou a grupos “neutros”, a estranhos ou a famílias de santos. Assim, enquanto a desavença está no âmbito da grande família, os sábios ditam a conduta e apaziguam o conflito. Às vezes, eles aplicam uma multa ao indivíduo recalcitrante. Quando o conflito ocorre entre duas grandes famílias, as outras famílias do mesmo *adhrum* esforçam-se por apaziguá-lo. Em resumo, a lógica da conciliação é a mesma lógica do conflito entre seções da linhagem cujo princípio está contido no provérbio: “Odeio meu irmão, mas odeio aquele que o odeia”. Quando um dos dois campos era o dos santos, santos estrangeiros é que vinham convidar à paz. As guerras entre dois “partidos” obedeciam à mesma lógica que a vingança. Isso é compreensível já que essa nunca é, estritamente, individual, o autor da vingança sendo sempre mandatário do sub-grupo ao qual pertence. O conflito podia, às vezes, prolongar-se durante várias dezenas de anos. “Minha avó me contava, relata um informante de Djemâa-Saharidj, com cerca de sessenta anos, que o *suff ufella* (do alto) passou vinte e dois anos fora de casa, no vale de Hamrawa. Ocorreu, de fato, que o *suff* (“partido”) derrotado teve de fugir com suas mulheres e seus filhos. A oposição entre os “partidos” era, em geral, tão rígida e tão estrita que os casamentos eram impossíveis. Assim, às vezes, para selar a paz entre duas famílias ou dois “partidos”, aprovava-se o fim da luta através de um casamento entre duas famílias influentes. Nesse caso não havia desonra. Para selar a paz, depois de um conflito, os dois “partidos” se reuniam. Os chefes dos dois campos traziam um pouco de pólvora, colocada em caniços, que eram trocados. Era o *aman*, a paz”.

importância e autoridade do grupo ao qual pertence, pode ser superior, igual ou inferior ao ofendido. Se a lógica da honra supõe o reconhecimento de uma igualdade ideal na honra, a consciência popular não ignora entretanto as desigualdades de fato. Ao que declara: “Eu também tenho bigode”, o provérbio responde: “O bigode do coelho não é o do leão...” Observamos assim o desenvolvimento de uma casuística espontânea, infinitamente sutil, que é necessário analisar. Seja o caso no qual o ofendido tem, pelo menos idealmente, os meios para responder: se ele se mostra incapaz de aceitar o desafio lançado (trate-se de um dom ou de uma ofensa), seja por pusilanimidade ou por fraqueza, se se esquivava e renuncia à possibilidade de responder, ele escolhe de certo modo causar sua própria desonra que é, então, irremediável (*ibahdal imanis* ou *simanis*). Ele se declara vencido no jogo que deveria ter jogado apesar de tudo. Mas a não resposta pode exprimir também a recusa a responder: aquele que sofreu a ofensa recusa tomá-la como tal e, por seu desdém, que ele pode expressar recorrendo a um matador de aluguel, o fato recai sobre seu autor, que se desonra.¹³ Do mesmo modo, no caso do dom, quem recebe pode indicar que escolheu recusar a troca, seja recusando o dom, seja entregando imediatamente, ou a curto prazo, um contra-dom exatamente idêntico ao dom. Aí também a troca se interrompe. Em resumo, nessa lógica, apenas um lance maior, um desafio respondendo ao desafio, pode exprimir a escolha de jogar o jogo de acordo com a regra do desafio e da resposta sempre renovados.

Seja agora o caso no qual o ofensor indiscutivelmente leva vantagem sobre o ofendido. O código de honra e a opinião encarregada de fazê-lo respeitar somente exigem que o ofendido aceite jogar o jogo: subtrair-se ao desafio é a única atitude condenável. Em suma, não é necessário que o ofendido triunfe sobre o ofensor para reabilitar-se aos olhos da opinião: não se censura o vencido que cumpriu seu dever; de fato, se ele é vencido de acordo com a lei do combate, ele é vencedor de acordo com a lei da honra. Além disso, *elbahadla* recai sobre o ofensor que, por acréscimo, saiu

¹³ Conforme o primeiro relato, no início do texto. Diz-se que “uma família está perdida se não tem pelo menos um bobo”. O homem honrado não pode condescender em aceitar as injúrias de um indivíduo indigno e, não estando ao abrigo de suas ofensas, sobretudo na cidade, é preciso que ele possa jogar um bobo contra outro bobo.

vencedor da confrontação, abusando assim duplamente de sua superioridade. O ofendido pode também lançar *elbahadla* sobre seu ofensor sem recorrer à resposta. Basta para isso adotar uma atitude de humildade que, enfatizando sua fraqueza, explicita o caráter arbitrário, abusivo e desmesurado da ofensa. Ele evoca assim, mais inconsciente do que conscientemente, o segundo corolário do princípio da igualdade na honra que diz que aquele que ofende um indivíduo incapaz de responder ao desafio se desonra a si mesmo.¹⁴ Evidentemente, esta estratégia só é admissível quando não haja qualquer dúvida, aos olhos do grupo, sobre a disparidade entre os antagonistas; ela é comum entre os indivíduos reconhecidos pela sociedade como fracos, os clientes (*yadh itsumuthen*, os que se apoiam em) ou os membros de uma família pequena (*ita'fanen*, os magros, os fracos) (AGHBALA).

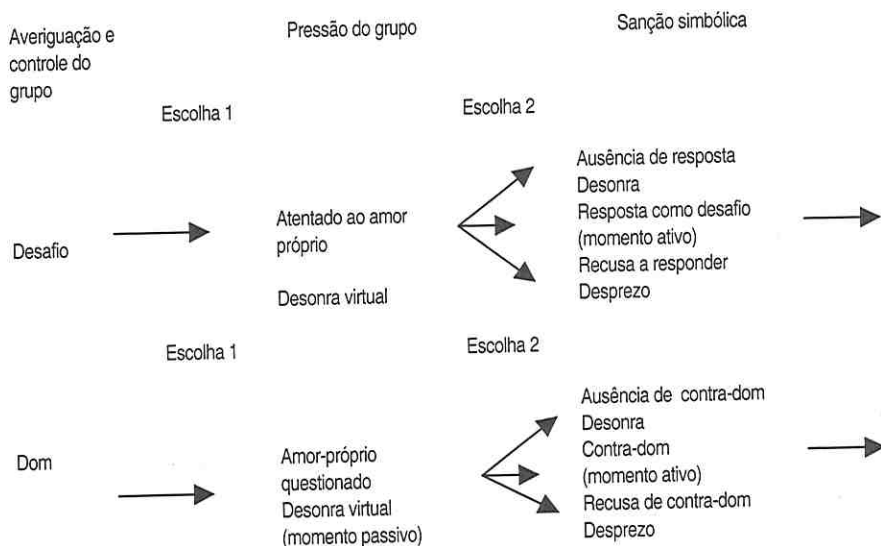
Seja, finalmente, o caso no qual o ofensor é inferior ao ofendido. Este pode responder, transgredindo o terceiro corolário do princípio da igualdade na honra; mas se abusa de sua vantagem, expõe-se a recolher para si a desonra que normalmente recairia sobre o ofensor desconsiderado e inconsciente, sobre o indivíduo desprezado (*amahqur*) e presunçoso. A sabedoria o aconselha a abster-se de qualquer resposta e de dar o que chamaríamos de “ar de desprezo”.¹⁵ Como se diz, ele deve “deixá-lo latir até cansar” e “recusar-se a competir com ele”. A ausência de resposta não podendo ser imputada à covardia ou fraqueza, a desonra recai sobre o ofensor presunçoso.

Ainda que pudéssemos ilustrar cada um dos casos que foram examinados através de um grande número de observações ou de narrativas, permanece o fato de que, comumente, as diferenças não são assim tão nítidas, de tal modo que, frente à opinião, juiz e cúmplice, cada um pode jogar com as ambigüidades e os equívocos de conduta: assim, sendo comumente ínfima a distância entre a não resposta inspirada pelo medo e a

¹⁴ Conforme o segundo relato.

¹⁵ Se o conjunto das análises propostas neste estudo remete o leitor ocidental incessantemente a sua tradição cultural, não se deve, entretanto, minimizar as diferenças. Eis porque, a não ser em casos onde elas se impõem, como aqui, temos seguido a regra de evitar sugerir aproximações, por medo de estimular identificações etnocêntricas, fundadas em analogias superficiais.

recusa em responder como sinal de desprezo, o desdém pode sempre servir de máscara à pusilanimidade. Mas cada kabila é um mestre na casuística e o tribunal da opinião sempre pode intervir.



O motor da dialética da honra é portanto o *nif*, que leva à escolha da resposta. Mas, de fato, como a tradição cultural não oferece nenhuma possibilidade de escapar ao código de honra, é no momento da escolha que a pressão do grupo se exerce com mais força: primeiro, pressão dos membros da família, prontos a substituir o faltoso já que, como a terra, a honra é indivisível e a infâmia de um atinge todos os outros; pressão da comunidade clânica ou aldeã, pronta a censurar e a condenar a covardia ou a complacência. Quando um homem se encontra na obrigação de vingar uma ofensa, todos em torno dele evitam com cuidado lembrá-lo disso. Mas cada um o observa tentando adivinhar suas intenções. Um mal estar paira sobre todos os seus até o dia em que, diante do conselho de família reunido a seu pedido ou a pedido dos mais velhos, ele expõe suas intenções. O mais comum é que lhe ofereçam ajuda, seja para lhe dar dinheiro para pagar um “assassino de aluguel”, seja para acompanhá-lo se ele pretende vingar-se com suas próprias mãos. O costume manda que ele recuse essas ofertas e

peça apenas que, em caso de fracasso, outro continue a tarefa interrompida. A honra exige de fato que, como os dedos da mão, todos os membros da família, se necessário, se incumbam sucessivamente, por grau de parentesco, do cumprimento da vingança. Quando o ofendido demonstra menos determinação e, sem renunciar publicamente à vingança, adia indefinidamente sua execução, os membros da família se inquietam; os mais sábios se põem de acordo e um deles é encarregado de lembrá-lo de seu dever, pondo-o em brios e intimidando-o a vingar-se. Caso este chamamento à ordem fique sem efeito, recorre-se à ameaça. Outro se vingará em seu lugar e o ofendido ficará desonrado aos olhos das pessoas, não deixando de ser visto como o responsável pela família inimiga e assim ameaçado, por sua vez, de *thamgart* (vingança de sangue). Compreendendo que se expõe às consequências conjuntas da covardia e da vingança, ele deve decidir-se, “à contragosto” como se diz, ou exilar-se.¹⁶ (AIT HICHEM).

O sentimento de honra é vivido diante dos outros. *Nif* é antes de tudo o que leva a defender, não importa a que preço, uma certa imagem de si destinada aos outros. O “homem de bem” (*argaz el 'ali*) deve estar sempre em guarda, deve vigiar suas palavras que, “como as balas que saem do fuzil, não voltam mais”; ainda mais que cada um de seus atos e cada uma de suas palavras envolvem todo o grupo. “Os animais são amarrados pelas patas, os homens são ligados pela língua”. O homem que não presta é, ao contrário, aquele de quem se diz “*ithatsu*”, “costuma se esquecer”. Ele esquece sua palavra (*awal*), isto é, seus compromissos, suas dívidas de honra, seus deveres. “Um homem dos Ilmayen dizia que gostaria de ter o pescoço tão

¹⁶ O primo de um marido complacente (chamado *radhi*, o que consente, ou *mul-ta'lem*, o que sabe), dizia um dia a outro: “Que queres tu, quando se tem um irmão que não tem *nif*, não se pode inventar-lhe um *nif*!” E continuou: “Se meu primo fosse inválido, seria normal que eu o vingasse, se ele não tivesse dinheiro, que eu pagasse pelo vingador. Mas ele aguenta, e não faz caso. Não vou para Caiena ou me arruinar por causa dele!” (EL KALAA). O medo à justiça francesa, o enfraquecimento do sentimento de solidariedade familiar e o contágio de outro sistema de valores, levaram com frequência os kabila a renunciar ao antigo código de honra. Na sociedade tradicional, a honra era indivisa, como a terra familiar. Paralelamente à tendência a dividir a propriedade familiar, que se manifesta cada vez com mais força nos últimos vinte anos, desenvolveu-se o sentimento de que a defesa da honra é uma questão puramente individual.

longo como o de um camelo; assim, suas palavras, saindo do coração, teriam um longo caminho a percorrer antes de chegarem à língua, o que lhe daria tempo de refletir.” Isso mostra toda a importância atribuída à palavra dada e à fé jurada. “O homem do esquecimento, diz o provérbio, não é um homem”. Ele esquece e se esquece de si mesmo (*ithatsu imanis*); diz-se ainda: “Ele come seu bigode”; ele esquece seus ancestrais, o respeito que lhes deve e o respeito que se deve para ser digno deles (LES ISSERS). O homem desprovido de respeito por si (*mabla el ardh, mabla lahya, mabla erya, mabla elhachma*) é aquele que deixa transparecer seu eu íntimo, com seus afetos e suas fraquezas. O sábio, ao contrário, é quem sabe guardar o segredo, que dá provas a cada instante de prudência e discrição (*amesrur, amaharuz nessar*, que guarda ciosamente o segredo). A vigilância perpétua de si é indispensável para obedecer a este preceito fundamental da moral social que proíbe a singularização, que exige a abolição, tanto quanto possível, da personalidade profunda, em sua unidade e particularidade, sob um véu de discrição e pudor. “Só o diabo (*Chitan*) diz eu”; “só o diabo começa por ele mesmo”; “a assembléia (*thajma'th*) é a assembléia, só o judeu é sozinho”. Em todos esses ditados exprime-se o mesmo imperativo, que impõe a negação do eu íntimo e que se realiza tão bem na abnegação da solidariedade e da ajuda mútua, quanto na discrição e no pudor do decoro. Por oposição, aquele que, incapaz de se mostrar à altura de si mesmo, manifesta impaciência ou cólera, fala a torto e a direito ou ri de maneira desconsiderada, precipita-se ou agita-se desordenadamente, se apressa sem refletir, se irrita, grita, vocifera (*elhamaq*), em suma, abandona-se ao primeiro movimento, não é fiel a si mesmo, não corresponde à imagem de dignidade, de distinção e de pudor, virtudes que tem todas, em uma palavra, *elhachma*, o homem de honra define-se essencialmente pela fidelidade a si mesmo, pelo cuidado em ser digno de uma certa imagem ideal de si. Ponderado, prudente, contido na sua linguagem, ele sempre avalia os prós e os contras (*amiyaz*, por oposição à *aferfer*, aquele que volteia, o homem leve, ou à *achettah*, o que dança), ele compromete francamente sua palavra e não foge às responsabilidades através de um *wissen*, “talvez”, “quem sabe?”, resposta que convém às mulheres e apenas às mulheres. Ele é aquele que tem palavra e que mantém a palavra, aquele de quem se diz “é um homem e uma palavra” (*argaz, d'wawal*) (EL KALAA). O pundonor é

o fundamento da moral própria a um indivíduo que se percebe sempre sob o olhar dos outros, que tem necessidade dos outros para existir, já que a imagem que ele forma de si mesmo não deveria ser diferente da imagem de si que lhe é remetida pelos outros. Diz o provérbio: “O homem (é homem) para os homens; (só) Deus (é Deus) para si mesmo” (*Argaz sirgazen, Rabbi imanis*). O homem honrado (*a'ardhi*) é ao mesmo tempo homem virtuoso e homem de boa reputação. A respeitabilidade, avesso da vergonha, define-se essencialmente por sua dimensão social e deve, portanto, ser conquistada e defendida frente a todos; coragem e generosidade (*elhanna*) são os valores supremos, enquanto que o mal reside na fraqueza e na pusilanimidade, no fato de sofrer ofensa sem exigir reparação.

É também essencialmente a pressão da opinião que funda a dinâmica das trocas de honra. Aquele que renuncia à vingança deixa de existir para os outros. Eis porque o homem mais desprovido de “entranhas” (*ul*) sempre tem o suficiente, por pouco que seja, de *hachma* (vergonha, pudor) para se vingar. As fórmulas empregadas para expressar a desonra são significativas: “como poderei me apresentar frente (*qabel*) às pessoas?”, “Não poderei mais abrir a boca diante das pessoas”, “Nem a terra me aceitará mais!”, “Minhas roupas fugiram de meu corpo”. O medo da reprovação coletiva e da vergonha (*el'ar, lahya, el'ib ula yer medden*), avesso negativo do pundonor, é de natureza a obrigar o homem mais desprovido de pundonor a se conformar, constrangido e forçado, aos imperativos da honra.¹⁷ Em grupos de relações tão íntimas como os da aldeia kabila, o controle da opinião se exerce em todos os momentos: “dizer que os campos são vazios (desertos), é estar vazio de bom senso”. Encerrado nesse microcosmo fechado no qual todo mundo conhece todo mundo, condenado sem saída nem recurso a viver com os outros, sob o olhar dos outros, cada indivíduo experimenta uma profunda ansiedade a respeito da “fala das pessoas” (*awal medden*), “pesada, cruel e inexorável” (LES ISSER). É a opinião toda poderosa que decide sobre a realidade e a gravidade da ofensa, é ela que, soberanamente, exige a reparação. Por exemplo, o ladrão que entra numa casa habitada, diferentemente daquele

¹⁷ De um homem que demora a cumprir um dever, se diz no Béarn: é preciso que ele o faça “por vergonha ou pela honra”; dito de outro modo, o medo à vergonha lhe imporá o que o senso de honra não pode inspirar-lhe.

que se apropria de cereais ou de animais deixados fora, expõe-se à vingança de sangue; isto porque as pessoas prontamente insinuarão que a honra das mulheres não foi respeitada. Assim, a atenção fascinada ao comportamento dos outros, tanto quanto a obsessão pelo seu julgamento, tornam inconcebível ou desprezível qualquer tentativa de escapar aos imperativos da honra.

Toda troca contém um desafio, mais ou menos dissimulado, e, assim, a lógica do desafio e da resposta é apenas o limite em direção ao qual tende todo ato de comunicação e, em particular, a troca de dons.¹⁸ Mas a necessidade de comunicação serve de contrapeso à tentação de desafiar e de ter a última palavra. Submeter o outro a uma prova muito difícil, é expor-se a ver a troca interrompida. Assim, a comunicação se exerce no compromisso entre o contrato e o conflito. A troca generosa tende ao assalto à generosidade; o maior dom é, ao mesmo tempo, o mais adequado para desonrar quem o recebe, impedindo qualquer contra-dom. Assim, a *tawsa*, dom dos convidados por ocasião de grandes festas familiares e publicamente anunciado, freqüentemente dá lugar a competições de honra e a lances ruinosos. Para evitá-lo, costuma-se fazer acordos sobre o montante máximo dos dons. Durante os casamentos e as circuncisões, do mesmo modo, as famílias fazem questão de honra de oferecer festas tão suntuosas quanto possível, correndo o risco de se arruinarem. Particularmente quando uma jovem se casa fora de sua aldeia. A emulação entra em jogo até no interior de uma mesma família, por exemplo, entre as mulheres (cunhadas, mãe) quando do casamento de uma jovem. Contaram-me que, em 1938, um homem da tribo dos Ath-Waghliis gastou, em dons feitos quando sua filha deu à luz pela primeira vez, mais de 3.000 francos, ou seja, 1.400 ovos, 15 aves, 300 francos de carne de carneiro, 20 quilos de carne salgada, 20 quilos de banha, de azeite, café, sêmola, 25 vestes, etc. Outro homem da mesma tribo, para honrar sua filha nas mesmas circunstâncias, vendeu o único

¹⁸ Reduzir a sua função de comunicação - mesmo que só pela transferência de esquemas e de conceitos emprestados à lingüística ou à teoria da comunicação - fenômenos como a dialética do desafio e da resposta e, de maneira mais geral, a troca de dons, de palavras ou de mulheres, seria ignorar a ambivalência estrutural que os predispõe a preencher uma função política de dominação no e pelo cumprimento da função de comunicação.

campo que possuía. Mas geralmente há acordo em denunciar “o pundonor do diabo”, *nif nechitan*, ou o pundonor estúpido (*thihuzzith*) que leva alguém a irritar-se ou ofender-se por nada, a colocar sua honra em futilidades e a se deixar levar por lances ruinosos. “Ninguém se cobre de vergonha, diz-se, se esta o faz perdê-la”, se é preciso arruinar-se por uma glória efêmera (*urts-sathhi had galmadhara*). Mas se, porque põe em jogo o pundonor, a troca traz sempre em si a possibilidade de conflito, o conflito de honra ainda permanece troca, como o testemunha a distinção muito clara que se faz entre o estrangeiro e o inimigo. Pelo fato de levá-lo a sacrificar o desejo de se comunicar com outro ao desejo de dominá-lo, o pundonor traz sempre em si o risco da ruptura; mas, ao mesmo tempo, é ele que incita a continuar a troca, com a intenção de ter a última palavra.

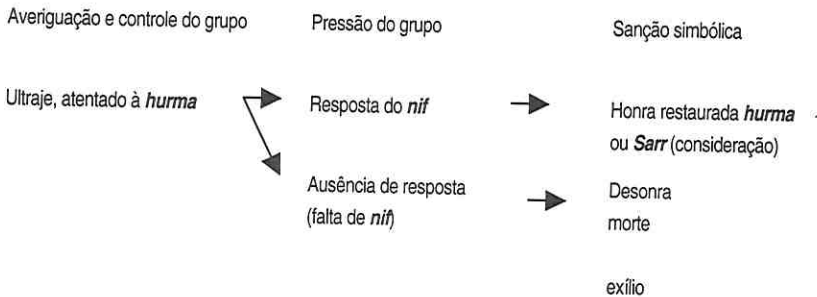
Se a ofensa não carrega em si, necessariamente, a desonra, é porque ela deixa possibilidade de resposta, possibilidade afirmada e reconhecida pelo próprio ato de ofender. Mas a desonra que permanece virtual enquanto tarda a possibilidade de resposta, torna-se mais e mais real à medida que tarda a vingança. Assim, a honra requer que o tempo que separa a ofensa da reparação seja tão breve quanto possível: uma família grande tem, de fato, braços e coragem suficientes para não se acomodar a uma longa espera; conhecida por seu *nif*, por sua suscetibilidade e sua resolução, ela está ao abrigo da ofensa já que, pela ameaça que faz pairar sem cessar sobre seus agressores eventuais, ela aparece como capaz de associar, no mesmo instante, a resposta à ofensa. Para expressar o respeito que inspira uma boa família, diz-se que ela pode “dormir com a porta aberta”, ou que “suas mulheres podem passear sozinhas, com uma coroa de ouro na cabeça, sem que alguém imagine atacá-las.” O homem de honra, aquele de quem se diz que “cumpre seu papel de homem” (*thirugza*), está sempre em guarda; em conseqüência, está ao abrigo do atentado mais imponderável e “mesmo quando ausente, sempre há alguém em sua casa” (EL KALAA). Mas nada é tão simples. Conta-se, assim, que Djeha, personagem lendário, respondeu a alguém que lhe perguntou quando ele havia vingado seu pai: “Ao cabo de cem anos”. Relata-se também a história do leão, que anda sempre no mesmo passo: “Não sei onde está minha presa, diz ele. Se estiver à minha frente, um dia a alcançarei; se estiver atrás de mim, ela me alcançará.”

Ainda que todo caso de honra, visto de fora e como fato consumado, isto é, do ponto de vista do observador estranho, se apresente como uma seqüência regrada e rigorosamente necessária de atos obrigatórios e que possa, portanto, ser descrita como um *ritual*, permanece o fato de que cada um desses momentos, cuja necessidade se revela *post festum* é, objetivamente, resultado de uma escolha e expressão de uma estratégia. O que chamamos de senso de honra não é outra coisa senão uma disposição cultivada, o *habitus*, que permite a cada agente engendrar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todas as condutas adequadas às regras da lógica do desafio e da resposta e apenas aquelas, graças a tantas invenções que o desenrolar estereotipado de um ritual não exigiria de modo algum. Em outros termos, se não existe nenhuma escolha que não se possa justificar, ao menos retrospectivamente, isto não significa que cada conduta seja perfeitamente previsível, à maneira dos atos inseridos em seqüências rigorosamente estereotipadas de um rito. Isto vale tanto para o observador quanto para os agentes que encontram na imprevisibilidade relativa das respostas possíveis a ocasião de realizar suas estratégias. Mas só as trocas mais ritualizadas, nas quais todos os momentos da ação e seu desenrolar são rigorosamente previstos, corroboram um enfrentamento de estratégias, na medida em que os agentes tornam-se mestres do *intervalo* entre os momentos obrigatórios e podem portanto agir sobre o adversário jogando com o tempo da troca. Sabemos que restituir um dom imediatamente, isto é, abolir o intervalo, implica em romper a troca. É preciso também levar a sério o saber que as parábolas do leão e de Djeha contém: o perfeito domínio dos *modelos do modo de obedecer aos modelos*, que define a excelência, se exprime no jogo com o tempo que transforma a troca ritualizada em enfrentamento de estratégias. Sabemos, assim, que por ocasião do casamento, o chefe de família a quem se pede uma moça deve responder imediatamente, se recusa, mas que ele sempre adia sua resposta se tem a intenção de aceitar: assim fazendo, ele se atribui o modo de perpetuar por tanto tempo quanto possível a vantagem conjuntural (ligada a sua posição de solicitado) que pode coexistir com uma inferioridade estrutural (a família solicitada é freqüentemente de nível inferior à que solicita) e que se traduz concretamente pelo desequilíbrio inicial, progressivamente revertido através dos dons trocados entre as duas famílias. Do mesmo modo, o *fino* estrategista pode fazer de um capital de provocações recebidas ou de

conflitos suspensos e da virtualidade de vingança, de respostas ou de conflitos que ele encerra, um instrumento de poder, ao se reservar a iniciativa de continuação e até de cessação das hostilidades.

Pundonor e honra: *nif* e *hurma*

Se certas famílias e certos indivíduos estão livres da ofensa enquanto agressão intencional contra a honra, ninguém está livre do ultraje enquanto atentado involuntário à honra. Mas o desafio simples lançado ao pundonor (*thirzi nennif*, ato de desafiar; *sennif*, pelo *nif*, te desafio!) não é a ofensa que atenta contra a honra (*thuksa nesser*, *thuksa laqdhar* ou *thirzi laqdhar*, faltar com ou quebrar o respeito, *thirzi el hurma*, lançar em desonra). Ridiculariza-se a atitude daquele novo rico ignorante das regras de honra que, ao tentar reparar um atentado à *hurma*, responde desafiando seu ofensor para uma corrida ou a espalhar no chão mais notas de mil francos que ele. É, com efeito, confundir duas ordens absolutamente estranhas, a ordem do desafio e a ordem da ofensa, na qual estão entranhados os valores mais sagrados e que se organiza de acordo com as categorias mais fundamentais da cultura, aquelas que ordenam o sistema mítico-ritual.



A honra, através da qual o grupo se expõe, se opõe ao pundonor, através do qual ele pode responder ao ultraje. Há uma diferença nítida entre o *nif*, pundonor, e a *hurma*, a honra, conjunto do que é *haram*, isto é, proibido, em resumo, o sagrado. Portanto, o que torna o grupo vulnerável é o que ele

tem de mais sagrado. Enquanto o desafio atinge apenas o *pundonor*, o ultraje é violação do proibido, sacrilégio. Assim, o atentado à *hurma* exclui arranjos e excusas. De maneira geral, recusa-se ferozmente a *diya*, compensação dada pela família do assassino à família da vítima. Daquele que a aceita, se diz: “É um homem que aceitou beber o sangue de seu irmão; para ele só a barriga importa.” (AIN AGHBEL). A *diya* só é recebida em casos exteriores à *hurma*. Consequentemente, é pelo rigor através do qual se impõe que a engrenagem do ultraje e da vingança diferem da dialética do desafio e da resposta. A opinião pública decide soberanamente, como testemunha e juiz, sobre a gravidade da ofensa e sobre a vingança adequada. No caso de um atentado à *hurma*, cometido diretamente ou por descuido¹⁹, a pressão da opinião é tal que qualquer outra saída que não a vingança fica excluída; sem ela, só resta ao covarde desprovido de *nif* a desonra e o exílio. Se a *hurma* define-se por poder ser perdida ou manchada (*thuksa elhurma, thirzi elhurma*, tirar ou romper a *hurma*), em resumo como desonra virtual, o *nif*, que não protege inteiramente a *hurma* dos atentados, permite restaurá-la em sua integridade. Assim, a integridade da *hurma* é função da integridade do *nif*; sozinha, a vigilância minuciosa e ativa do *pundonor (nif)* é capaz de garantir a integridade da *honra (hurma)* – exposta, por natureza, enquanto sagrada, ao ultraje sacrilégio – e de buscar a *consideração e a respeitabilidade* conferidas pela sociedade aos que tem suficiente *pundonor* para manter sua honra ao abrigo da ofensa.

Honra com o sentido de consideração é *sar*: *essar* é o segredo, o prestígio, o brilho, a “glória”, a “presença”. Diz-se de alguém que “*essar* o segue e brilha em torno dele”, ou que ele é protegido pela “barreira do *essar*” (*zarb nessar*): o *essar* coloca aquele que o detém ao abrigo do desafio e paralisa o ofensor eventual por sua influência misteriosa, pelo medo (*alhiba*) que ele inspira. Envergonhar alguém, é “tirar-lhe *essar*” (diz-se também “tirar-lhe *lahya*, o respeito”): *essar*, este elemento

¹⁹ *Hurma* é, de certo modo, identificável a *haram*, ao sagrado objetivo, e pode ser violada por negligência. Vimos, por exemplo, que o roubo numa casa habitada era particularmente grave e exigia vingança porque se constituía num atentado à *hurma*; o roubo ou a fraude no mercado constituem-se apenas num desafio e num atentado ao amor-próprio de quem é a vítima. A aldeia também tem sua *hurma*, que pode ser violada se, por exemplo, um estranho faz escândalo.

indefinível que faz o homem honrado, é tão frágil e vulnerável quanto imponderável. “O albornoz de *essar*, dizem os kabila, não é amarrado, é posto.”²⁰ (AZEROU N-CHMINI).

Hurma, com sentido de sagrado (*haram*), *nif*, a *hurma* com sentido de respeitabilidade, são inseparáveis. Assim, quanto mais vulnerável é uma família, mais *nif* ela deve ter para defender seus valores sagrados e maiores são o mérito e a consideração que a opinião lhe concede. Por aí se compreende que longe de contradizer ou proibir a respeitabilidade, a pobreza redobra o mérito daquele que, apesar de alvo privilegiado do ultraje, consegue, apesar de tudo, impor-se ao respeito.²¹ Reciprocamente, o pundonor não tem significado ou função a não ser num homem para quem existem coisas sagradas, coisas que merecem ser defendidas. Um ser desprovido do sagrado poderia dispensar o pundonor, já que ele seria, de certo modo, invulnerável.²² Em resumo, se o sagrado (*hurma-haram*) não

²⁰ Ou ainda: “*Essar* é uma semente de nabo”. A semente de nabo, minúscula e redonda, é extremamente lábil. *Essar* designa também a graça de uma mulher ou de uma jovem.

²¹ Eis aqui, segundo um velho kabila dos Aith'idel, que o recebeu de seu pai, o retrato do homem de honra, retrato em todos os aspectos idêntico ao que me fez um membro da tribo dos Issers, o que sugere que se trata de um personagem mítico e exemplar cuja aventura é cada vez situada num ambiente familiar: “Era uma vez um homem que se chamava Belkacen ou Aissa e que, apesar de sua pobreza, era respeitado por sua sabedoria e sua virtude. Seu prestígio se estendia sobre várias tribos. Cada vez que sobrevinha uma desavença ou um combate, ele servia de mediador e apaziguava o conflito. Os Ben Ali Chérif, grande família da região, tinham ciúmes de sua influência e de seu prestígio, mais ainda porque ele se recusava a lhes prestar homenagem. Um dia, os membros da tribo decidiram tentar reconciliá-los. Convidam ao mesmo tempo o mais velho dos Ben Ali Chérif e Belkacen ou Aissa. Quando este entra, o velho, já sentado, diz ironicamente: “Que bonitos são teus *arkasen* (plural de *arkas*, sapatos rústicos de trabalhador)!” Belkacen respondeu: “O costume manda que os homens olhem os homens de frente, no rosto, e não para seus pés. É o rosto, a honra do homem, que conta.” Aos estranhos que lhe perguntavam como ele adquirira sua influência na região, Belkacen respondia: “Ganhei primeiro o respeito de minha mulher, depois de meus filhos, depois de meus irmãos e de meus parentes, depois de meu bairro, depois de minha aldeia; o resto só se seguiu.”

²² É nessa lógica que se entende a reprovação que cerca o celibatário. Assim, à igualdade na honra corresponde uma espécie de igualdade na vulnerabilidade que se exprime, por exemplo, na expressão freqüentemente usada para chamar à ordem

existe senão através do senso de honra (*nif*) que o defende, o sentimento de honra encontra sua razão de ser no senso do sagrado.

Como se define o sagrado (*hurma-haram*) que a honra deve defender e proteger? À esta pergunta, a sabedoria kabila responde: “A casa, a mulher, os fuzis”. A polaridade dos sexos, tão fortemente marcada nessa sociedade de descendência patrilinear, se exprime na bipartição do sistema de representações e de valores em dois princípios complementares e antagônicos.²³ O que é *haram* (isto é, exatamente, tabu) é essencialmente o sagrado esquerdo, isto é, o interior e mais precisamente o universo feminino, o mundo do segredo, o espaço fechado da casa, por oposição ao exterior, ao mundo aberto da praça pública (*thajma'th*), reservada aos homens. O sagrado direito são essencialmente “os fuzis”, isto é o grupo de agnados, de “filhos do tio paterno”, todos aqueles cuja morte deve ser vingada com sangue e todos aqueles que devem vingar com sangue. O fuzil é a encarnação simbólica do *nif* do grupo agnático, do *nif* entendido como o que pode ser desafiado e como o que permite enfrentar o desafio.²⁴ Assim, à passividade da *hurma*, de natureza feminina, se opõe a suscetibilidade ativa do *nif*, de natureza viril. Se a *hurma* se identifica ao sagrado esquerdo, isto é, essencialmente ao feminino, o *nif* é a virtude viril por excelência.

A oposição entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo – como a oposição entre *haram* e *nif* – não exclui entretanto a complementaridade. É de fato o respeito ao sagrado direito, o nome e o renome da família agnática que inspira a resposta a toda ofensa contra o sagrado esquerdo. A *hurma* não é apenas o que tem preço, o que é precioso, o que é querido (*el'azz*), é o que é

o pretensioso: “Tua mãe não vale mais do que a minha”.(Essa fórmula irônica não deve ser confundida com a injúria “minha mãe vale mais do que a tua”: te supero em tudo, pois te supero até nesse ponto, já que todas as mulheres se equivalem).

²³ Essa bipartição, que aparece, de fato, como uma das categorias fundamentais do pensamento kabila e, especialmente, do sistema mítico-ritual, fornece os postulados fundamentais (natureza impura da mulher, por exemplo) a partir dos quais o sistema de valores desenvolve sua lógica própria. Devemos nos contentar aqui em lembrar as significações cujo conhecimento é indispensável para compreender o sistema de valores que elas fundam.

²⁴ Antigamente, em algumas regiões da Grande Kabília, a *thajma'th* (assembléia) obrigava os homens da tribo, sob pena de punição, a comprarem um fuzil para defenderem a sua e a honra do grupo. Aquele que não o fazia, apesar da penalidade, era posto no índice, desprezado por todos e considerado como “uma mulher”.

mais precioso que o mais querido, o valor sagrado não se confundindo com o valor afetivo. O dever de defender o sagrado se impõe como um imperativo categórico, quer se trate do sagrado direito, com um membro masculino do grupo, ou do sagrado esquerdo, como a mulher, ser débil, impuro e maléfico. O homem honrado realiza a vingança e lava a afronta recebida com desprezo pelos sentimentos, recebendo por isso a aprovação inteira do grupo. Louva-se e cita-se como exemplo a atitude do pai, um tal de Sidi Chérif, chefe da grande família religiosa dos 'Amrawa, que matou sua filha culpada e até hoje se diz: "Ele tem *nif* como Sidi Chérif". É o respeito ao sagrado direito, isto é, à honra gentílica, que leva a vingar a ofensa feita ao sagrado esquerdo, à parte débil pela qual o grupo se expõe.

O *nif* é, portanto, a fidelidade à honra gentílica, à *hurma* no sentido de respeitabilidade e de consideração, ao nome dos ancestrais e ao renome que lhe está ligado, à linhagem que deve permanecer pura de toda poluição, que deve ser mantida ao abrigo da ofensa assim como da *mésalliance*. Virtude cardeal, fundamento de todo o sistema patrilinear, o *nif* é de fato essencialmente o respeito à linhagem da qual acreditamos ser dignos. Quanto mais valorosos ou virtuosos tenham sido os ancestrais, tanto mais razão de orgulho se tem e mais se deve, conseqüentemente, ser minucioso a respeito da honra, para estar à altura de seu valor e de sua virtude. Como conseqüência, o nascimento, por mais importante que seja, não confere necessariamente nobreza; esta pode ser adquirida também pela virtude e pelo mérito. A honorabilidade e a pureza da linhagem impõem deveres mais do que outorgam privilégios. Aqueles que tem um nome, as pessoas de boa estirpe (*ath la'radh*), não tem desculpas.

A oposição entre *haram* e *nif*, entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo, exprime-se em diversas oposições proporcionais: oposição entre a mulher, carregada de poderes maléficos e impuros, destruidores e temíveis, e o homem, investido de virtudes benéficas, fecundantes e protetoras; oposição entre a magia, domínio exclusivo das mulheres, dissimulada aos homens, e a religião, essencialmente masculina; oposição entre a sexualidade feminina, culpada e vergonhosa, e a virilidade, símbolo de força e de prestígio.²⁵

²⁵ O vínculo que une o *nif* e a virilidade se manifesta particularmente nos jogos rituais, como no tiro ao alvo praticado por ocasião do nascimento de um *menino*, da circuncisão e do casamento. (Ver também a nota 10).

A oposição entre o interior e o exterior, modo de oposição entre o sagrado esquerdo e o sagrado direito, se exprime concretamente na distinção nítida entre o espaço feminino, a casa e sua horta, lugar por excelência de *haram*,²⁶ espaço fechado, secreto, protegido, ao abrigo das intrusões e dos olhares, e espaço masculino, *thajma'th*, lugar da assembléia, da mesquita, do café, dos campos ou do mercado.²⁷ De um lado, o segredo da intimidade, velado pelo pudor, de outro, o espaço aberto das relações sociais, da vida política e religiosa; de um lado, a vida dos sentidos e dos sentimentos, do outro, a vida das relações de homem a homem, do diálogo e das trocas. Enquanto que no mundo urbano, onde o espaço masculino e o espaço feminino interferem um com o outro, o recolhimento e o véu asseguram a proteção da intimidade, na aldeia kabila, onde o uso do véu é tradicionalmente desconhecido²⁸, os dois espaços são nitidamente separados; o caminho que leva à fonte evita o domínio dos homens: o mais comum é que cada clã (*thakharruth* ou *adhrum*) tenha a sua fonte própria, situada em seu bairro ou perto dali, de modo que as mulheres podem ir até lá sem

²⁶ A soleira, ponto de encontro de dois mundos antagônicos é o lugar de um conglomerado de ritos e cercado de interditos. Em certas regiões da Kabília, apenas os parentes podem franqueá-la. De qualquer modo, não se pode entrar sem ser convidado. O visitante se anuncia através de um grito (como no sul da França), tossindo ou batendo os pés. Em algumas regiões (El Kseur, Sidi Aich), o costume manda que o parente distante, ou o parente através das mulheres (por exemplo, o irmão da esposa), que entra pela primeira vez na casa, faça uma oferenda simbólica, chamada “o olhar” (*thizri*). A aldeia é também um espaço sagrado, lá só se entra a pé.

²⁷ Conta-se que antigamente as mulheres iam sozinhas ao mercado; mas elas eram tão tagarelas que a estadia se prolongava até o mercado da semana seguinte. Então um dia os homens chegaram com seus bastões e puseram fim ao palavrório de suas mulheres... Vemos que o “mito” “explica” a divisão contemporânea do espaço e das tarefas, invocando a “natureza maldosa” das mulheres. Quando se quer dizer que o mundo está às avessas, diz-se que as “mulheres vão ao mercado”.

²⁸ Tradicionalmente, o uso do véu e o enclausuramento (*lahdjubia*) impunha-se apenas no caso do xeque da mesquita da aldeia (ao qual a aldeia assegurava, entre outros serviços, a provisão de madeira e a manutenção do *thanayamts*, encarregado do transporte de água), de algumas famílias de santos que não habitassem um *azib* (isto é, um tipo de povoado isolado) e de alguns chefes de famílias importantes que distinguiam uma das mulheres da casa (geralmente a mais jovem de suas esposas), fazendo-a *thanahdjabth*.

arriscar serem vistas por um homem estranho ao grupo²⁹ (AIT HICHEM); quando isso não ocorre, a função que cabe num certo local a uma oposição espacial é atribuída a um ritmo temporal e as mulheres vão à fonte durante certas horas, quando cai a noite, por exemplo, e é mal visto que um homem vá espiá-las. A fonte é para as mulheres o que *thajma'th* é para os homens: é lá que elas trocam as novidades e mantêm suas conversas que tratam essencialmente de todos os casos íntimos sobre os quais os homens não poderiam falar entre eles sem desonra e dos quais eles só são informados por seu intermédio.

O lugar dos homens é fora, nos campos ou na assembléia, entre homens: é algo que se ensina muito cedo ao menino. Suspeita-se daquele que permanece muito tempo em casa durante o dia. O homem respeitável deve se deixar ver, mostrar-se, colocar-se sem cessar sob os olhares dos outros, fazer frente (*qabel*). Daí o dito que as mulheres repetem e pelo qual dão a entender que o homem ignora muito do que se passa na casa: "Homens, pobres coitados, todo dia nos campos como burro no pasto!" (AIT HICHEM). O imperativo principal é velar todo o domínio da intimidade: as desavenças internas, os fracassos e as insuficiências não devem, nunca, ser exibidas frente a um estranho ao grupo. Tantas coletividades encaixadas, tantas zonas de segredo concêntricas: a casa é a primeira ilha de segredo no seio do sub-clã ou do clã; este no seio da aldeia, ela mesma fechada em seus segredos em relação a outras aldeias. Nessa lógica, é natural que a moral da mulher, no coração desse mundo fechado, seja constituída essencialmente de imperativos negativos. "Teu túmulo é tua casa", diz o ditado. "A mulher deve fidelidade a seu marido; sua casa deve ser bem cuidada; ela deve zelar pela boa educação dos filhos. Mas, sobretudo, ela deve preservar o segredo da intimidade familiar; ela não deve nunca rebaixar seu marido ou fazê-lo

²⁹ Cada linhagem, mesmo no nível mais baixo, constitui-se numa unidade social virtual. Em caso de conflito, a organização política se redefine de acordo com a posição relativa na genealogia dos indivíduos envolvidos. Como consequência, a mesma lógica pode reunir grupos muito extensos, isto é, todos os descendentes de um ancestral até a quarta ou quinta geração, ou os de um ancestral mítico, o da tribo, por exemplo, ou grupos muito delimitados, como a família extensa ou até a família restrita. *Thakharrubth* ou *adhrum* podem ser definidos como o conjunto de pessoas que se devem a vingança de sangue e entre as quais não há vingança de sangue, ou ainda que estão no mesmo campo em caso de conflito.

passar vergonha (mesmo que tenha todas as razões e todas as provas), nem na intimidade, nem frente a estranhos; isso o obrigaria a repudiá-la. Ela deve mostrar-se satisfeita ainda que, por exemplo, seu marido muito pobre não traga nada do mercado; ela não deve se meter nas discussões entre os homens. Ela deve confiar em seu marido, evitar duvidar dele ou procurar provas contra ele.” (EL KALAA). Em resumo, a mulher sendo sempre “filha de Fulano” ou “esposa de Sicrano”, sua honra reduz-se à honra do grupo de agnados ao qual estiver vinculada. Ela deve também zelar para não alterar em nada, por sua conduta, o prestígio e a reputação do grupo.³⁰ Ela é a guardiã do *essar*.

Hurma - Haram
SAGRADO ESQUERDO

Feminino, feminilidade
mulher detentora de poderes
maléficos e impuros
esquerda, torto
vulnerabilidade
nudez

DENTRO

Domínio feminino
casa, horta
mundo fechado e secreto
da vida íntima:
alimentação, sexualidade

NATUREZA

Úmido, água, etc.

NIF
SAGRADO DIREITO

Masculino, virilidade
homem detentor da potência
benéfica e protetora
digno, direito
proteção
muro, vestimentas

FORA

Domínio masculino
assembléia, mesquita, campos, mercado
mundo aberto da vida pública,
de atividades sociais e políticas
trocas

CULTURA

Seco, fogo, etc.

³⁰ Tudo se passa como se a mulher não pudesse realmente acrescentar nada à honra dos agnados, mas apenas conservá-la intata por sua boa conduta e sua respeitabilidade, ou perdê-la (*ekkes el'ardh*: tirar a reputação) por seu comportamento. Só o que pode aumentar a honra do grupo é a aliança, através do casamento, com os parentes masculinos da mulher.

O homem, por seu lado, deve antes de tudo, proteger e velar o segredo de sua casa e de sua intimidade. A intimidade é em primeiro lugar a esposa que jamais se nomeia assim e menos ainda por seu prenome, mas sempre através de perífrases, como “a filha de fulano”, “a mãe de meus filhos” ou, ainda, “minha casa”. Em casa, o marido jamais se dirige a ela na presença de outros; ele a chama com um sinal, com um resmungo ou pelo nome de sua filha mais velha e não demonstra nunca sua afeição, especialmente na presença de seu próprio pai ou de seu irmão mais velho. Pronunciar em público o nome de sua mulher seria uma desonra: conta-se com freqüência que os homens que iam registrar um recém nascido no cartório recusavam-se obstinadamente a dar o nome da esposa; do mesmo modo, os jovens alunos que davam sem dificuldade o nome de seu pai, evitavam dar o nome de sua mãe, temendo sem dúvida tornar-se vulneráveis à injúria (chamar alguém pelo nome da mãe é acusá-lo de bastardo) e até ao malefício (sabe-se que, nas práticas mágicas, é sempre o nome da mãe que é utilizado). A boa educação manda que nunca se fale a um homem de sua mulher ou de sua irmã: é porque a mulher é uma dessas coisas vergonhosas (os árabes dizem, *lamra'ara*, a mulher é a vergonha) que não se nomeiam sem pedir desculpas e acrescentando *hachak*, “com todo respeito”.

É também porque a mulher é para o homem a coisa mais sagrada, como testemunham as expressões do costume nos juramentos: “Que minha mulher me seja ilícita” (*thahram ethmattuthiw*), ou, ainda: “que minha casa me seja ilícita” (*ihram ukhamiw*), se eu não fizer tal ou qual coisa.

A intimidade é tudo o que é do âmbito da natureza, é o corpo e suas funções orgânicas, é o eu e seus sentimentos ou afeições: todas coisas que a honra manda velar. Qualquer alusão a esses temas, em particular à própria vida sexual, não apenas é proibida mas quase inconcebível. Durante muitos dias antes e depois de seu casamento, o jovem se refugia numa espécie de retiro, para evitar achar-se em presença de seu pai, o que causaria a ambos um incômodo insuportável. Do mesmo modo, a jovem que atinge a puberdade aperta seus seios com uma espécie de colete duplo abotoado; além disso, em presença de seu pai e de seus irmãos mais velhos, ela fica com os braços cruzados sobre o peito.³¹ (AZEROU n-CHMINI). Um homem

³¹ O tabu da nudez é absoluto, mesmo nas relações sexuais. Sabe-se, por outro lado, que a desonra é descrita como nudez (“ele me desnudou, ele me tirou a roupa, ele me esfolou”).

não saberia falar de uma jovem ou de uma mulher estranha à família com seu pai ou seu irmão mais velho; portanto, quando o pai quer consultar o filho sobre seu casamento, ele se utiliza de um parente ou de um amigo que serve de intermediário. Evita-se entrar num café onde já se encontrem seu pai ou seu irmão mais velho (e inversamente) e com mais razão ainda, evita-se ouvir com eles algum desses cantores ambulantes que recitam poemas picantes.

Tampouco deve-se falar em comida. Nunca se deseja bom apetite a alguém, mas apenas a saciedade. A polidez manda que o dono da casa insista sem parar que seu convidado sirva-se de novo, ao passo que este deve comer o mais discretamente possível. Comer na rua é indecente e impudico. Quando alguém almoça no mercado, se retira para um canto afastado. Quando se carrega a comida, ela é dissimulada num saco ou no albornoz. Durante a própria refeição, a ênfase não é colocada sobre o fato de se estar comendo, mas de comer em comum, de partilhar o pão e o sal, símbolos de aliança. Um pudor extremo preside também a expressão de sentimentos, sempre extremamente discreta e reservada e isso mesmo no seio da família, entre marido e mulher, entre pais e filhos. *Hachma* (ou *lahya*), pudor que domina todas as relações, mesmo em família, é essencialmente a proteção de *haram*, do sagrado e do secreto (*essar*). Quem fala de si mesmo é indecoroso ou fanfarrão; não sabe se submeter ao anonimato do grupo, preceito essencial de boas maneiras que pede que se empregue o “nós” como forma de polidez ou que se fale no modo impessoal, deixando que o contexto mostre que se trata de si.

Outros princípios correlatos das oposições fundamentais regem a divisão de trabalho entre os sexos, e, mais precisamente, a divisão entre homens e mulheres de condutas tidas por honrosas e desonrosas. De modo geral, são consideradas desonrosas para um homem a maior parte das tarefas que cabem às mulheres, em razão da divisão mítico-ritual dos seres, das coisas e das ações. Os berberes de Chenoua não podem tocar em ovos ou em galinhas na presença de pessoas estranhas à família. É proibido transportá-los ao mercado para venda, trabalho de crianças ou de mulheres. É uma ofensa perguntar a um Achenwi se ele tem ovos para vender. Os homens podem degolar galinhas e comer ovos, mas apenas em família.³² Os mesmos

³² Cf. E. Laoust, *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua comparé avec celui des Beni Menacer et des Beni Salah*, Paris, Leroux, 1912, p. 15.

costumes, mais ou menos alterados, são encontrados na Kabília. Do mesmo modo, a mulher pode montar uma mula se seu marido a puxar pelo bridão; montar um asno, ao contrário, é vergonhoso. As moças que desonravam suas famílias eram às vezes passeadas em público montadas sobre um asno. Outro exemplo: é desonroso para um homem transportar um defumador, tarefa que cabe às mulheres. Do mesmo modo, cabe às mulheres o transporte de água em jarros e o transporte de lenha destinada ao aquecimento. Todos esses imperativos da moral da honra que, tomados isoladamente parecem arbitrários, aparecem, ao contrário, como necessários se os recolocamos no conjunto do sistema mítico-ritual, fundado sobre a oposição entre o masculino e o feminino da qual são modos particulares as oposições entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo, o dentro e o fora, a água e o fogo, o úmido e o seco.

O mesmo sistema de valores domina toda a educação infantil. O menino, desde que tem nome, é considerado e deve considerar-se como representante responsável do grupo. Foi-me contado que, numa aldeia da grande Kabília, um menino de cerca de dez anos, último membro masculino de sua família, ia aos enterros mesmo em aldeias distantes e assistia às cerimônias no meio dos adultos (TIZI HIBEL). Toda conduta dos adultos, todas as cerimônias e ritos de iniciação ou de passagem tendem a mostrar ao menino sua qualidade de homem ao mesmo tempo que as responsabilidades e deveres correlatos. As ações infantis são desde muito cedo avaliadas em função dos ideais da honra. A educação dada pelo pai ou pelo tio paterno tende a desenvolver no menino o *nif* e todas as virtudes viris que lhe são solidárias, espírito batalhador, ousadia, vigor, tolerância. Nessa educação, dada por homens e destinada a fazer homens, a ênfase é colocada na linha paterna, nos valores legados pelos ancestrais masculinos e dos quais cada membro masculino do grupo deve ser fiador e defensor.

Descobriríamos, sem dúvida, as mesmas categorias mítico-rituais como fundamento, se não da lógica das trocas matrimoniais, pelo menos da representação ideal que dela fazem os agentes. A precocidade do casamento é compreensível se sabemos que a mulher, de natureza maldosa, deve ser colocada o mais cedo possível sob a proteção benéfica de um homem. Diz-se: "A vergonha é a moça" (*al'ar thaqchichth*), e o genro é chamado de *settar la'yub*, "o véu das vergonhas". Os árabes da Argélia às vezes chamam as

mulheres de “vacas de Satã” ou “redes do demônio”, indicando assim que a iniciativa do mal pertence a elas; um provérbio diz: “A mais direita é torta como uma foice”. Como uma planta que se inclina à esquerda, a mulher não pode ser direita, só pode ser endireitada pela proteção benéfica do homem.³³ Sem pretender analisar aqui a lógica objetiva das trocas matrimoniais, pode-se pelo menos observar que as normas que as regem e as racionalizações freqüentemente utilizadas para justificar a forma “ideal”, o casamento com a prima paralela, é formulada numa linguagem estruturada de acordo com as categorias mítico-rituais. O desejo de salvaguardar a pureza do sangue e conservar inalterada a honra familiar é a razão mais freqüentemente invocada para justificar o casamento com a prima paralela. De um jovem que casou com sua prima paralela, diz-se: “ele a protegeu”, ele fez com que o segredo da intimidade familiar fosse salvo. Ouve-se com freqüência dizer que aquele que se casa na própria família tem assegurado que sua mulher se esforçará para salvaguardar a honra de seu marido, que ela guardará o segredo dos conflitos familiares e não irá se queixar a seus parentes. “Uma mulher estranha na família te desprezará. Ela achará que é de uma família mais nobre que a tua. Tua prima, ao contrário, que tem o mesmo avô paterno que tu, não poderá maldizer teus ancestrais.” (AIN AGHBEL) O casamento com uma estranha é temido como uma intrusão; ele cria uma brecha na barreira de proteções de que se cerca a intimidade familiar; diz-se: “Mais vale proteger seu *nif* do que entregá-lo aos outros”.

O etos da honra

O sistema de valores da honra é antes posto em prática do que pensado e a gramática da honra pode informar os atos sem formulá-los. Assim, tão logo percebem como desonrosa ou ridícula tal ou qual conduta, os kabila estão na situação daquele que observa um erro de linguagem sem, entretanto, ter conhecimento do sistema sintático que foi violado. Uma vez que as normas estão enraizadas no sistema de categorias de percepção mítica do mundo, nada é mais difícil, nem talvez mais vão, do que tentar

³³ Um provérbio árabe diz: “A dignidade da jovem só existe enquanto ela está com seu pai”.

distinguir entre o domínio direta e claramente percebido pela consciência e o domínio enterrado no inconsciente. Para se convencer disso, basta um exemplo. O homem honrado é aquele que faz frente (*qabel*), que enfrenta os outros olhando-os no rosto; *qabel* é também receber alguém, e receber bem, fazer-lhe as honras. Vincula-se às vezes à mesma raiz, numa etimologia popular em todo o caso significativa, a palavra *laqbayel* (masculino plural) que designa os kabila.³⁴ *Thaqbaylith*, feminino do substantivo *aqbayli*, um kabila, designa a mulher kabila, a língua kabila e também, se se pode dizer, a “kabilidade”, o que faz com que o kabila seja kabila, o que ele não poderia deixar de ser sem deixar de ser kabila, isto é, a honra e o orgulho kabila. Mas *qabel* é também fazer frente ao Leste (*elqibla*) e ao futuro (*qabel*). No sistema mítico-ritual kabila, o Leste tem uma relação de homologia com o Alto, o Futuro, o Dia, o Masculino, o Bem, a Direita, o Seco, etc., e se opõe ao Oeste e do mesmo modo ao Baixo, ao Passado, à Noite, ao Feminino, ao Mal, à Esquerda, ao Úmido, etc. Como todos os informantes espontaneamente dão como característica essencial do homem de honra o fato de que ele faz frente, *qabel*, vemos que as normas explícitas do comportamento re-encontram e recobrem os princípios subjacentes do sistema mítico-ritual.³⁵

O etos da honra se opõe, por seu próprio princípio, a uma moral universal e formal que afirme a igualdade em dignidade de todos os homens e, como consequência, a identidade de direitos e deveres. Não apenas as regras impostas aos homens diferem das regras impostas às mulheres, e os deveres em relação aos homens, dos deveres em relação às mulheres, como

³⁴ Cf. A Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen* (Kabylie, Algérie, 1961), que retoma por sua conta essa etimologia.

³⁵ A história coletiva ou individual expressa o movimento incessante através do qual os princípios “atuados” da prática tornam-se normas reconhecidas e professadas, e inversamente. Se o equilíbrio social exige um mínimo de conformidade entre os modelos implícitos e as normas explícitas, a existência de uma distância e de uma discordância resultante apenas da explicitação ou da busca de “racionalizações”, arranca a cultura à imobilidade na coerência demasiado perfeita a que levaria uma completa identidade consigo mesma. Talvez seja esta discordância o que faz com que as sociedades mais “estáticas” tenham uma história. A cultura nunca é apreendida a não ser de perfil, como os objetos do mundo, e os agentes só podem ter visões parciais e sucessivas dela.

os mandamentos da honra, diretamente aplicados a casos particulares e variados conforme a situação, não são de modo nenhum universalizáveis. O mesmo código rege condutas opostas conforme o campo social: por um lado, as regras que regem as relações entre parentes e, de maneira mais geral, todas as relações vividas segundo o modelo das relações de parentesco (“Ajuda os teus, estejam certos ou errados”), e, por outro lado, as regras que valem nas relações com estranhos. Esta dualidade de atitudes decorre logicamente do princípio fundamental, estabelecido antes, segundo o qual as condutas honradas se impõem apenas em relação àqueles dignos delas. O respeito às injunções do grupo fundamenta-se no respeito a si mesmo, isto é, no sentimento de honra. Mais do que um tribunal, no sentido de organismo especializado, encarregado de pronunciar decisões de acordo com um sistema de normas jurídicas racionais e explícitas, a assembleia do clã ou da aldeia é de fato um conselho de arbitragem ou até um conselho de família.

A opinião coletiva é a lei, o tribunal e o agente de execução da sanção. A *thajma'th*, na qual todas as famílias são representadas, encarna a opinião pública que ela sonda e cujos sentimentos e valores exprime, daí toda sua força moral. O castigo mais temido é ser posto no índice ou o banimento: os que são assim atingidos são excluídos da partilha coletiva de carne, da assembleia e de todas as atividades coletivas, em resumo, condenados a uma espécie de morte simbólica. O *qanun*, conjunto de costumes próprios a cada aldeia, consiste essencialmente na enumeração de faltas específicas, seguidas das penas correspondentes. Assim, por exemplo, o *qanun* de Agouni-n-Tesellent, aldeia da tribo dos Ath Akbil, num conjunto de 249 artigos, tem 219 leis “repressivas” (no sentido de Durkheim), isto é, 88%, contra 25 leis “restitutivas”, isto é, 10%, e apenas cinco artigos mencionando os fundamentos do sistema político. A regra costumeira, fruto de uma jurisprudência diretamente aplicada ao particular e não da aplicação ao particular de uma regra universal, pré-existe à sua formulação; de fato, o fundamento da justiça não é um código formal, racional e explícito, mas o “senso” de honra e de equidade. O essencial permanece implícito porque não é discutido e é indiscutível; o essencial, isto é, o conjunto de valores e de princípios que a comunidade afirma pela sua própria existência e que fundamenta os atos da jurisprudência. Montesquieu dizia: “O que a honra proíbe, é mais proibido quando as leis não o proíbem; o que ela prescreve, ainda mais exigido quando as leis não o exigem.”

As relações econômicas não são primeiramente vistas e constituídas como tais enquanto tais, isto é, como regidas pela lei do lucro, e permanecem sempre como que dissimuladas sob o véu das relações de prestígio e de honra. Tudo se passa como se esta sociedade se recusasse a encarar de frente a realidade econômica, a vê-la como regida por leis diferentes daquelas que regulamentam as relações familiares. Daí, a ambigüidade estrutural de toda troca: está-se sempre e ao mesmo tempo no registro do lucro que não se confessa e da honra que se proclama. A lógica do dom não é uma maneira de superar ou de dissimular os cálculos do lucro? Se o dom, como o crédito, leva consigo o dever de devolver mais, esta obrigação da honra, por imperativa que seja, permanece tácita e secreta. O contra-dom sendo *diferido*, a troca generosa, por oposição ao “toma lá, cá cá”, não tende a velar a transação interesseira que não ousa aparecer imediatamente, desdobrando-a na sucessão temporal e substituindo a série contínua de dons seguidos de contra-dons por uma série descontínua de dons aparentemente sem retorno? É preciso outro exemplo? É costume que o vendedor, ao final de uma transação importante como a venda de um boi, devolva ostensivamente ao comprador uma parte da soma que acaba de receber, “para que ele compre carne para seus filhos”. O pai da noiva faz o mesmo quando recebe o dote, freqüentemente ao final de um regateio encarniçado (AIT HICHEM). Quanto maior for a parte devolvida, mais honra se obtém como se, ao coroar a transação com um gesto generoso, se pretenda converter em troca de honra um regateio que não deveria ser assim abertamente encarniçado, a não ser porque a procura de maximização do lucro material nele se dissimulava sob o combate de honra e sob a procura de maximização do lucro simbólico.³⁶

Paris, janeiro, 1960

³⁶ Podemos encontrar uma verificação dessas análises no fato de que a generalização das trocas monetárias e da atitude calculista que lhe é correlata fez com que o “regateio - combate de honra” a propósito do dote parecesse vergonhoso e ridículo ao constituir a troca lucrativa como tal e ao destruir a ambigüidade estrutural da troca tradicional.

A CASA OU O MUNDO ÀS AVESSAS¹

Pierre Bourdieu

*“O homem é a lâmpada de fora,
a mulher a lâmpada de dentro.”*

O interior da casa kabila tem a forma de um retângulo dividido em duas partes, num terço de seu comprimento, por uma meia parede com aberturas: a maior, elevada cerca de 50 centímetros de altura, coberta por uma camada de argila negra e por excremento de vaca, que as mulheres alisam com uma pedra, é reservada aos humanos, a menor, pavimentada de lajes, é ocupada pelos animais. Uma porta de duas folhas permite o acesso às duas peças. Sobre a mureta de separação ficam, de um lado, pequenos vasos de argila ou cestos nos quais se conservam as provisões destinadas ao consumo imediato – figos, farinha, legumes – e, do outro, perto da porta, os jarros de água. Acima do estábulo, há um jirau no qual se acumulam, ao lado de ferramentas de todo o tipo, a palha e o feno destinados à alimentação dos animais, e onde, com freqüência, dormem as mulheres e as crianças, especialmente no inverno.² Frente à construção de pedra, coberta de nichos e pregos,

¹ Este texto foi publicado em *Échanges et communications, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, 1969.

² O lugar de dormir e das relações sexuais parece variar, mas apenas no interior da “parte obscura” da casa: toda família pode dormir no jirau, especialmente no inverno, ou apenas as mulheres sem marido (viúvas, divorciadas, etc.) e as crianças, ou junto à parede da obscuridade, ou ainda o homem na parte alta da parede de sepa-

junto à parede lateral, chamada de parede (ou, mais exatamente, “lado”) do alto ou do *kanun*, e que serve para guardar os utensílios de cozinha (concha, panela, prato para cozer o pão e outros objetos de cerâmica enegrecidos pelo fogo), ladeado por grandes jarros cheios de grãos, está o fogão, cavidade circular de alguns centímetros de profundidade no centro e em torno do qual três pedras grandes, destinadas a receber os utensílios de cozinha, estão dispostas em triângulo.³ Na parede frente à porta, comumente chamada de *tasga*,⁴ assim como a parede da fachada exterior que dá para o pátio, ou de parede do tear, ou de parede da frente (fica-se frente a ela ao entrar), fica o tear. A parede oposta à da porta, é chamada de parede da obscuridade, ou do sono, ou da jovem, ou do

ração, dormindo a mulher na parte baixa, do lado da porta, juntando-se a seu marido no escuro.

³ Todas as descrições das casas berberes, até as mais precisas e metódicas (como a de R. Maunier, *Le culte domestique en Kabylie e Les rites de la construction en Kabylie*, em *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930, pp. 120-177), ou as mais ricas em notações sobre a organização interior do espaço (como as de E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, pp. 50-53 e *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris, Leroux, 1912, pp. 12-15 ou a de H. Genevoix, *L'habitation kabyle*, Fort-National, Fichier de documentation berbère, n° 46, 1955) tem, em sua extrema minúcia, lacunas sistemáticas, especialmente no que diz respeito à localização e à orientação das coisas e das atividades, porque nunca apreendem os objetos e as ações como partes de um sistema simbólico. Somente o postulado de que cada um dos fenômenos observados tira sua necessidade e seu sentido da relação com todos os outros, poderia levar a uma observação e a uma interrogação capazes de suscitar, por sua intenção sistemática, os fatos que escapam à observação desarmada, os quais os observadores não podem deixar que se expressem espontaneamente porque eles parecem dados. Esse postulado encontra sua validação nos próprios resultados da pesquisa de que é o fundamento: a posição singular da casa no interior do sistema de representações mágicas e de práticas rituais justifica a abstração inicial através da qual a retiramos desse sistema mais amplo para tratá-la como sistema.

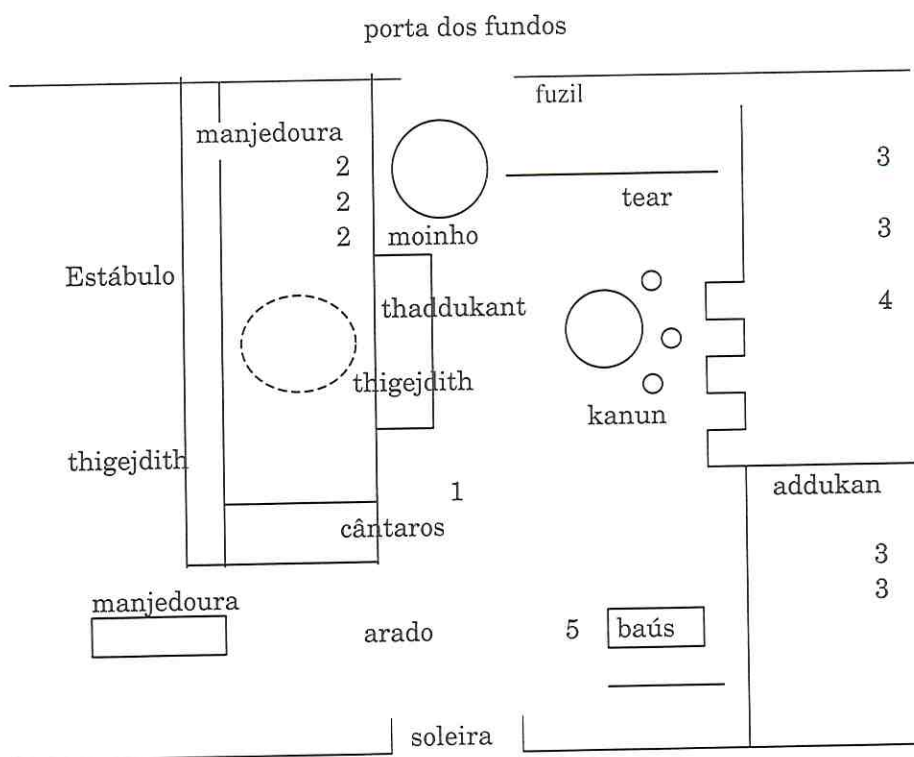
⁴ Quase que só com essa exceção, as paredes são designadas por dois nomes diferentes, conforme sejam vistas do exterior ou do interior. O exterior é rebocado pelos homens; o interior é caiado e decorado pelas mulheres. Esta oposição entre os dois pontos de vista é, como veremos, fundamental.

túmulo.⁵ Um banco, suficientemente grande para receber uma esteira desdobrada, fica encostado nela e serve para receber a vitela ou o carneiro da festa e, às vezes, a lenha ou o cântaro de água. As roupas, as esteiras e as cobertas são penduradas, durante o dia, em cavilhas ou travessas de madeira na parede da obscuridade, ou postas sobre o banco de separação. Vemos, assim, que a parede do *kanun* se opõe ao estábulo, como o alto ao baixo (*adaynin*, estábulo, provém da raiz *ada*, baixo) e a parede do tear à parede da porta como a luz às trevas. Poderíamos ficar tentados a dar uma explicação estritamente técnica a essas oposições, já que a parede do tear, frente à porta, e voltada para o leste, é a mais iluminada e que o estábulo fica situado abaixo (a casa sendo freqüentemente construída perpendicularmente às curvas de nível, para facilitar o escoamento das águas servidas), se uma série de indicadores não sugerissem que essas oposições são o centro de feixes de oposições paralelas, que nada devem aos imperativos técnicos e às necessidades funcionais.⁶

A parte baixa, escura e noturna da casa, lugar de objetos úmidos, verdes ou crus – jarros d'água postos sobre os bancos na entrada do estábulo, ou contra a parede da obscuridade, lenha, forragem verde –, lugar também dos seres naturais – bois e vacas, asnos e mulas –, de atividades

⁵ A respeito de um pai que tem muitas filhas, diz-se: “Maus dias o aguardam”, e também: “A moça é o crepúsculo”, ou ainda: “A moça é a parede da obscuridade”.

⁶ A colocação da casa no espaço geográfico e no espaço social, e sua organização interna, representam um dos “lugares” nos quais se articulam a necessidade simbólica ou social e a necessidade técnica. Talvez seja nesses casos em que, como aqui, os princípios da organização simbólica do mundo não possam ser aplicados com toda a liberdade e devem de alguma maneira compor-se com as limitações externas, os da técnica, por exemplo, que determinam a construção da casa perpendicularmente às curvas de nível e de frente para o nascer do sol (ou, em outros casos, os da estrutura social, que exigem que as casas novas sejam construídas num bairro específico, definido pela genealogia), que o sistema simbólico desenvolve toda a sua aptidão para reinterpretar em sua própria lógica os dados que outros sistemas lhe propõem. Sem pretender ir adiante nesse debate extremamente difícil, gostaríamos apenas de sugerir que a dependência do sistema mítico-ritual em relação a outros sistemas não tem sempre a mesma força e a mesma forma em todas as sociedades.



1. forragem verde; 2. jarros com legumes secos, figos; 3. jarros com grãos;
4. lâmpadas, vasilhas; 5. grande jarro de reserva d'água

naturais – sono, ato sexual, parto –, e também da morte, se opõe, como a natureza à cultura, à parte alta, iluminada, nobre, lugar dos humanos e em particular do convidado, do fogo e dos objetos fabricados pelo fogo, lâmpadas, utensílios de cozinha, fuzil – símbolo da honra viril (*ennif*), que protege a honra feminina (*hurma*) – tear, símbolo de toda proteção, lugar também das duas atividades propriamente culturais que se cumprem no espaço da casa, a cozinha e a tecelagem. Essas relações de oposição se expressam através de um conjunto de indicadores convergentes que, ao mesmo tempo que as criam, recebem delas seu

sentido. É frente ao tear que se faz sentar o convidado que se quer honrar, *qabel*, verbo que significa também enfrentar, e ficar de frente para o leste.⁷ Quando se é mal recebido, tem-se o costume de dizer: “Fizeram-me sentar diante da parede da obscuridade como num túmulo.” A parede da obscuridade é também chamada de parede do doente e a expressão “ter a parede” significa estar doente e, por extensão, ocioso: de fato, aí se coloca a cama do doente, sobretudo no inverno. O laço entre a parte escura da casa e a morte se revela também no fato de que é na entrada do estábulo que se procede à lavagem dos mortos.⁸ Tem-se o hábito de dizer que o jirau, feito de madeira, é sustentado pelo estábulo como o cadáver o é pelos que o carregam, *tha’richth* significando ao mesmo tempo jirau e o andor que serve de transporte aos mortos. Portanto, é compreensível que não se possa, sem ofensa, oferecer o jirau para um hóspede dormir, já que ele tem a mesma oposição que a parede do túmulo com a parede do tear.

⁷ A oposição entre a parte reservada para receber e a parte íntima (retomada na tenda dos nômades, separada em duas partes por um tecido, uma aberta aos hóspedes, a outra reservada às mulheres) se exprime no seguinte rito de prognóstico: quando um gato, animal benéfico, entra na casa levando sobre ele uma pena ou um fiapo de lã branca e se dirige ao fogão, isso pressagia a chegada de convidados aos quais será oferecida uma refeição com carne; se ele se dirige ao estábulo, isso significa que se comprará uma vaca, se estivermos na primavera, ou um boi, se estivermos na época do plantio.

⁸ A homologia entre o sono e a morte exprime-se explicitamente no preceito que manda deitar-se primeiro sobre o lado direito e depois sobre o lado esquerdo, já que a primeira posição é a do morto no túmulo. Os cantos fúnebres representam o túmulo, “a casa sob a terra”, como uma casa invertida (branco/escuro, alto/baixo, decorado com pinturas/grosseiramente escavado), explorando de passagem tal homonímia associada a uma analogia de forma. “Encontrei pessoas cavando uma sepultura/ Com sua enxada construíam as paredes/ E aí faziam bancos (*thiddukanin*) /Com um cimento pior que a lama”, diz um canto de velório (Cf. H. Genevoix, *cit.*, p. 27). *Thaddukant* (pl. *thiddukanin*) designa o banco encostado na parede de separação, oposta ao que se apóia na parede lateral (*addukan*), e também o banco de terra sobre o qual repousa a cabeça do homem no túmulo (a ligeira escavação sobre a qual repousa a cabeça da mulher é chamada de *thakwath*, como os pequenos nichos escavados nas paredes, que servem para guardar objetos pequenos).

É ainda diante da parede do tear, frente à porta, em plena luz, que se assenta, ou melhor, se expõe, do mesmo modo que os pratos decorados lá suspensos, a jovem noiva no dia do casamento. Se sabemos que o cordão umbilical da moça é enterrado atrás do tear e que, para proteger a virgindade de uma jovem, se faz com que ela passe sobre o fio frouxo do tear, indo da porta ao tear, pode-se ver a função de proteção mágica que é atribuída ao tear.⁹ De fato, do ponto de vista de seus parentes masculinos, toda a vida da jovem se resume de certo modo nas posições sucessivas que ela ocupa simbolicamente em relação ao tear, símbolo da proteção viril:¹⁰ antes do casamento, ela está atrás do tear, na sua sombra, na sua proteção, como sob a proteção de seu pai e de seus irmãos; no dia do casamento ela senta-se à frente do tear, dando-lhe as costas, em plena luz, e, em seguida, ela se sentará para tecer, as costas contra a parede da luz, ao fundo do tear: não se chama o genro “o véu das vergonhas”?, o pundonor dos homens sendo somente a proteção da honra feminina, ou melhor, a única barreira contra a “vergonha”, cuja ameaça está em toda mulher. (“A vergonha é a moça”).¹¹

A parte baixa e escura opõe-se assim à parte alta como o feminino ao masculino: além de a divisão de trabalho entre os sexos (fundada no mesmo princípio de divisão que a organização do espaço) confiar à mulher o encargo da maior parte dos objetos da casa, o transporte da água, da lenha e do defumador, por exemplo, a oposição entre a parte alta e a parte baixa reproduz no interior do espaço da casa aquela estabelecida entre o dentro e o fora, entre o espaço feminino, a casa e o jardim, lugar por excelência do *haram*, isto é, do sagrado e do interdito,

⁹ Entre os árabes, para realizar o rito mágico destinado a tornar as mulheres inaptas para as relações sexuais, faz-se a noiva passar sobre o fio afrouxado do tear, de fora para dentro, isto é, do centro da peça em direção à parede contra a qual trabalham as tecelãs; a mesma manobra executada no sentido inverso, destrói o efeito (Cf. W. Marçais e A. Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, E. Leroux, 1925, p. 395).

¹⁰ E. Laoust vincula a palavra *tazettat*, que entre os berberes do Marrocos designa a proteção oferecida a todo indivíduo que viaja em território estrangeiro, ou a retribuição recebida pelo protetor em troca de sua proteção, à raiz *zett* (tecer).

¹¹ Cf. o primeiro ensaio.

e o espaço masculino.¹² A parte baixa da casa é o lugar do segredo mais íntimo no interior do mundo da intimidade, isto é, de tudo o que se refere à sexualidade e à procriação. Quase vazia durante o dia, quando toda a atividade – exclusivamente feminina – se concentra em torno do fogão, a parte escura se enche à noite, se enche de humanos, se enche também de animais, bois e vacas nunca passam a noite fora, ao contrário das mulas e asnos, e ela nunca é tão cheia, por assim dizer, como na estação úmida, quando os homens dormem dentro e quando os bois e as vacas são alimentados no estábulo. Podemos aqui estabelecer mais diretamente a relação que junta a fecundidade dos homens e do campo à parte escura da casa, caso privilegiado da relação de equivalência entre fecundidade e obscuro, o cheio (ou túrgido) e o úmido, comprovada pelo conjunto do sistema mítico-ritual. De fato, enquanto que o grão destinado ao consumo é conservado, como vimos, em grandes potes de cerâmica encostados na parede do alto, de cada lado do fogão, é na parte escura que se deposita o grão destinado a semear, seja em peles de carneiro, ou em baús colocados ao pé da parede da obscuridade, às vezes sob o leito conjugal, seja em baús colocados sob o banco encostado na parede de separação onde a mulher, que comumente dorme embaixo, vem reunir-se a seu marido. Se sabemos que o nascimento é sempre renascimento do ancestral, o círculo vital (que deveríamos chamar de *ciclo de geração*) fechando-se sobre si mesmo a cada três gerações (proposição que não pode ser desenvolvida aqui), compreende-se que a parte escura possa ser ao mesmo tempo, e sem contradição, o lugar da morte e da procriação, ou do nascimento como ressurreição.¹³

¹² Quando entra pela primeira vez no estábulo, a nova parrelha de bois é recebida e conduzida pela dona da casa.

¹³ Tanto o casamento como a construção da casa, que sempre ocorre por ocasião do casamento de um filho e que simboliza o nascimento de uma nova família são proibidos em maio. O transporte das vigas, identificadas, como veremos, ao dono da casa, é chamado *tha'richth*, como o jirau e como o andor sobre a qual se transporta o morto ou um animal ferido que será abatido longe de casa; esse transporte dá ensejo a uma cerimônia social cujo significado é muito semelhante ao de um enterro. Por sua característica de obrigatoriedade, pela forma cerimonial de que se reveste e pela extensão do grupo que mobiliza, esse trabalho coletivo (*thiwizi*) só tem equivalente no enterro: os homens se encontram para cortar as árvores, depois de terem

Mas há mais: é no centro da parede de separação, entre a “casa dos humanos” e a “casa dos animais”, que se situa o pilar principal, que sustenta a viga mestra e todo o vigamento da casa. Ora, a viga mestra, ligando as paredes e estendendo sua proteção da parte masculina à parte feminina da casa (*asalas alemmas*, termo masculino), é explicitamente identificada ao dono da casa, ao passo que o pilar principal, tronco de árvore bifurcado, (*thigejdith*, termo feminino) sobre o qual ela repousa, é identificado com a esposa (os Beni Khellili o chamam de *Mas’uda*, prenome feminino que significa “a feliz”), seu encaixe expressando o acasalamento (representado nas pinturas murais, como a união da viga e do pilar, por duas forquilhas superpostas).¹⁴ A viga mestra, que sustenta o telhado, é identificada com o protetor da honra familiar, é freqüentemente objeto de oferendas e é em torno dela, no alto do fogão, que se se enrosca a serpente, “guardiã” da casa: símbolo da pujança fecundante do homem e também da morte seguida de ressurreição, ela é às vezes representada (na região de Collo, por exemplo) nos jarros de argila feitos pelas mulheres e nos quais são guardadas as sementes para semear. Diz-se também que ela às vezes desce na casa, no seio das mulheres estéreis, chamando-as de mãe, ou que se enrosca em torno do pilar principal, dando uma volta depois de cada mamada.¹⁵ Segundo René Maunier, em Darna a mulher estéril pendura seu cinto na viga mestra, na mesma viga na qual se pendura o prepúcio e o instrumento utilizado na circuncisão; quando ele estala, diz-se “que seja para o bem”, porque pressagia a morte do chefe da família. Quando nasce um menino, faz-se

tido chamados do alto da mesquita como para um enterro. Espera-se da participação no transporte das vigas, ato piedoso, sempre realizado sem contrapartida, tanta *hassana* (mérito) quanto a advinda da participação nas atividades coletivas ligadas aos funerais (cavar o túmulo, extrair as pedras ou transportá-las, ajudar a levar o caixão ou assistir ao enterro).

¹⁴ M. Dewulder, Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias, *Revue Africaine*, 1954, pp. 14-15.

¹⁵ No dia de *tharurith wazal* (8 de abril do calendário juliano), virada decisiva do ano agrário, entre a estação úmida e a estação seca, o pastor vai buscar água muito cedo de manhã e asperge a viga central; durante a colheita, o último feixe, cortado de acordo com um ritual especial (ou uma espiga dupla), é pendurado ali, para lá ficar durante o ano todo.

votos de que ele “seja a viga mestra da casa” e quando ele termina o ritual do jejum pela primeira vez, sua primeira refeição é feita no telhado, isto é, sobre a viga central (para que ele possa, diz-se, transportar vigas).

Várias adivinhações e ditados identificam explicitamente a mulher ao pilar central: “a mulher é o pilar central”. Para a recém casada se diz: “que Deus faça de ti o pilar solidamente plantado no meio da casa.” Uma adivinhação é: “ela fica em pé e não tem pés”. Forquilha aberta para o alto e não apoiada sobre seus pés, ela é a natureza feminina, fecunda, ou melhor, fecundável.¹⁶ Contra o pilar central é que são amontoados os odres cheios de grãos de *hiji* e que é consumado o casamento.¹⁷ Assim, resumo simbólico da casa, a união de *asalas* e de *thigejdith*, que estende sua proteção fecundante sobre todo o casamento humano, é de certa maneira o casamento primordial, casamento de ancestrais que é também, como a lavoura, o casamento do céu e da terra. “A mulher, são as fundações, o homem a viga central”, diz um outro provérbio. *Asalas*, que uma adivinhação define como “nascido na terra e enterrado no céu”, fecunda *thigejdith*, plantada na terra, lugar dos ancestrais, senhores de toda fecundidade, e aberta em direção ao céu.¹⁸

A casa se organiza, assim, conforme um conjunto de oposições homólogas: fogo : água :: cozido : cru :: alto : baixo :: luz : sombra :: dia :

¹⁶ Da recém casada que se adapta bem à nova casa, diz-se *tha'mmar*, isto é, entre outros sentidos (cf. a nota 30), “ela é plena” e ela “enche”.

¹⁷ Entre os berberes de Aurés, a consumação do casamento se dá na segunda-feira, na quinta-feira ou no sábado, dias propícios. Na véspera, as moças da seção da noiva empilham, contra o pilar central, *hiji*, seis odres tingidos de vermelho, verde, amarelo e violeta (representando a noiva) e um sétimo branco (o noivo), todos cheios de grãos. Ao pé de *hiji*, uma velha joga sal para espantar os gênios do mal, espeta uma agulha no chão para aumentar a virilidade do marido e põe uma esteira, voltada para o leste, que servirá de cama para os recém casados durante uma semana. As mulheres da parentela do noivo perfumam *hiji* e sua mãe joga, como se faz durante o plantio, uma chuva de tâmaras disputadas pelas crianças. No dia seguinte, a noiva é levada para o pé de “*hiji*” por um parente próximo do noivo e a mãe joga outra vez farinha, tâmaras, trigo estufado, açúcar e mel.

¹⁸ Em certas regiões, coloca-se a relha do arado na forquilha do pilar central, com a ponta voltada para a porta.

noite :: masculino : feminino :: *nif* : *hurma* :: fecundante : fecundável :: cultura : natureza. Mas, de fato, as mesmas oposições existem entre a casa em seu conjunto e o resto do universo. Considerada em sua relação com o mundo exterior, mundo propriamente masculino da vida pública e do trabalho agrícola, a casa, universo das mulheres, mundo da intimidade e do segredo, é *haram*, isto é, ao mesmo tempo sagrada e ilícita para todo homem que não faz parte dela (daí a expressão comum nos juramentos: “que minha mulher – ou minha casa – se torne ilícita para mim – *haram* – se”). Lugar da esquerda sagrada, da *hurma*, a qual estão vinculadas todas as propriedades associadas à parte escura da casa, ela está colocada sob a proteção da honra masculina (*nif*), como a parte escura da casa está sob a proteção da viga mestra. Qualquer violação do espaço sagrado recebe imediatamente o significado social de um sacrilégio: assim, o roubo numa casa habitada é tratado nas leis costumeiras como uma falta muito grave, como ofensa ao *nif* do chefe de família e ultraje à *hurma* da casa e, assim, a toda a comunidade.¹⁹

Não há fundamento em se dizer que a mulher está presa à casa a menos que se observe, simultaneamente, que o homem é excluído dela, pelo menos durante o dia.²⁰ Assim que o sol se levanta, ele deve, no verão, ficar no campo ou na casa da assembleia; no inverno, se não está no campo, fica no lugar da assembleia ou nos bancos sob abrigo do alpendre perto da porta de entrada do pátio. Mesmo durante a noite, pelo menos na estação seca, os homens e os rapazes, desde que já circuncidados, dormem no exterior da casa, seja perto dos moinhos de vento, ao lado dos asnos e das mulas amarrados, seja no lugar de secar figos, seja em pleno campo, mais raramente na *thajma'th*.²¹

¹⁹ Sabe-se que o hóspede envia à dona da casa uma soma em dinheiro que se chama “a vista”: isso ocorre não apenas quando se é convidado pela primeira vez a uma casa, mas também quando, no terceiro dia após o casamento, se visita a família da esposa.

²⁰ Para dar a entender que os homens ignoram muito do que se passa na casa, a mulheres dizem: “Os homens, pobres coitados, todo dia no campo como mula no pasto.”

²¹ A dualidade de ritmos ligados à divisão entre a estação seca e a estação úmida se manifesta, entre outras coisas, na ordem doméstica; a oposição entre a parte baixa e a parte alta da casa toma, no verão, a forma de oposição entre a casa propriamente

Aquele que fica muito tempo em casa durante o dia é suspeito ou ridicularizado: é o “homem de casa”, como se diz do importuno que permanece entre as mulheres e que “fica no choco em casa como uma galinha no ninho”. O homem que se dá o respeito deve se mostrar, se colocar sem cessar sob o olhar dos outros, afrontá-los, fazer-lhes frente (*qabel*). Ele é homem entre os homens (*argaz yer irgazen*).²² Daí a importância de que se revestem os jogos de honra, espécie de ação teatral levada a efeito na frente dos outros, expectadores avisados que conhecem o texto e todos os jogos de cena e que são capazes de apreciar as menores variações.

Entende-se que todas as atividades biológicas, comer, dormir, procriar, sejam banidas do universo propriamente cultural e relegadas ao asilo da intimidade e dos segredos da natureza que é a casa,²³ mundo da mulher, votada à gestão da natureza e excluída da vida pública. Por oposição ao trabalho do homem, realizado fora, o trabalho da mulher está destinado a permanecer obscuro e escondido (diz-se que “Deus o dissimula”): “dentro ela não pára, ela se debate como uma mosca presa no leite; fora (acima), nada aparece de seu trabalho.” Dois ditados semelhantes definem a condição da mulher que não conheceria outra morada que não a tumba supra-terrestre que é a casa e a casa subterrânea que é a tumba: “Tua casa, tua tumba”; “A mulher só tem duas moradas: a casa e a tumba”.

Assim, a oposição entre a casa e a assembléia dos homens, entre a vida privada e a vida pública ou, se se quiser, entre a plena luz do dia e o segredo da noite, recobre exatamente a oposição entre a parte baixa, escura e noturna da casa e a parte alta, nobre e luminosa.²⁴ A oposição

dita, onde as mulheres e as crianças se retiram para dormir, e onde são guardadas as provisões, e o pátio, onde se instala o fogão e o moinho, onde se fazem as refeições e onde se fica por ocasião de festas e cerimônias.

²² As relações entre homens devem ser estabelecidas fora: “Os amigos são os amigos de fora e não aqueles do *kanun*.”

²³ Diz-se: “A galinha não bota no mercado”.

²⁴ A oposição entre a casa e a *thajma'th* pode ser lida claramente na diferença entre os planos das duas construções: enquanto a casa se abre pela porta da fachada, a casa da assembléia se apresenta como uma longa passagem coberta, totalmente aberta dos dois lados, que se atravessa de ponta a ponta.

que se estabelece entre o mundo exterior e a casa não se apresenta em todo seu sentido se não percebermos que um dos termos desta relação, a casa, é ela mesma dividida de acordo com os mesmos princípios que a opõem ao outro termo. Portanto, é ao mesmo tempo verdadeiro e falso dizer que o mundo exterior se opõe à casa como o masculino ao feminino, o dia à noite, o fogo à água, etc., já que o segundo termo dessas oposições divide-se, por sua vez, em si mesmo e na sua oposição.²⁵

Resumindo, a oposição mais aparente /masculino (ou dia, ou fogo, etc.) /feminino (ou noite, água, etc.) corre o risco de dissimular a oposição masculino / (feminino-masculino/feminino-feminino), e igualmente, a homologia masculino/feminino :: feminino - masculino/ feminino-feminino. Vê-se aí que a primeira oposição é uma transformação da segunda, que supõe a mudança do sistema de referência e que acaba por deixar de opor o feminino-feminino ao feminino-masculino para opor o conjunto que eles constituem a um terceiro termo: feminino-masculino/ feminino - feminino → feminino (= feminino-masculino + feminino-feminino)/ masculino.

Microcosmo organizado de acordo com as mesmas oposições e as mesmas homologias que ordenam todo o universo, a casa tem uma relação de homologia com o resto do universo; mas, de outro ponto de vista, o mundo da casa tomado em seu conjunto está numa relação de oposição com o resto do mundo, relação cujos princípios são os mesmos que organizam tanto o espaço interior da casa quanto o resto do mundo e, de maneira mais geral, todos os domínios da existência. Assim, a oposição entre o mundo da vida feminina e o mundo da cidade dos homens repousa sobre os mesmos princípios que os dois sistemas de oposições a que ela se opõe. Segue-se que a aplicação a domínios opostos do *principium divisionis* que constitui sua oposição assegura uma

²⁵ Voltamos a encontrar essa estrutura em outros domínios do sistema mítico-ritual: assim, o dia se divide em noite e dia, mas o dia, ele mesmo, se divide numa parte diurna-diurna (a manhã) e numa parte diurna-noturna (a tarde); o ano se divide em estação seca e estação úmida, a estação compreendendo uma parte seca-seca e uma parte seca-úmida. Seria preciso examinar também a relação entre essa estrutura e a que organiza a ordem política e que se exprime no ditado: “Meu irmão é meu inimigo, o inimigo de meu irmão é meu inimigo.”

economia e um acréscimo de coerência, sem implicar, como contrapartida, na confusão entre esses domínios. A estrutura do tipo $a : b :: b_1 : b_2$ é sem dúvida uma das mais simples e mais potentes que um sistema mítico-ritual pode utilizar, já que ela não pode opor sem, ao mesmo tempo, unir, sendo capaz de integrar numa ordem única um número infinito de dados, pela simples aplicação indefinidamente reiterada do mesmo princípio de divisão. Segue-se, também, que cada uma das partes da casa (e, do mesmo modo, cada um dos objetos aí guardados e cada uma das atividades aí realizadas) é, de certa maneira, qualificada em dois graus, seja primeiramente como feminina (noturna, obscura, etc.) enquanto participa do universo da casa e secundariamente como masculina ou feminina como integrante de uma ou outra das divisões desse universo. Assim, por exemplo, quando o provérbio diz “o homem é a lâmpada de fora, a mulher é a lâmpada de dentro”, deve-se entender que o homem é a verdadeira luz, a do dia, e a mulher a luz da obscuridade, a obscura claridade; e também sabemos que ela está para a lua assim como o homem está para o sol. Do mesmo modo, através do trabalho com a lã, a mulher produz a proteção benéfica da tecelagem, cuja brancura simboliza a felicidade,²⁶ o tear, instrumento por excelência da atividade feminina, posto de frente para o leste, como o arado, seu homólogo, é ao mesmo tempo o leste do espaço interior, de modo que, no interior do sistema da casa, há um valor masculino como símbolo de proteção. Do mesmo modo o fogão, umbigo da casa (ela própria identificada ao ventre materno), onde dormita a brasa, fogo secreto, dissimulado, feminino, é domínio da mulher, investida de toda autoridade no que diz respeito à cozinha e à gestão das reservas;²⁷ é perto do fogão que ela faz suas refeições, enquanto que o homem, voltado para fora, come no meio da sala ou no pátio. Apesar disso, em todos os ritos nos quais intervém, o fogão e as pedras que o cercam derivam sua eficácia mágica da participação da ordem do fogo, do seco e do calor

²⁶ “Os dias brancos” designam os dias felizes. Uma das funções dos ritos de casamento é tornar a mulher “branca” (aspersão de leite, etc.).

²⁷ O ferreiro é o homem que, como a mulher, passa todo seu dia no interior, perto do fogo.

solar,²⁸ seja no caso de proteção do mau-olhado, de doença ou de pedir bom tempo. A própria casa é dotada de um duplo significado: se é verdade que ela se opõe ao mundo público como a natureza à cultura, ela também é cultura numa outra relação; não se diz do chacal, encarnação da natureza selvagem, que ele não tem casa?

A casa, e por extensão, a aldeia,²⁹ os campos cheios (*la'mmara* ou *thamurth i'amaran*), o cinturão povoado de homens, opõem-se de uma certa perspectiva, aos campos vazios de homens, que são chamados *lakhla*, espaço vazio e estéril; assim, de acordo com Maunier, os habitantes de Taddertel-Djeddid acreditam que quem constrói fora do cinturão da aldeia se expõe à extinção de sua família; mesma crença que se encontra em outros lugares, as únicas exceções sendo o jardim, mesmo se distante da casa (*thabhirth*), o pomar (*thamazirth*), ou o lugar de secar figos (*tarha*), lugares que participam de algum modo da aldeia e de sua fecundidade. Mas a oposição não exclui a homologia entre a fecundidade dos homens e a fecundidade do campo que são, ambos, produto da união do princípio masculino e do princípio feminino, do fogo solar e da umidade terrestre. De fato, é esta analogia que sustenta a maior parte dos ritos destinados a assegurar a fecundidade dos humanos e da terra, quer se trate da cozinha, estritamente submetida às oposições que organizam o ano agrário e assim aos ritmos do calendário agrícola, ou dos ritos de renovação do fogão e das pedras (*iniyen*) que marcam a passagem da estação seca para a estação úmida ou o início do ano e, de maneira mais geral, de todos os ritos realizados no interior da casa,

²⁸ O fogão é o centro de um certo número de ritos e objetos interditos que o tornam o oposto da parte obscura. Por exemplo, é proibido tocar nas cinzas durante a noite; cuspir no fogão, deixar cair água ou lacrimejar sobre ele (Maunier). Do mesmo modo, os ritos destinados a mudar o tempo, fundados numa inversão, utilizam a oposição entre a parte seca e a parte úmida da casa: por exemplo, para passar do úmido ao seco, coloca-se um pente de cardar a lã (objeto fabricado pelo fogo e associado à tecelagem) e uma brasa ardente sobre a soleira durante a noite; inversamente, para passar do seco ao úmido, asperge-se com água os pentes de cardar, sobre a soleira, durante a noite.

²⁹ A aldeia também tem sua *hurma*, que todo visitante deve respeitar. Assim como deve-se tirar os sapatos para entrar numa casa ou numa mesquita, deve-se descer da montaria quando se entra numa aldeia.

imagem reduzida do topocosmo: quando as mulheres intervêm em ritos propriamente agrários, é ainda a homologia entre a fecundidade agrária e a fecundidade humana, forma por excelência de toda a fecundidade, que sustenta suas ações rituais e lhes confere sua eficácia mágica. Não acabaríamos de enumerar os ritos cumpridos no interior da casa que tem apenas a aparência de ritos domésticos, já que tendem, indissociavelmente, a assegurar a fecundidade do campo e a fecundidade da casa. De fato, é preciso que a casa esteja cheia para que o campo se encha e a mulher contribui para a prosperidade do campo, devotando-se, entre outras coisas, a acumular, a economizar e a conservar os bens que o homem produziu e a fixar de algum modo na casa todos os bens que possam lá entrar. Diz-se que “o homem é como um encanamento, a mulher como uma bacia”, um traz, a outra retém e conserva. O homem é o “prego no qual são pendurados os cestos”, o provedor, como o escaravelho, a aranha ou a abelha. O que o homem trouxe, a mulher arruma, protege e poupa. É a mulher quem diz: “Administre seus bens como um tição. Há o hoje, o amanhã, e o túmulo; Deus perdoa a quem cedeu, não a quem comeu.” Diz-se também: “É melhor uma mulher econômica que uma parrelha de bois no campo.” Como os “campos cheios” se opõem ao “espaço vazio” (*lakhla*), a “plenitude da casa” (*la'mmara ukham*), isto é, comumente “a velha”, que poupa e acumula, se opõe ao “vazio da casa” (*lakhla ukham*), comumente a nora.³⁰ No verão, a porta da casa deve permanecer aberta todo o dia para que a luz fecundante do sol possa entrar e, com ela, a prosperidade. A porta fechada, é a penúria e a esterilidade: sentar-se na soleira, obstruindo-a, é fechar a passagem à felicidade e à plenitude. Para desejar prosperidade a alguém, diz-se: “que tua porta permaneça aberta” ou “que tua casa seja aberta como uma mesquita”. O homem rico e generoso é aquele de quem se diz: “sua casa é uma mesquita, ela está aberta a todos, ricos e pobres, ela tem bolos e cuscuz, ela é cheia” (*tha'mar*); a generosidade é uma expressão da

³⁰ *'Ammar*, isto é, tratando-se de uma mulher, ser boa despenseira e dona de casa; é também fundar um lar e ser plena. A *'ammar* opõe-se aquele de quem se diz *ikhla*, homem gastador, mas também estéril e isolado, ou ainda *enger*, celibatário e estéril, isto é, resumindo, selvagem, incapaz, como o chacal, de fundar uma casa.

prosperidade que garante a prosperidade.³¹ A maior parte das ações técnicas e rituais que cabem à mulher são orientadas pela intenção objetiva de tornar a casa – ao modo do *thigejdith* que abre sua forquilha para *asalas alemmas* – o receptáculo da prosperidade que lhe vem de fora, o ventre que, como a terra, acolhe a semente que o homem aí faz penetrar e, inversamente, de contrariar a ação de todas as forças centrífugas, capazes de desapropriar a casa do depósito que lhe foi confiado. Assim, por exemplo, é proibido dar fogo no dia do nascimento de uma criança ou de um vitelo ou, ainda, na época das primeiras sementeiras,³² depois de batido o trigo, ninguém deve sair de casa e a mulher traz de volta todos os objetos emprestados; o leite dos três dias seguintes àquele em que a vaca deu cria não deve sair da casa; a recém casada não pode cruzar a soleira antes do sétimo dia depois do casamento; a parturiente não deve deixar a casa antes de quarenta dias; o bebê não deve sair antes do Aid Seghir, o moinho manual nunca deve ser emprestado e deixá-lo vazio é atrair a fome para casa; não se deve levar para fora o tecido antes de estar completo; é proibido emprestar fogo e é proibido varrer, ato de expulsão, durante os quatro primeiros dias de sementeira; a saída do morto é “facilitada”, de modo que ele não leve com ele a prosperidade,³³ as “primeiras saídas”, por exemplo, da vaca, quatro dias depois de dar cria, ou do seu leite, são marcadas por

³¹ Vê-se, também aqui, que o sistema de valores morais tira seus princípios fundamentais do sistema mítico-ritual.

³² Ao contrário, a entrada na casa de novas pedras para o fogão, em momentos inaugurais, é preenchimento, chegada do bom e do bem; as provisões feitas nessas circunstâncias também trazem prosperidade e fecundidade: se se encontra um verme branco sob uma das pedras, um nascimento deve ocorrer durante o ano; uma erva verde, uma boa colheita; formigas, um rebanho ampliado; um lagarto, novas cabeças de gado.

³³ Para consolar alguém, diz-se: “ele te deixará a *baraka*”, se se trata de um personagem importante, ou “*baraka* não saiu da casa”, se se trata de um bebê. O morto é colocado perto da porta, a cabeça voltada para a porta; a água é aquecida do lado do estábulo e a lavagem é feita na entrada do estábulo; os tições e as cinzas desse fogo são espalhados fora de casa; a prancha que serviu para lavar o morto fica, durante três dias, em frente à porta: depois do enterro. prega-se três pregos na porta, da sexta-feira até o sábado seguinte.

sacrifícios.³⁴ O “vazio” pode resultar de um ato de expulsão; pode também introduzir-se com alguns objetos como o arado, que não pode entrar na casa entre duas jornadas de cultivo da terra, ou os sapatos do trabalhador (*arkassen*), associados à *lakhla*, ao espaço vazio, ou a algumas pessoas, como as velhas, porque elas trazem consigo a esterilidade (*lakhla*) e porque é grande o número de casas que elas venderam ou nas quais deixaram entrar ladrões. Inversamente, uma série de atos rituais visam assegurar a “fatura” da casa, como os que consistem em jogar nas fundações, sobre a primeira pedra, depois de derramar o sangue de um animal, os cacos de uma lâmpada de casamento (cuja forma representa um acasalamento e que tem seu papel na maior parte dos ritos de fecundidade), ou fazer com que a recém casada sente-se, ao entrar na casa, num odre cheio de grãos. Qualquer primeira entrada na casa é uma ameaça à plenitude do mundo interior que os ritos de soleira, ao mesmo tempo propiciatórios e profiláticos, devem conjurar: a nova parrelha de bois é recebida pela dona da casa – *thamgharth ukham* – isto é, como vimos, a “plenitude da casa”, *la'mmara ukham* – que põe sobre a soleira a pele de carneiro sobre a qual se coloca o moinho manual e que recebe a farinha (*alamsir*, também chamado de “porta das mercadorias” (*bab errazq*). A maior parte dos ritos destinados a trazer fecundidade ao estábulo e, assim, à casa (diz-se que “uma casa sem vacas é uma casa vazia”), tendem a reforçar magicamente a relação estrutural que une o leite, o verde-azulado (*azegzaw*, que é também o cru, *thizegzawth*), a grama, a primavera, a infância do mundo natural e do homem: no equinócio da primavera, quando volta o *azal*, o jovem pastor que cuida tanto do crescimento dos campos quanto do gado, por sua idade e por sua função, é quem colhe um buquê de “tudo o que o vento agita nos campos” (exceto o louro rosa, mais comumente usado com finalidades profiláticas e em ritos de expulsão, e o arbusto que marca a divisão dos campos) para colocá-lo no batente da porta; enterra-se também uma trouxa com cominho, benjoim e anil na soleira do estábulo, dizendo: “ó verde-azulado

³⁴ A vaca deve passar sobre uma faca e põe-se favas na soleira; derrama-se gotas de leite sobre o fogão e a soleira.

(*azegzaw*), não deixe a manteiga faltar!” Plantas recém colhidas são penduradas no batedor de manteiga e os utensílios destinados a receber o leite são polidos.³⁵ A entrada da recém casada é, dentre todas, cheia de conseqüências para a fecundidade e a plenitude da casa: enquanto ela ainda está sentada sobre o burro que a trouxe da casa de seu pai, recebe água, grãos de trigo, figos, nozes, ovos cozidos ou empanados, todas coisas (sejam quais forem as variantes locais) associadas à fecundidade feminina e da terra, e ela as atira em direção à casa, fazendo-se assim, de certa forma, preceder pela fecundidade e a plenitude que deve trazer à casa.³⁶ Ela cruza a soleira nas costas de um parente do marido, ou às vezes, segundo Maunier, nas costas de um negro (em qualquer caso, nunca nas costas do marido) e este, se interpondo, intercepta as forças do mal, capazes de afetar sua fecundidade da qual a soleira, ponto de encontro entre dois mundos opostos, é a sede: uma mulher nunca deve sentar-se na soleira com seu filho no colo; a criança pequena e a recém casada não devem pisar nela com freqüência.

Assim, a mulher, através de quem a fecundidade chega à casa, contribui com sua parte para a fecundidade do mundo agrário: votada ao mundo de dentro, ela age também fora, assegurando a plenitude interna ao controlar, a título de guardiã da soleira, essas trocas sem contrapartida que apenas a lógica da magia pode conceber e através das quais cada uma das partes do universo espera receber da outra a plenitude apenas pela oferta do vazio.³⁷

Mas um ou outro dos dois sistemas de oposição que definem a casa, seja em sua organização interna, seja em sua relação com o mundo exterior, ocupará o primeiro plano conforme consideremos a casa do ponto de vista masculino ou do ponto de vista feminino: enquanto que para o homem a

³⁵ Às vezes também se deposita, no vaso que receberá o leite, uma pedra que o jovem pastor recolheu quando ouviu o cuco cantar pela primeira vez e que colocou sobre sua cabeça. Também ocorre que se tire leite através do anel da enxada ou que se atire um pouco de terra no vaso.

³⁶ Pode-se também aspergi-la com água ou fazê-la beber água e leite.

³⁷ Na porta são dependurados vários objetos que tem em comum o fato de expressarem a dupla função da soleira, barreira seletiva, encarregada de evitar o vazio e o mal, deixando entrar o pleno e o bem e predispondo à fecundidade e à prosperidade todos os que franqueiam a soleira em direção ao exterior.

casa é menos um lugar onde se entra do que um lugar de onde se sai, a mulher não pode deixar de atribuir a esses dois deslocamentos e às diferentes definições da casa, que são solidárias, uma importância e uma significação inversas, já que o movimento em direção ao exterior consiste antes de tudo, para ela, em atos de expulsão e que o movimento em direção ao interior, isto é, da soleira em direção ao fogão é o que propriamente lhe cabe. Vê-se muito bem o significado do movimento em direção ao exterior no rito que a mãe cumpre, sete dias depois de dar à luz, “para que seu filho seja corajoso”: passando a perna sobre a soleira, ela põe o pé direito sobre o pente de cardar e simula uma luta com o primeiro menino que encontra. A saída é o movimento propriamente masculino, que leva em direção aos outros homens, e portanto em direção aos perigos e às provas aos quais é importante *fazer frente*, como um homem, tão áspero como as pontas do pente de cardar, quando se trata da honra.³⁸ Sair, ou mais exatamente, abrir (*fatah*) equívale a “estar na manhã” (*sebah*). O homem que se dá o respeito deve sair da casa logo que o dia desponta, a manhã sendo o dia do dia e a saída de casa, pela manhã, um nascimento: daí a importância das coisas que se encontra e que auguram todo o dia, de modo que é melhor, em caso de um mau encontro (com o ferreiro, com uma mulher carregando um odre vazio, com gritos ou brigas, com um ser disforme), “refazer sua manhã” ou “sua saída”.

Percebemos logo a importância atribuída à orientação da casa: a fachada da casa principal, a que abriga o chefe de família e que tem o estábulo, é quase sempre orientada na direção do leste, a porta principal – por oposição à porta estreita e baixa, reservada às mulheres, que se abre sobre o jardim nos fundos da casa – é comumente chamada a porta do leste (*thabburth tchacherqith*), ou porta da rua, porta do alto, porta grande.³⁹ Dada a exposição das aldeias e a posição inferior do estábulo, a

³⁸ Enquanto que a menina, quando nasce, é envolvida num lenço de seda, macio e flexível, o menino é enrolado em panos duros e ásperos que servem para abrigar os feixes da colheita.

³⁹ É claro que uma orientação inversa (que se percebe observando o plano da casa numa transparência) é possível, ainda que seja rara. Diz-se explicitamente que tudo o que vem do oeste traz má sorte e uma porta voltada para esta direção só pode receber obscuridade e esterilidade. De fato, se o plano inverso ao plano “ideal” é raro, é, primeiro, porque as casas secundárias, que são dispostas em ângulo reto em torno

parte alta da casa, com o fogão, fica ao norte, o estábulo ao sul e a parede do tear a oeste. Segue-se que o movimento feito por alguém que se dirige à casa para entrar, orienta-se do leste para o oeste, por oposição ao movimento que se faz para sair, de acordo com a orientação por excelência em direção ao leste, isto é, em direção ao alto, à luz, ao bom e ao bem: o trabalhador orienta seus bois em direção ao leste no momento de atrelá-los ou desatrelá-los e começa a arar do oeste para o leste; do mesmo modo, os segadores se colocam de frente para a *qibla*, e é de frente para o leste que se degola o boi do sacrifício. Não terminaríamos de enumerar as ações cumpridas de acordo com a orientação cardeal, isto é, todas as ações importantes, que envolvem a fecundidade e a prosperidade do grupo.⁴⁰ Basta observar que o verbo *qabel* não só significa fazer frente, enfrentar com honra e receber dignamente, mas também ficar de frente para o leste (*lqibla*) e para o futuro (*qabel*).

Se voltarmos agora à organização interna da casa, observamos que sua orientação é exatamente a inversa da do espaço exterior, como se ela tivesse sido obtida por uma meia rotação em torno da parede da fachada ou da soleira, tomadas como eixo. A parede do tear, a que damos frente assim que cruzamos a soleira, iluminada diretamente pelo sol da manhã, é a luz do interior (como a mulher é a lâmpada do interior), isto é, é o leste do interior, simétrico ao leste do exterior, de onde ele toma emprestada sua claridade.⁴¹ A face interna e escura da parede da frente representa o oeste da casa, lugar do sono, que se deixa atrás de si ao avançar da porta em direção ao *kanun*, a porta correspondendo

do pátio, são freqüentemente simples quartos de estar, sem cozinha e sem estábulo, e o pátio é freqüentemente fechado, do lado oposto à fachada da casa principal, pelos fundos da casa vizinha, ela própria com a frente voltada para o leste.

⁴⁰ Sabe-se que os dois *suffs*, ligas políticas e guerreiras que se mobilizavam quando um incidente explodia (e que tinham relações variáveis, desde a superposição à dissociação completa com as unidades sociais fundadas sobre o parentesco) eram nomeados *suff* do alto (*ufella*) e *suff* de baixo (*buadda*), ou *suff* da direita (*ayafus*), e *suff* da esquerda (*azelmaddh*), ou ainda, *suff* do leste (*acherqi*) e *suff* do oeste (*aghurbi*), este último nome, menos usual, é conservado para designar os campos dos jogos rituais (de onde os combates tradicionais entre os *suffs* tiravam a sua lógica) e sobrevivem atualmente no vocabulário dos jogos infantis.

⁴¹ Lembramos que é do lado do tear, parte nobre da casa, que o dono da casa recebe (*qabel*) seu hóspede.

simbolicamente à “porta do ano”, início da estação úmida e do ano agrícola. Do mesmo modo, as duas paredes laterais, a parede do estábulo e a parede do fogão, tem sentidos opostos conforme olhemos para um ou outro de seus lados: ao norte exterior corresponde o sul (e o verão) do interior, isto é, o lado da casa que temos à nossa frente e à direita quando entramos de frente para o tear; ao sul exterior corresponde o norte (e o inverno) interior, isto é, o estábulo, que fica atrás e à esquerda quando vamos da porta para o fogão.⁴² A divisão da casa em uma parte escura (lados oeste e norte) e uma parte iluminada (lados leste e sul) corresponde à divisão do ano em uma estação úmida e uma estação seca. Resumindo, a cada lado externo da parede (*essur*) corresponde uma região do espaço interior (que os kabila designam por *tharkunt*, isto é, aproximadamente, o lado) que tem um sentido simétrico e inverso no sistema de oposições internas; cada um dos dois espaços pode assim ser definido como a classe dos movimentos que efetuam um mesmo deslocamento, isto é, uma meia rotação em relação ao outro, a soleira constituindo o eixo da rotação.⁴³ Não compreenderíamos inteiramente o peso e o valor simbólico atribuídos à soleira no sistema se não percebêssemos que ela deve sua função de fronteira mágica ao fato de ser o lugar de uma inversão lógica e que, sendo o lugar de passagem e de encontro obrigatório entre os dois espaços, definidos em relação aos movimentos do corpo e a trajetos socialmente qualificados,⁴⁴ ela é logicamente o lugar onde o mundo se inverte.⁴⁵

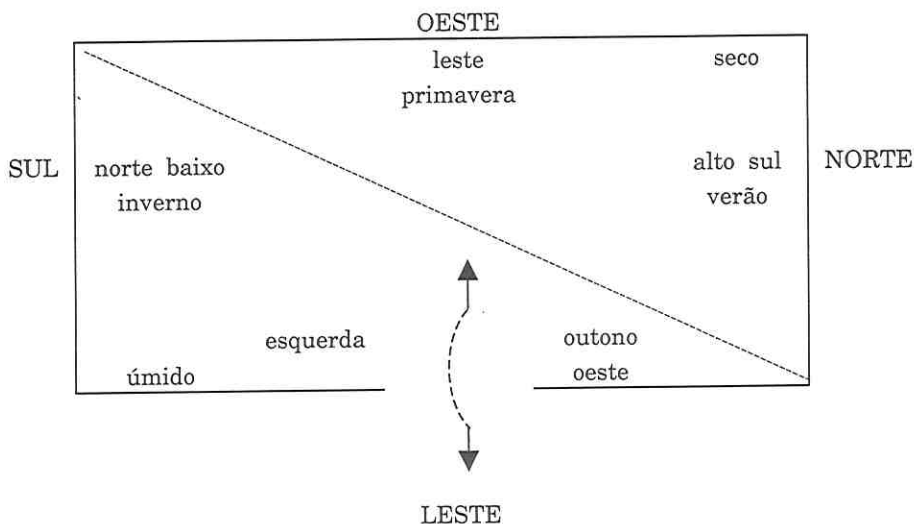
⁴² É preciso portanto juntar os quatro pontos cardeais e as quatro estações à série de oposições e de homologias apresentadas acima (a pertinência e a adequação desses significados ao sistema mítico-ritual em seu conjunto sendo passíveis de demonstração):... cultura : natureza :: leste : oeste :: sul : norte :: primavera : outono :: verão : inverno.

⁴³ Tentaremos mostrar em outro lugar as implicações teóricas do fato de que as regras de transformação que permitem passar de um espaço a outro possam ser vinculadas aos movimentos do corpo.

⁴⁴ Em certas regiões da Kabília, a recém casada e um jovem circuncidado (por ocasião da mesma cerimônia) devem cruzar-se na soleira.

⁴⁵ Compreende-se, assim, que a soleira seja associada, direta ou indiretamente, aos ritos destinados a determinar uma inversão do curso das coisas, ao operar uma inversão das oposições fundamentais, aos ritos que se destinam a obter chuva ou bom tempo, por exemplo, ou aqueles que são realizados na soleira entre dois períodos

Assim, cada um dos universos tem seu oriente e ambos os deslocamentos mais carregados de significados e de conseqüências mágicas, o deslocamento da soleira ao fogão, que deve trazer a plenitude e cuja realização ou controle ritual cabe à mulher, e o deslocamento da soleira em direção ao mundo exterior que, por seu valor inaugural, encerra todo o futuro e em particular o futuro do trabalho agrícola, podem se realizar de acordo com a orientação benéfica, isto é, do oeste para o leste.⁴⁶



(por exemplo, a noite precedente a *En-nayer*, primeiro dia do ano solar, quando amuletos são enterrados na soleira da porta).

⁴⁶ A correspondência entre os quatro cantos da casa e os quatro pontos cardeais exprime-se claramente em certos ritos propiciatórios observados no Aurès: durante a renovação do fogão, no início do ano, a mulher *chaouia* cozinha pãezinhos, parte o primeiro a ficar pronto em quatro pedaços e os atira em direção aos quatro cantos da casa. Ela faz o mesmo com o prato ritual do primeiro dia de primavera (cf. M. Gaudry, *La femme chaouia de l'Aurès*, Paris, Librairie Orientaliste, L. Geuthner, 1958, pp.58-59).

A dupla orientação do espaço da casa faz com que possamos entrar e sair com o pé direito, no sentido próprio e no sentido figurado, com todos os benefícios mágicos vinculados a esta observância, sem que jamais se rompa a relação que une a direita ao alto, à luz, ao bem. A meia rotação do espaço em torno da soleira assegura, assim, se se permite a expressão, a maximização do benefício mágico já que o movimento centrípeta e o movimento centrífugo se realizam num espaço organizado de tal modo que entramos de frente para a luz e saímos de frente para a luz.⁴⁷

Esses dois espaços simétricos e inversos não são intercambiáveis, e sim hierarquizados, o espaço interior sendo exatamente a imagem invertida, ou reflexo num espelho, do espaço masculino.⁴⁸ Não é por acaso que apenas a orientação da porta seja explicitamente prescrita, a organização interna do espaço nunca sendo conscientemente apreendida e menos ainda desejada como tal pelos agentes.⁴⁹ A orientação da casa é primordialmente definida do exterior, do ponto de vista dos homens e, se se pode dizer, pelos homens e para os homens, como o lugar de onde saem os homens. “Uma casa prospera através da mulher; seu exterior é belo por causa do homem.” A casa é um império num império, mas permanece sempre subordinada porque, mesmo quando apresenta todas as propriedades e todas as relações que definem o mundo arquetípico, permanece um mundo às avessas, um reflexo invertido.⁵⁰ “O homem é a

⁴⁷ Tentaremos mostrar em outro lugar que a mesma estrutura é encontrada na ordem do tempo. Mas para mostrar que se trata, sem dúvida, de uma forma muito generalizada no pensamento mágico, basta um outro exemplo semelhante: os árabes do Magreb acreditam que é bom sinal, diz Ben Cheneb, que um cavalo tenha a pata direita dianteira e a pata esquerda traseira da cor branca; o dono de tal cavalo não pode deixar de ser feliz, porque ele monta em direção ao branco e desmonta também em direção a ele (sabendo-se que os cavaleiros árabes montam à direita e desmontam à esquerda) (cf. Ben Cheneb, *Proverbs arabes d'Alger et du Maghreb*, tomo III, Paris, E. Leroux, 1905-1907, p.312).

⁴⁸ O espelho tem um enorme papel nos ritos de inversão e em particular nos ritos para se obter bom tempo.

⁴⁹ O que explica que ela tenha sempre escapado à observação, mesmo dos mais atentos.

⁵⁰ Também no espaço interno as duas partes opostas são hierarquizadas. Além dos indicadores já citados, está o ditado: “Melhor uma casa cheia de homens que uma casa cheia de bens (*el mal*)”, isto é, de gado.

lâmpada de fora, a mulher a lâmpada de dentro.” A aparência de simetria não deve enganar: a lâmpada do dia só aparentemente é definida em relação à lâmpada da noite; de fato, a luz noturna, masculino feminino, permanece ordenada e subordinada à luz diurna, à lâmpada do dia, isto é ao dia do dia. “O homem espera em Deus, a mulher espera tudo do homem”; diz-se também: “A mulher é torta como uma foíce”; assim a mais direita dessas naturezas 'esquerdas' pode ser apenas endireitada. A mulher casada encontra assim seu oriente no interior da casa do homem, que é apenas a inversão de um ocidente: não se diz “a moça é o ocidente”? O privilégio atribuído ao movimento em direção ao exterior, através do qual o homem se afirma como homem, dando as costas à casa para fazer frente aos homens, escolhendo a via do oriente do mundo, é apenas uma forma de recusa categórica da natureza, origem inevitável do movimento para distanciar-se dela.⁵¹

Paris, 1963-1964

⁵¹ N.T. Os textos de Bourdieu aqui traduzidos são, respectivamente, *Le sens de l'honneur* e *La maison ou le monde renversé*, caps. 1 e 2 de *Esquisse d'une théorie de la pratique* - précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Librairie Droz, Genève, Paris, 1972 e se destinam, exclusivamente, nessa forma, a uso didático.

SAINTS OF THE ATLAS*

CAPÍTULO DOIS: O PROBLEMA

Ernest Gellner

O problema colocado

O problema diz respeito, essencialmente, ao funcionamento de uma hagiarquia, 'governo' – se o termo não for muito forte – hereditário de santos num ambiente tribal quase anárquico.

A área que circunda Ahansal exhibe algumas características interessantes: uma forte influência religiosa, aparentemente **estável**, nas questões políticas. Por outro lado, não apresenta aquelas metades regulares que se diz serem características da vida política entre os berberes.

Até que ponto podemos falar de um 'estado maraboutico'¹, de uma dinastia ou de uma hagiarquia? Ou, colocando de outro modo, como um anárquico Estado Natural é mitigado pelos santos que governam hereditariamente?

* *Saints of the Atlas* (Londres, 1969).

¹ O termo 'marabout' é uma palavra adotada pelos franceses. (A palavra berber local é **agurram**.) Por exemplo: "Assim, associados às repúblicas independentes, os marabouts participam freqüentemente de sua espantosa estabilidade e da força que as tradições aí conservam. Algumas dinastias religiosas – as dos Ahansal, que as tradições locais fazem remontar ao século XIII ... chegam assim a conservar o poder por mais tempo que os senhores do Império." R. Montagne, *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, 1930, p. 411. Deve-se notar que esta passagem apareceu num livro publicado três anos antes da conquista final dos dois terços de dissidentes da 'dinastia' Ahansal, da própria Zawiya Ahansal, e da maior parte da terra Ahansal.

Em resumo – como a Lei dos Santos, ou a Anarquia Mitigada pela Santidade, se mantém e funciona?

Segmentação e ancestrais

Os berberes do Alto Atlas Central, como todas as outras tribos marroquinas, e todas do Magreb de fato, são um povo patrilinear e segmentar. A natureza geral e o funcionamento das sociedades segmentares são um tema familiar e bem explorado na antropologia social. As explicações a respeito de sociedades similares em outras regiões são válidas aqui até certo ponto. Devemos, portanto, recolocar as características gerais da segmentação de maneira a completar a explicação, ainda que elas sejam familiares para os antropólogos.

A pertinência de um berbere a um grupo social é geralmente expressa em termos de sua alegada descendência patrilinear. A maior parte dos direitos e deveres que lhe são atribuídos, o são em virtude de seus ancestrais masculinos, na linha masculina. Os grupos sociais na sociedade berbere tem em geral o nome de Ait X. X é comumente, mas não sempre, o nome de uma pessoa, tal como Brahim ou Mhand. Em princípio, um homem é membro de um grupo Ait X por ser um descendente de X. 'Ait', no entanto, pode ser também combinado com o nome de um lugar, para designar os habitantes do lugar: por exemplo, Ait Talmest, o povo de Talmest.

O nome de um homem consiste em geral de três partes relacionadas: primeiro seu nome próprio, segundo, o nome de seu pai e, terceiro, um nome que indica o grupo mais amplo imediato, que freqüentemente será também o nome de um ancestral recente, possivelmente seu avô. O nome da mulher tem uma estrutura similar e não muda com o casamento: além de seu nome pessoal, incluirá o nome de seu pai e seu grupo imediato. Na vida cotidiana, os nomes são, é claro, abreviados, omitindo-se o último ou os dois últimos.

Talvez devamos enfatizar o ponto geral de que a idéia 'o nome de um homem' é ambígua. Tendemos a nos esquecer disso: passaportes e outros documentos de identidade e as convenções legais de nossa sociedade fazem com que nos transformemos, inconscientemente, numa espécie de platônicos, amarrados à suposição de que existe um som, ou grupo de sons,

que 'é' o nome real de um homem. É claro que de fato isso não é assim e os nomes, como outras coisas, dependem do contexto. Se definirmos seu 'nome' como o termo através do qual ele é identificado, ou pelo qual ele atenderá se chamado, o 'nome' varia de acordo com a situação – e o ponto central no contexto será o contraste implícito. No contexto de sua família imediata, seu primeiro nome será suficiente. Na aldeia, seu primeiro nome vinculado ao nome de seu pai será adequado. No contexto de uma assembléia tribal mais ampla, ou num mercado, o nome completo, que também se refere a seu clã, pode ser exigido. Se seu clã no sentido estrito é preeminente e bem conhecido, então o nome 'restrito' do clã pode ser usado. Se, por outro lado, seu clã imediato é obscuro e se o uso do nome de um clã mais inclusivo não implicar em ambigüidade, o termo mais amplo pode ser utilizado. Os cartões de identidade e a suposição de um nome único para todos os contextos só chegaram ao Atlas durante o Protetorado Francês. Ainda que ter um cartão de identidade fosse necessário para viajar, ele não afetou a maneira pela qual os integrantes das tribos viam seus nomes. O hábito de inventar nomes de família no estilo europeu é quase desconhecido e ocorre apenas nos casos de migração permanente para a cidade ou nos casos muito raros de se possuir uma educação moderna.

Apesar disso, e supondo a natureza contextual dos nomes tradicionais, falando de modo geral pode-se dizer que o nome de um homem consiste de três partes e que a relação dessas três partes é governada por certos princípios frouxos.

Por exemplo: o nome de um homem pode ser **Daud u Said n'ait Yussif**, David, filho de Said do povo de Yussif. Idealmente, Yussif será o nome de seu avô e Ait Yussif, o povo Yussif, compreenderá todas as outras famílias descendentes do mesmo avô. Na prática, vários ajustes podem ocorrer: Yussif pode não ter tido outros filhos além de Said, Ait Yussif sendo assim co-extensivo com Ait Said e não há grande utilidade em se usar o nome do avô; mas pode ser bom enfatizar a pertinência ao clã menor no interior da aldeia, o clã de Daud sendo (digamos, um dos três da aldeia) Ait Ahmad. Então, ele se descreverá como Daud u Said n'ait Ahmad. Outros ajustes desse tipo ocorrem.

Na vida cotidiana, um homem pode ser chamado por seu próprio nome, ou por ele junto com o de seu pai, ou por este em conjunto com o de seu clã, ou só pelo nome de seu pai (com o prefixo 'u'), ou por um apelido conhecido.

A irmã de Daud, Tuda, descreveria a si mesma como Tuda Said n'ait Yussif (ou n'ait Ahmad) ou, imitando o modo árabe, como Tuda bint Said, etc. Seu nome não muda com o casamento.

Os nomes femininos raramente aparecem no 'topo' do nome, por assim dizer, embora ocasionalmente isso ocorra. Um escravo, particularmente uma escrava, pode ser identificado/a pelo nome de sua mãe e não de seu pai, por exemplo, Fatma n'Zida, Fatma de Zida; clãs paralelos, alegando descendência do mesmo ancestral, podem nomear a si mesmos não a partir dos filhos do ancestral comum, mas a partir de suas respectivas esposas, de quem se diz então que geraram os filhos que são os pais dos segmentos, como, por exemplo, Ait Sfia, Ait Ash'sha na Zawiya Ahansal.

A característica básica da lei de herança local é que os irmãos herdaram equanimemente. O sistema em seu conjunto é simétrico como entre irmãos.

Os grupos sociais são fortemente endógamos. A forma preferida de casamento é com a prima paralela patrilateral, a filha do irmão do pai. Essa preferência é negativamente expressa, como o direito de todos os primos paralelos, inclusive os mais distantes, de objetar e impedir o casamento de uma moça com alguém de fora do grupo agnado. O pretendente externo ao grupo deve obter o consentimento dos primos patrilaterais de sua pretendida antes de poder casar-se com ela. O conceito de irmão do pai (**ami**) é utilizado de maneira semi-classificatória, como em filho do irmão do pai (**yus n'ami**): ao examinarmos esse 'tio' ou 'primo', neste sentido, com freqüência descobrimos que eles são mais 'distantes' do que o sugerido pela interpretação estrita do termo.

Para conceituar e expressar a organização patrilinear segmentar de sua sociedade, os berberes geralmente não se utilizam de diagramas. A situação é expressa e descrita genealógicamente. O tipo mais comum de genealogia berbere é como se fosse occamista²: os ancestrais não são multiplicados além do necessário. O indivíduo sabe o nome de seu pai e de seu avô: além disso, ele nomeará ou conhecerá apenas aqueles ancestrais que cumprem a útil

² N.T. Guilherme de Occam, filósofo inglês do século 14, monge franciscano, considerado por L. Dumont como o precursor do individualismo moderno.

tarifa de definir um grupo social efetivo. Não vale a pena lembrar-se de (ou inventar) ancestrais que não ganham seu pão cumprindo essa tarefa.

Ao tratar dessas genealogias, é lugar comum observar que elas não podem ser tomadas por seu valor aparente. Por um lado, o mais óbvio, os ancestrais lembrados são simplesmente muito poucos: a se acreditar nessas genealogias, deveríamos supor um crescimento enorme da população nos últimos séculos, e imaginar o Atlas, há não muito tempo atrás, habitado por um número muito pequeno de velhos extremamente viris, ancestrais de virtualmente todo o conjunto da população presente. Mas as genealogias desse tipo não são inexatas apenas por suas omissões, pelo 'esquecimento' de todos os ancestrais socialmente redundantes. Seria igualmente apressado supor que os ancestrais lembrados são os sobreviventes de linhas de descendência genuinamente reais, ilhas de memória verdadeira irrompendo num mar de esquecimento. As ilhas também podem ser espúrias. Para perceber isso, basta perceber que os grupos sociais existentes precisam, em geral, de um ancestral como uma espécie de ápice conceitual: um ancestral, por mais real que seja, não precisa de um grupo social. Ele está, de fato, além de qualquer necessidade e não pode reivindicar nada, ainda que quisesse. Por outro lado, os grupos sociais existentes no presente estão numa posição em que podem satisfazer sua necessidade de um conceito do qual precisam para expressar sua própria existência (deixando de lado a necessidade, sugerida pela teoria antropológica, do reforço da solidariedade).

A genealogia berbere mais típica, occamista ou próxima dela, contendo a lembrança de um pai e de um avô e, além disso, apenas de ancestrais que de fato definem grupos existentes, é, entretanto, apenas uma forma que a genealogia pode tomar, embora seja o tipo mais comum e básico. Dois fatores principais podem levar a uma modificação desse tipo de genealogia: sedentarização extrema e santidade.

Tribos muito sedentárias, isto é, aquelas nas quais a agricultura (com campos irrigados e, portanto, fixos) ocupa uma parcela muito maior nas suas vidas do que o pastoreio, podem dispensar definições genealógicas dos agrupamentos sociais mais amplos. No seu caso, grupos mais amplos e mais gerais podem ser definidos geograficamente. No alto, pode haver níveis de segmentação nos quais a palavra Ait é seguida, não por um nome pessoal,

mas pelo nome de um lugar. A conceituação genealógica dos grupos aparece apenas nos níveis mais baixos. Dentro da região que me interessa, há apenas uma tribo na qual isso aconteceu sem ambigüidades. É importante notar que a situação é semelhante no Alto Atlas ocidental, no qual a maioria das tribos tornou-se muito sedentária.³ No entanto, nada disso perturba a limpidez do sistema segmentar, desenhado como uma árvore, ainda que entre em conflito com algumas teorias amplamente aceitas sobre a mentalidade berbere.⁴

Para os nossos propósitos, o modo pelo qual a santidade afeta as genealogias é muito mais importante. Os santos não tem genealogias occamistas. Ao contrário, as deles são inspiradas em Veblen⁵, numa concessão à uma exibição óbvia de riqueza genealógica. Quanto mais ancestrais, melhor. Um santo bem sucedido típico possui uma genealogia que é uma longa lista de nomes, dos quais apenas uns poucos tem o papel de

³ Cf. Jacques Berque, **Structures sociales du Haut-Atlas**, 1955, p. 63.

⁴ " Sobre este assunto, o leitor, pouco familiarizado com o modo árabe de pensar, deve se concentrar firmemente na idéia de que árabes e berberes tem uma concepção 'biológica' e não territorial de pátria; eles não dizem: 'Sou de tal aldeia', mas 'pertencem a tal tribo'. (Tivemos recentemente em mãos um livro sobre a pré-história da Inglaterra, seu título era **The earliest Englishman**; que tenha havido ingleses na Inglaterra, antes da chegada dos Anglos, é um ponto de vista que nossos indígenas não entenderiam!") G.H. Bousquet, **Les Berbères**, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p.52.

Isso é verdade, em geral, mas há exceções, especialmente entre os grupos bem sedentarizados. Considere-se a citação seguinte, do prof. Jacques Berque, **Structures sociales du Haut Atlas**, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, p.63:

"Montanhese, sedentários.

.. Ora, o primeiro resultado da análise é que eles são imigrantes e, o que é mais instrutivo, não se vexam de declarar uma origem estrangeira. Eles o dizem até .. com uma certa malícia... Percebe-se que seu esnobismo não é o de reivindicar uma ascendência árabe ou xarife. É manter-se juntos, já que vem de tão longe... Não se dão ares de um belo filho vindo do Oriente, mas de um astucioso bastardinho que se encaixa no lugar devido."

Uma descrição semelhante se aplicaria à importante e altamente sedentarizada tribo de Bu Gmez no Alto Atlas central, e talvez a algumas outras, mas não aos quatro grupos muito grandes que são os clientes dos santos nessa pesquisa.

⁵ N.T. Thorstein Veblen, sociólogo e economista norte americano, nascido em meados do século 19. Escreveu **A teoria da classe ociosa**.

definir grupos corporados existentes, por estarem no ápice de sua genealogia; de fato, só poucos tem alguma imagem ou personalidade ligada a seu nome. (No caso dos ancestrais occamistas dos segmentos das tribos leigas também pode faltar uma imagem – mas tal ancestral sem face define, por contraste, um grupo.) Tais ancestrais, sem face e sem grupo, só se somam à riqueza da linha ancestral.

Uma representação esquemática (abaixo) de uma sociedade segmentar. O diagrama A mostra sua aparência do ponto de vista de qualquer indivíduo; o diagrama B mostra sua estrutura do ponto de vista do grupo como um todo. Se (a) apenas um sexo é significativo em termos de ancestralidade; se (b) apenas a ancestralidade compartilhada define os grupos e (c) o grupo como um todo ('tribo') compartilha um ancestral, segue-se que o indivíduo só é membro de uma série de grupos 'encaixados', os mais amplos definidos pelos ancestrais mais distantes (e assim por diante, descendo), e nenhum dos grupos a que ele pertence cruza com os outros.

Do ponto de vista do grupo total, segue-se que, em qualquer nível de tamanho, há grupos que se opõem, 'equilibrando-se' uns aos outros. (De modo a apresentar o argumento como um todo, estou explicitando pontos que são triviais para os antropólogos. O argumento principal não vai lidar com um esquema tão simples e sim com as complicações aí introduzidas pelo sistema dos santos.)

Dividir para não ser governado (o conceito de segmentação)

Os berberes do Atlas são segmentares e patrilineares. Há diferenças importantes entre a segmentação dos grupos sagrados e dos grupos laicos e diferenças menores no interior de cada uma das duas categorias gerais.

A noção de segmentação, desenvolvida pela antropologia social moderna, sobretudo pelo professor E.E. Evans-Pritchard, é simples, aplica-se em vários graus a muitas sociedades tribais e é extremamente esclarecedora. Merece ser mais amplamente conhecida, para além da comunidade antropológica. Esclarece em muito o problema de como a ordem é mantida na sociedade – tanto nas sociedades nas quais o princípio segmentar é o fator mais importante na manutenção da ordem, quanto naquelas nas quais ele é apenas subsidiário.

A idéia de uma sociedade segmentar compreende vários elementos relacionados:

(1) Contém uma teoria de coesão social, uma teoria que descreve um avanço em relação à máxima 'dividir para reinar'. A máxima romana recomenda uma técnica para facilitar o governo. As sociedades segmentares empregam a mesma técnica para dispensar o governo: dividir para não ser governado.

A idéia subjacente à teoria é que as funções de manutenção da coesão, do controle social, da 'lei e da ordem', as quais, em certa medida, de outro modo, dependem amplamente de agências especializadas, que disponham de sanções, possam ser cumpridas com uma eficiência tolerável, simplesmente através do 'equilíbrio' e da 'oposição' dos grupos constituídos. A coesão não é mantida pelas agências de coerção internas, mas pela ameaça que vem de fora; isto é, em qualquer nível de grandeza para o qual exista um 'interno', deve haver um correspondente 'externo'. É claro que não existe nada de excepcional a respeito do emprego desse princípio: sabe-se bem que em todos os contextos a coesão e a cooperação podem freqüentemente ser melhor asseguradas pela uma ameaça de um inimigo comum. É simples observar a operação desse princípio em nossa própria sociedade que certamente não é segmentar. **O que define uma sociedade segmentar não é que isso aconteça, mas que isso é quase tudo o que acontece.**

A possibilidade de chegar a tanto a partir de um artifício tão simples depende de outras características das sociedades segmentares:

(2) Uma estrutura tipo árvore: grupos aos quais uma pessoa pode pertencer são arrançados num sistema tal que, a partir do grupo mais amplo, há no seu interior um conjunto de sub-grupos mutuamente excludentes e cada um desses, de modo análogo, tem um conjunto de sub-sub-grupos, e assim por diante, até se chegar aos últimos átomos, sejam indivíduos ou famílias.

Mais uma vez, o que define uma sociedade segmentar não é que um sistema de grupos que satisfaça essas condições possa ser encontrado dentro dela, mas que **apenas** tal sistema (ou muito próximo dele) possa ser encontrado dentro dela.

As conseqüências disso são óbvias e surpreendentes: do ponto de vista de qualquer grupo, sua composição pode ser especificada sem ambigüidade, e sem o perigo de utilizar critérios de pertinência que possam cruzar com outros.

Um grupo é subdividido em sub-grupos: esses se subdividem por sua vez, e assim por diante. Este princípio de divisão e sub-divisão gera **todos** os grupos existentes na sociedade. Em outras palavras, não há grupos e critérios que se cruzem. Numa sociedade não segmentar, clubes, seitas, associações, guildas, conjuntos etários, sociedades secretas e assim por diante, podem atravessar divisões e subdivisões dos clãs. O cruzamento de laços se constitui em si mesmo um princípio interessante de manutenção da ordem social – mas este é outro princípio e não o segmentar. Uma sociedade segmentar é definida pela ausência, ou pela quase ausência, de tais outros laços. Numa sociedade segmentar idealmente pura, eles estariam totalmente ausentes. Nas sociedades existentes conhecidas como segmentares, o cruzamento desses laços é relativamente pouco importante e as divisões e subdivisões claras na única 'árvore' são muito importantes.

O universo social em tal sociedade segmentar consiste em grupos sempre definíveis da maneira logicamente mais simples e mais clara, por gênero e espécie, através da especificação do próximo grupo de nível mais alto (gênero) e do princípio que separa os sub-grupos-a-serem-definidos dos outros dentro dele (espécie). Quando a segmentação é genealógica, um ancestral oferece o gênero e outro, freqüentemente seu suposto filho, a espécie. Tal mundo social é, é claro, muito diferente de numerosos outros universos, sociais ou não, nos quais princípios de sub-divisão cruzam-se uns com os outros, desordenadamente, deixando fronteiras abertas ou ambíguas, usando critérios em conflito, e assim por diante.

Do ponto de vista de qualquer indivíduo, a conseqüência é que ele se encontra no centro de uma série de círculos concêntricos 'encaixados', uma série de grupos cada vez mais amplos aos quais ele pertence e cujas fronteiras nunca podem cruzar-se umas com as outras.

O círculo mais íntimo vai consistir da unidade doméstica independente; o círculo seguinte, do grupo de unidades domésticas que compartilham um ancestral comum, real ou suposto, e que define um clã 'pequeno'; o círculo seguinte uma unidade clânica maior ou toda uma aldeia; e assim por diante.

Um membro de uma sociedade segmentar pode talvez experimentar conflitos de prioridades (deveria participar primeiro de uma vendeta entre sub-grupos ou de uma guerra entre grupos?), mas é pouco provável que experimente um conflito direto de lealdades, já que os grupos são, pelo menos em princípio, arranjados de tal maneira que não há sobreposições.

A segmentação é um tipo de modelo abstrato no sua expressão mais límpida.

Ancestrais distantes são como conceitos abstratos, denotando mais (pessoas hoje vivas) e conotando menos; ancestrais próximos são mais concretos, 'denotando' menos descendentes e 'conotando' relações mais intensas.

Uma propriedade formal de 'árvores' no sentido matemático é que há apenas uma via de um ponto a outro ponto. Os sistemas segmentares, como são expressos nos exemplos das genealogias⁶ de pessoas que fazem parte deles, são de fato 'árvores' neste sentido específico. Na árvore genealógica, uma via leva apenas de um homem a outro. Assim, já que as obrigações e lealdades são definidas agnaticamente, não pode haver ambigüidade na relação entre dois homens alocados à mesma 'árvore', nem nas expectativas e reivindicações morais geradas por essa relação. A propriedade formal de uma conexão única entre dois pontos quaisquer de uma 'árvore' tem esse importante correlato social – a relação social entre dois indivíduos quaisquer é (mais uma vez, idealmente) não ambígua e única.

Uma estrutura tipo árvore do tipo aqui descrito é essencial se a primeira e crucial característica – isto é, confiança na oposição para gerar coesão – realmente pode definir a sociedade. A estrutura tipo árvore assegura que, em **qualquer** conflito que surja, há alguns grupos que podem ser ativados e que se 'equilibrarão' uns aos outros. O equilíbrio do poder não precisa ser planejado, grupos de pressão e contra-grupos de pressão não precisam ser inventados e recrutados: eles estão sempre presentes, eles existem potencialmente todo o tempo, disponíveis 'em todos os tamanhos', e sua rivalidade, mesmo que latente, assegura a ativação dos grupos relevantes quando um conflito surge de fato.

⁶ Os berberes usam a palavra árabe 'árvore' para descrever genealogias.

Tal série de grupos de todos os tamanhos são necessários para que o princípio segmentar funcione. Isto é importante e talvez não imediatamente óbvio. O conflito pode aparecer em qualquer lugar. Dois irmãos podem brigar pelo uso de uma ferramenta, dois primos podem brigar por um campo, dois clãs numa aldeia podem brigar pelo controle de um canal de irrigação, duas aldeias podem brigar por uma pastagem, duas tribos podem entrar em conflito num mercado. Numa sociedade anárquica, sem liderança, sempre que surge um conflito, seja entre dois indivíduos intimamente relacionados ou muito distantes, seja entre grupos de pessoas, não adianta chamar a polícia, ou o governo, para protegê-lo e resolver a questão, pela simples razão de que não há polícia nem governo. Você só pode aspirar a que seu próprio grupo se mobilize pela lealdade e coesão a partir da ameaça do outro grupo, seja porque os interesses dos outros membros do grupo estão diretamente ameaçados, ou porque eles precisam de sua ajuda em casos de família, ou ainda porque eles podem supor que uma agressão tolerada num caso encorajará a sua repetição. Mas antes que tal ameaça possa ativar o 'seu' grupo, é preciso que haja, em algum sentido latente, tal grupo; deve haver um conjunto de pessoas que possa se identificar como pertencendo ao grupo. Já que, como indicado, não se pode dizer com antecedência em qual nível de grandeza, ou em que distância nas relações, o conflito vai surgir, uma sociedade segmentar só pode funcionar se os grupos são de fato disponíveis em todos os tamanhos.

O ponto de que uma sociedade segmentar fornece coesão envolvendo grupos hostis 'de toda a linha', grupos de todos os tamanhos, parece merecer duas qualificações, uma que diz respeito ao topo, outra a respeito da base, da escala das unidades sociais. A escala deve terminar em algum lugar, nas duas pontas, e nessas pontas (por definição: o que marca a ponta é que não há nenhum grupo maior ou menor) não há ninguém a ser ativado na oposição, ninguém disponível para acertar algo errado. Concretamente: na base, se um de dois irmãos mata o outro, quem acerta o erro? Do ponto de vista de outro grupo de irmãos, ele – ou melhor, o par fraternal que agora enfraqueceu-se – apenas cuspiu em seu próprio rosto: ele não causou nenhum dano a eles. De modo similar, no topo, uma vez que se atinja o grupo mais amplo disponível que se possa conceber como um grupo, penetramos mais uma vez no âmbito da anarquia moral e política. Nesse

nível tampouco há alguma entidade que possa aplicar sanções que pudessem ser postas em prática.

Essa conclusão – ninguém está disponível para resistir ou penalizar a agressão seja ao nível da última molécula, seja ao do topo – é conseqüência do modelo de uma sociedade segmentar 'pura'. Uma sociedade segmentar pura é aquela na qual não há agência que possa resistir ou punir a transgressão das regras em abstrato e sim aquela na qual há apenas grupos e sub-grupos arranjados de tal maneira que sempre há grupos disponíveis para resistir à transgressão, quando essa os atingir.⁷

Em que medida esta conclusão, deduzida do modelo abstrato e simplificado, se aplica à sociedade concreta que está sendo considerada? A resposta é que se aplica em parte: a sociedade se aproxima do modelo puro em alguns graus, mas não se conforma completamente a ele.

Considere-se primeiro de que modo ela se conforma ao modelo. No nível mais alto da escala, não há conceitos regionais ou de outro tipo em termos dos quais os grupos possam nomear-se ou conceber-se a si mesmos, uma vez passado o último degrau de nomes na escada segmentar (tais como Ait Atta, Ait Sochman, Ait Yafelman, Ait Messat). De fato, da última vez em que algo ocorreu que poderia ter ativado a coesão do Atlas como um todo, durante a conquista francesa, nenhum grupo total desse tipo veio a se configurar. A conquista conseqüentemente podia ser, e era, concretizada aos poucos.

Ao nível molecular, os homens das tribos do Atlas central reconhecem o conceito de fratricídio 'bom', que não diz respeito a ninguém fora do grupo de irmãos aos quais diz respeito o que, em conseqüência, confirma

⁷ Note-se que isto não significa que o tribalismo segmentar não conheça regras morais 'universais'. Um estereótipo do homem tribal, popular entre os leigos, especialmente entre os filósofos, é o do homem totalmente escravizado às regras de seu grupo e totalmente amoral fora dele. Este é um duplo erro. As sociedades segmentares são muito comuns. Os membros das tribos dessas sociedades não podem ser escravizados à regras vigentes no seu interior, já que não existe um 'interior' absoluto: o que é um grupo interno para certos objetivos, é um grupo externo para outros. Em segundo lugar, não é certo que regras morais universais, abertas e impessoalmente formuladas não estejam presentes: ao contrário, elas são claramente presentes. Seu reforço vai variar de acordo com a força e a determinação do grupo que sofreu a violação delas; mas esta determinação dependerá em parte do mérito do caso. Esse mecanismo é discutido em detalhe adiante, em relação ao 'juramento coletivo'.

inteiramente o que se deveria esperar da análise abstrata. Há registros de casos de fraticídios desse tipo.

Por outro lado, há maneiras pelas quais a sociedade diverge do modelo segmentar puro. No topo, há o conceito de ser muçulmano que pode ocasionalmente, como ocorreu historicamente, unir, ou melhor, criar grupos de qualquer tamanho, bem acima do teto posto pelo estoque existente de nomes e grupos tribais encaixados. Engendrar tais grupos não é fácil e é claro que ajuda se a oposição a tais grupos for de infiéis ou heréticos. No decorrer da história marroquina, os líderes que tiveram sucesso em obter tal coesão supra-segmentar, eram reformadores religiosos (durante o período medieval) ou pessoas que possuíam uma santidade islâmica especial por descenderem do profeta (nos séculos subsequentes).

Ao nível molecular, um princípio não segmentar também pode ser visto operando no conceito de fraticídio 'mau', nos casos em que a morte de um irmão é vista como injustificada e o grupo maior (aldeia, clã), pede compensação pelo mau fraticídio. O que faz com que isso seja não segmentar é que o grupo como um todo se mobiliza contra uma parte de si para a manutenção da ordem moral: no caso segmentar, é sempre um grupo que se mobiliza contra outro, para se defender contra uma transgressão da ordem moral que o atingiu.

É claro que o fraticídio 'bom', de um irmão considerado um patife, pode ser considerado não apenas como permissível, mas como louvável e até obrigatório. Por exemplo, um irmão cujos maus atos não apenas são um incômodo direto a sua irmandade, mas também podem estimular uma agressão externa contra eles por outros grupos, que, neste contexto, só poderão, é claro, vingar-se nos irmãos como um todo, e não no indivíduo culpado. Em tais circunstâncias, matar um membro de seu próprio grupo de parentesco pode ser a única maneira (um pouco mais drástica do que rebaixá-lo no juramento coletivo) de manter a paz externa. Os casos nos quais o fraticídio **não** é considerado uma ofensa se encaixam admiravelmente no padrão segmentar.

Mas um grupo pode ser ativado por um ofensor interno e não apenas por um grupo opositor de fora, e pode assumir posições corporadas, enquanto grupo, contra uma parte de si mesmo. Este é um comportamento não segmentar. Isto pode ocorrer nos casos de outras ofensas que não o

fratricídio. Por exemplo, o adultério pode ser expiado através de uma doação para o grupo ao qual pertencem tanto o adúltero quanto o ofendido e não apenas para o sub-grupo ofendido. O adúltero paga oferecendo uma festa para o grupo como um todo. Aqui, um grupo está exigindo e obtendo compensação pela violação de sua ordem moral; não se trata de um sub-grupo obtendo compensação de outro porque sofreu um atentado. A defesa da ordem moral, como tal, oposta à defesa do grupo, é um comportamento não segmentar.

No topo, essa sociedade tem esquemas para ativar grupos, quer exista ou não uma noção prévia de tal grupo (em termos de território ou de parentesco). Um desses esquemas consiste na possibilidade de afiliação – que também opera nos níveis inferiores, nos quais grupos pré-existentes estão disponíveis – essencial para possibilitar realinhamentos, cuja ameaça, por sua vez, é uma sanção necessária de coesão dentro dos grupos (por exemplo, quando ameaçados pelo ordálio do juramento coletivo). Mas mais importante para nossos propósitos é a liderança propiciada pelos santos e o sentimento comum de adesão ao Islã que se expressa no respeito ao santo como descendente do Profeta e na sua arbitragem como (supostamente) **Shra'a**, ou lei divina. (Até anos recentes, o analfabetismo generalizado coíbia o perigo de comparar seus pronunciamentos com a evidência documental da lei divina, isto é, o Corão.) Quando necessário e em circunstâncias favoráveis, a liderança dos santos possibilita reunir grupos, especialmente grupos de grande escala, que não correspondem a nenhum dos grupos latentes no sistema segmentar, ou até grupos nos quais esses se confundam.

Os próprios santos se organizam de maneira segmentar: mas do mesmo modo como seus serviços modificam e, de fato, facilitam a operação pura do princípio de segmentaridade entre as tribos leigas, esse princípio, posto a funcionar, também é modificado, de maneira muito diferente, a ser descrita, entre os próprios santos.

(3) Descendência unilinear. A conexão entre ela e a noção de um sistema segmentar não é sempre inteiramente clara. Em **Tribes without rulers**⁸,

⁸ Londres, Routledge e Kegan Paul, 1958, p.7.

um relato geral e comparativo desse tipo de sociedade, John Middleton e David Tait escrevem:

“... as características fundamentais (da segmentaridade) são o fato de as séries segmentares serem encaixadas e o atributo de estarem num contínuo estado de segmentação e oposição complementar. A série pode ser composta de linhagens .. ou de grupos territoriais...”

Isso sugere (de maneira correta) que a segmentação não pode ser definida em termos de parentesco unilinear, já que a segmentação pode ocorrer simplesmente em termos territoriais. Não obstante, duvido se ambos – segmentação e parentesco unilinear – podem ser inteiramente separados. A característica crucial, definidora das sociedades segmentares, não é a mera presença de segmentação mas também a ausência (ou quase) de tudo o mais. Segue-se daí que ou o parentesco não terá importância, no sentido de não produzir grupos socialmente significativos, ou, se presente e definindo grupos sociais, isso deve ser feito em linhas paralelas aos princípios gerais de segmentação da sociedade. E isso só pode ser feito se o padrão for do tipo árvore, em outras palavras, se for unilinear. Segue-se que, embora uma sociedade segmentar não necessite de modo nenhum ser organizada em linhagens, ela deve ser, pelo menos, unilinear. Qualquer sistema de parentesco mais complicado iria gerar laços conflitantes.

(4) **Monadismo:** uso este termo para uma característica muito interessante das sociedades segmentares, isto é, que os grupos de todos os tamanhos se parecem, ou a refletem, à estrutura de cada um dos outros. O menor grupo é uma tribo em embrião, a tribo é a expressão ampla do menor grupo.⁹

⁹ O professor E.E. Evans-Pritchard, diz em **African Political Systems**(organizado por M.Fortes e Evans-Pritchard), à p.283:

“Uma seção tribal tem a maior parte dos atributos de uma tribo: nome, senso de patriotismo, uma linhagem dominante, uma definição territorial, recursos econômicos e assim por diante. Cada uma é uma tribo em miniatura e elas se distinguem das tribos apenas no tamanho, em graus de integração e pelo fato de que se juntam para a guerra e reconhecem um princípio comum de justiça.”

Entre os berberes o reconhecimento de princípios comuns de justiça não tem qualquer teto social marcante. Não fica muito claro neste trecho até quanto longe, abaixo

Suspeito que a presença dessa característica é às vezes exagerada ou, alternativamente, que este pode ser um exemplo de tomar muito literalmente um modo de conceituação que de fato é encontrado no interior das sociedades segmentares. Porque é de fato verdade que a relação entre dois grandes clãs pode ser concebida, por seus integrantes, como a relação entre dois irmãos, em virtude da suposta descendência dos dois clãs de dois homens que eram irmãos. Mas na realidade, as operações e as funções dos vários tamanhos, em níveis diferentes do sistema segmentar, são inevitavelmente diferentes. Os grupos mais inferiores na escala estão preocupados com a vida cotidiana, o grupo seguinte, com o equilíbrio de poder dentro da aldeia, a aldeia, com a preservação de seus campos e território, os clãs maiores, com as pastagens coletivas, e os grupos ainda maiores, com a defesa da região como um todo: os tipos de preocupação que ativam os grupos nos vários pontos da escala de segmentação 'encaixada' são muito diferentes e exigem diferentes tipos de relações e atividades.¹⁰ Esse fato aparece com maior clareza se se examina as conseqüências da superimposição de uma administração moderna numa sociedade segmentar: os grupos maiores tendem a se desmanchar enquanto aqueles na base da escala continuam a funcionar vigorosamente. Não obstante, é verdade que numa sociedade segmentar os grupos grandes e pequenos são mais semelhantes entre si do que numa sociedade não segmentar. Nas sociedades complexas, o estado ou a cidade são muito diferentes da família. Numa tribo segmentar, há uma semelhança entre a tribo ou clã, por um lado, e a família, pelo outro, não apenas na terminologia, mas também na realidade.

na escala da segmentação, o professor Evans-Pritchard supõe que se estenda a sua afirmativa sobre a similaridade: mas dado o tipo de similaridade formal, e a importância do fato de que unidades de tamanhos diferentes parecem similares e são conceituadas de modo similar por seus integrantes, também parece importante enfatizar as diferenças de função de grupos de tamanhos diferentes.

¹⁰ Por exemplo: disputas entre pequenos grupos tendem a focalizar-se na pessoa de alguém e os co-participantes nos juramentos coletivos são escolhidos por proximidade agnada a essa pessoa. Disputas entre grupos grandes são diferentes: elas tendem a não ter uma pessoa como seu foco, e os co-participantes são de fato representantes escolhidos e não agnados co-responsáveis. É interessante que esses representantes podem ser escolhidos pelos grupos opostos e não pelos grupos que eles representam.

Densidade da segmentação

Um aspecto interessante do ponto de vista comparativo é o seguinte: o que determina o número de degraus, o número de unidades encaixadas num sistema segmentar? Ou, em outras palavras, dada uma genealogia occamista, na qual os ancestrais não são multiplicados além do necessário, o que determina o número de ancestrais necessários? Há várias possibilidades:

(a) Que o número de degraus no sistema dependa do número de laços de interesse comum, cada degrau correspondendo a um interesse compartilhado. O grupo da base é um conjunto de pessoas passíveis de herdar umas das outras e tem prioridade sobre as filhas uns dos outros, por exemplo; o grupo seguinte pode ser um que compartilhe um trecho contínuo de terra irrigada e portanto compartilhe um interesse conjunto na sua defesa e na defesa de seus direitos sobre a água; o grupo seguinte pode ser um que corresponda ao uso conjunto de uma extensa pastagem, e assim por diante.

(b) Interesses compartilhados, gerando um grupo, podem também gerar segmentação para baixo: se, por exemplo, um grupo X é gerado por interesses compartilhados numa pastagem, então a auto-gestão de X, já que se trata de uma sociedade segmentar, também requer que haja sub-grupos de X, que devem equilibrar-se uns aos outros na gestão interna de X, não importando se esses sub-grupos correspondem também a algum interesse natural compartilhado na ecologia local.

(c) Os degraus ou encaixes são possivelmente determinados simplesmente pela necessidade de uma certa densidade: uma escada não é uma escada a menos que os degraus estejam razoavelmente próximos uns dos outros. Isso poderia ser simplesmente uma questão de definição: uma sociedade 'segmentar' (em outros aspectos) com apenas poucos degraus encaixados, poderia deixar de ser classificada como tal.

Mas talvez haja mais do que isso: é difícil perceber como uma sociedade com bem poucos degraus – digamos uma grande tribo com apenas um degrau entre ela e a família extensa – poderia possivelmente funcionar como uma sociedade segmentar, isto é, manter uma certa ordem através do equilíbrio de grupos. Haveria apenas um grande número de sub-grupos

pequenos que pertenceriam a um grupo grande, sem estarem organizados em sub-grupos intermediários. Assim, se surgisse algum conflito envolvendo mais do que dois dos pequenos grupos, mas menos do que o total dos grupos, não haveria alinhamentos pré-estabelecidos para manter a paz através do 'equilíbrio'. O número de alinhamentos possíveis seria muito grande e muito imprevisível. Ou tal sociedade não funcionaria e seria realmente anárquica, ou algum outro princípio que não o da fusão e fissão segmentar estaria em jogo. Assim, pode-se raciocinar que tanto como, por exemplo, uma pirâmide invertida de acrobatas exige que a 'expansão' do homem solitário do ápice no chão até os n homens do topo seja feita gradualmente, os degraus subindo de um a n , também um sistema segmentar só pode funcionar se a multiplicação de segmentos em qualquer nível não é muito grande. (Este argumento é, de certo modo, uma generalização do argumento (b).)

Podemos colocar este ponto de outro modo: a questão da densidade dos encaixes está relacionada à importante característica das sociedades segmentares – em tal sociedade, alguém não pertence simplesmente a um grupo, mas tem uma posição definida nela, um nicho. (É claro que isto não significa o que significaria no nosso contexto: não significa que a sociedade seja estratificada e que alguém tenha uma posição num certo estrato, nem significa especialização ocupacional.) É como se esses nichos fossem verticalmente, e não horizontalmente localizados, num espaço social e não geográfico (ainda que ambos tenham uma certa e limitada correspondência, cuja natureza varia enormemente). O nicho de um berbere é atribuído através do conhecimento da identidade de seus co-responsáveis, que são aqueles que serão chamados a prestar conta de seus atos, e vice-versa, e com os quais ele compartilha expectativas de herança (a menos que seja um estrangeiro aceito) e direitos sobre as noivas. Quando exilado, ou por outra razão que torne necessário que ele se fixe numa nova localidade, a primeira coisa a fazer – como é dito e enfatizado – é encontrar co-responsáveis. Existe um procedimento para forçar um grupo, pela vergonha, a admitir um membro desta maneira.

É uma característica, talvez definidora da sociedade segmentar, que ela pré-estabeleça (mas não pré-determine inteiramente) o que de fato são alianças (e, portanto, em princípio, produtos da vontade humana) em termos de fatos reais ou putativos a respeito do parentesco, ou, às vezes, em termos de alocação territorial.

O jogo é diferente do jogo internacional de cada um por si na medida em que existem 'aliados naturais' e que as regras são tendenciosas em favor de se honrar essas alianças naturais. Ao mesmo tempo, o jogo também supõe que elas nem sempre serão honradas, que a opção de realinhamento existe e que às vezes é vantajoso escolhê-la.

A necessidade de 'densidade' dos segmentos encaixados deriva da necessidade de alianças pré-estabelecidas. Suponhamos que o encaixe não seja denso, de modo que baixemos imediatamente de um grupo grande para, digamos, trinta e dois sub-grupos. Se surge um conflito no interior do grupo mais amplo, e não há alianças pré-estabelecidas, expressas em termos de direitos conjuntos particulares e em termos de mitologias de parentesco, a possibilidade de manobra na busca de alianças é tão grande que torna a situação excessivamente instável. Portanto, se é para se chegar à estabilidade-sem-governo – que reputo como a característica central das sociedades segmentares – é essencial que haja algum degrau, ou degraus, entre **um** e **trinta e dois**.

É claro que existem tribos, definidas como segmentares de outras maneiras, nas quais tal salto entre um e trinta e dois ocorre.¹¹ Mas então elas possuem, e devem possuir, uma liderança permanente razoavelmente forte e um sub-grupo politicamente especializado e elevado, e neste sentido não são mais puramente segmentares, porque a relação deste sub-grupo com os restantes não pode ser explicado simplesmente em termos de equilíbrio. Os berberes do Atlas Central são mais puramente segmentares neste sentido e conseguem evitar o uso de manipuladores do poder especializados e permanentes no interior das tribos, através dos modos que vamos descrever.

Portanto, o encaixe é denso. Não há grandes saltos entre os degraus nesta escada.

(d) A extensão e densidade precisas da segmentação podem em parte derivar de maneira genuína de fatores históricos. Entre os berberes, por exemplo, há fenômenos que sugerem fortemente que isso é assim: como a sobrevivência de pequenos grupos, ou mesmo apenas famílias que,

¹¹ Tenho em mente dois exemplos, um do Irã e outro da Arábia, e devo ao Dr. Frederik Barth e ao senhor Al Faour da tribo Fadl essa informação.

'estruturalmente', em termos da genealogia, tem a posição de clãs e, idealmente, deveriam equilibrar um clã mais povoado, já que seu ancestral era irmão do ancestral desse clã mais povoado, de tal modo que os dois grupos estão coordenados na genealogia. Mas, na realidade, a desigualdade demográfica força o grupo pequeno a agir como sub-parte do grupo maior com o qual, genealógicamente, ele poderia estar em pé de igualdade. A demografia e a genealogia podem divergir, e geralmente a primeira prevalecerá: e a genealogia não é sempre 'manipulada' de modo a tornar a situação clara e simétrica. De fato, sempre há uma boa razão para manter posições em sistemas genealógicos que de fato entraram em colapso; tais posições mantidas implicam em que se pode reclamar algo que pode ser politicamente inviável ou impossível na prática no momento, ou até num futuro próximo, mas que pode ser oportuno reativar algum dia. Talvez os bereberes não sejam os únicos a se apegar a tradições mais ou menos adormecidas, prontas para serem reativadas quando chegar o momento (semelhante ao suposto costume de alguma famílias de Fez que mantinham as chaves de suas casas em Granada, prontos para o dia em que a expulsão dos mouros fosse revertida.) Um degrau na escada segmentar, um grupo encaixado pode continuar a ser mantido, não em razão de um interesse compartilhado atualmente, mas em razão de um passado, acoplado à possibilidade de que algum dia ele possa tornar-se de novo efetivo.

Ordem e desordem auto-reguladas

Existem algumas questões cruciais sobre as sociedades segmentares em geral. Uma é, quão eficiente, de fato, é o mecanismo de equilíbrio? Um cético pode bem objetar que a idéia de um belo equilíbrio natural parece muito bom para ser verdadeiro: o que o impede de desandar? A resposta é que, de fato, ele desanda com freqüência. O mecanismo segmentar tem alguma eficácia mas, em parte, o seu 'funcionamento', é uma ilusão de ótica: quando ele falha, quando ele desanda, os arranjos subsequentes mais uma vez exemplificam os mesmos padrões anteriores à queda: que outros padrões estão disponíveis? Os seus integrantes talvez não tenham os conceitos ou costumes necessários para algo mais elaborado (ao passo que os da

organização segmentar lhes são facilmente disponíveis) e, de qualquer modo, uma organização segmentar é uma espécie de mínimo do que pode ser re-estabelecido: qualquer coisa mais pediria não apenas a quebra do equilíbrio prévio mas uma inventividade positiva e grande esforço. Se a área circundante é segmentar, o padrão tem uma tendência óbvia a se espalhar, por uma espécie de emulação imperativa: combinem-se como nós ou juntem-se a nós! (Ou ambos!) O resultado é o mesmo. Assim, exceto pelo nome dos grupos, e possivelmente até nos nomes, a velha ordem é re-estabelecida.

Assim, para funcionar, o sistema não deve funcionar muito bem. (Veremos que isso também se aplica em relação a um uso especializado do sistema, o procedimento legal do juramento coletivo.) A força impulsionadora por detrás da coesão dos grupos é o medo, medo da agressão dos outros num meio ambiente anárquico. Se o sistema de equilíbrio realmente funcionasse perfeitamente, produzindo uma espécie de pacífico equilíbrio de poder perpétuo em todos os níveis, a sociedade deixaria de ser anárquica, e o medo deixaria de ser uma poderosa mola de ação. (Seria demasiado esperar que as pessoas fossem motivadas por uma memória, ou uma consciência, distante, a respeito da possibilidade teórica da anarquia.) Neste caso, pouco provável, poderíamos talvez encontrar uma perfeita sociedade anarquista (mas não 'anárquica'), sem constrangimentos ou violências, na qual tanto a violência quanto o governo estivessem ausentes – mas não uma sociedade segmentar. A persistência de uma sociedade segmentar requer, paradoxalmente, que seus mecanismos sejam suficientemente ineficientes para manter o medo como sanção do sistema.

Igualdade

Outra questão crucial é: em que medida os sistemas segmentares são, por definição, igualitários?¹² Em que medida os segmentos em equilíbrio devem ser iguais? De fato, sociedades que de algum modo podem ser plausi-

¹² Middleton e Tait observam (p. 8) que o uso de Durkheim do termo 'segmentar' é diferente daquele que é aqui relevante. Mas me parece que há uma conexão essencial entre os dois usos (embora talvez Middleton e Tait não queiram negar isso), através da idéia de não especialização e de repetição contidas no conceito de

velmente descritas como segmentares nem sempre são igualitárias e não estratificadas.¹³

Apesar disso, parece-me desejável recuperar o igualitarismo na definição da sociedade segmentar, ou pelo menos de uma sociedade segmentar pura, pela seguinte razão: na medida em que relações não igualitárias e/ou assimétricas existem e são mantidas numa sociedade, dificilmente o princípio segmentar por si só será o responsável pela manutenção delas, pela sua existência. De fato, esses grupos assimetricamente relacionados podem ter uma estrutura tipo árvore internamente e podem até ser incorporados numa 'árvore' mais ampla; além disso, a oposição de segmentos em cada nível pode ser um fator, entre outros, na manutenção da árvore.

Não obstante, as próprias assimetrias não podem ser explicadas desse modo, pelo menos não sem qualificação. As explicações 'segmentares' sempre contemplam ambas as maneiras: relações assimétricas são aquelas que **não** contemplam ambas as maneiras.¹⁴ Assim, relações assimétricas e não igualitárias não podem ser explicadas apenas pela segmentação!

Não obstante, os sistemas segmentares raramente, quase nunca, são puros. O tipo ideal 'puro' é útil em primeiro lugar para iluminar as dificuldades e irregularidades das sociedades segmentares reais. Algumas delas podem exigir fatores exógenos para aparecer, outras podem

Durkheim. Elas supõem o igualitarismo que é também essencial na mecânica de uma sociedade 'segmentar' no sentido corrente. Se a especialização dos grupos – em termos políticos, econômicos ou rituais – ocorre, eles simplesmente não podem se 'equilibrar' uns aos outros, mas a sua complementaridade dá lugar a um novo fator de coesão; inversamente, se eles se equilibram uns aos outros, eles não podem ser especializados.

¹³ Cf. E. Leach, **Political Systems of Highland Burma**, 1954, p. 288.

¹⁴ O professor Evans-Pritchard faz uma observação semelhante, em relação aos beduínos de Cirenaica os quais, diferentemente dos berberes, tem líderes permanentes dos segmentos (**The Sanusi of Cyrenaica**, Oxford, 1949, p. 59): "O sistema tribal, típico das estruturas segmentares em todos os lugares, é um sistema de oposição equilibrada... e portanto não pode haver nenhuma autoridade individual numa tribo. A autoridade é distribuída em todos os pontos da estrutura tribal e a liderança política é limitada às situações nas quais uma tribo ou um segmento agem corporativamente... Obviamente, não pode haver nenhuma autoridade absoluta investida num único sheik de uma tribo, quando o princípio fundamental da estrutura tribal é a oposição entre seus segmentos."

precipitar-se, por assim dizer, a partir da trama indiferenciada, regular, por sua própria necessidade e sem uma assimetria inicial. Este é o caso dos 'santos' que são uma espécie de excrescência irregular numa sociedade segmentar.

O que explica as assimetrias? Devemos distinguir entre a explicação de porque elas estão ali, que mecanismos as sustentam e que necessidades elas satisfazem e a explicação de porque elas aparecem em pontos específicos das sociedades nas quais são encontradas. Este último tipo de explicação pode ser particularmente difícil, já que a sociedade segmentar é, por definição, simétrica. Que razões poderiam ser encontradas para a assimetria numa sociedade simétrica? Se todos os clãs são semelhantes, porque este ou aquele segmento deveria tornar-se (digamos) sagrado, diferentemente dos outros?

Este problema não é tão sério como pode parecer quando assim formulado em abstrato. O importante é responder à primeira questão: porque a sociedade necessita desta ou daquela assimetria, que necessidades ou mecanismos vão sustentar tal ou qual instituição assimétrica. Tal explicação não requer necessariamente que se dê conta da origem da instituição, quando ela apareceu pela primeira vez; mas quando (como neste caso), dar conta de seu funcionamento implica também dar conta de como a instituição assegura a sua difusão, então a explicação das origens (pelos menos dos casos individuais, se não da própria idéia da instituição como tal) e a explicação de como ela se mantém coincidem. O funcionamento normal da instituição inclui sua reprodução e difusão.

Quando se responde a esta questão (quando sabemos porque a sociedade tem santos), a segunda questão, sobre a forma – porque **aqui** e não **ali**? – deixa de ser tão importante. As sociedades não são como o asno de Buridan, paralisado por uma situação totalmente simétrica que exclui a possibilidade de escolha por isso ao invés de por aquilo (já que no caso do infeliz animal qualquer razão que favorecesse o monte de feno à esquerda tinha seu paralelo, por hipótese, numa razão igualmente forte favorecendo o monte à direita). De fato, como veremos, neste caso é possível não apenas oferecer razões sobre porque os santos aparecem, mas também sobre porque eles aparecem nos lugares em que são encontrados.

Disposição e processo

A segmentação tanto denota, por um lado, um processo ou episódio, quanto, por outro, uma condição ou disposição. Quando uma família extensa divide-se um dia em unidades fundadas, cada uma delas, pelos irmãos até então 'indivisos', ou quando uma grande tribo adquire um novo trecho de território, distante de seu habitat prévio, e uma parte dela muda-se para lá, esses são eventos definidos, concretos, datados. Isso é um episódio ou um processo. Por outro lado, dois segmentos de uma tribo, ou duas famílias aparentadas, também podem viver num estado permanente de 'segmentação': isto é, simultaneamente mantendo um ao outro em xeque através da hostilidade mútua e repelindo a agressão externa por estarem sempre prontos para se combinarem na defesa contra ela. Esta é uma condição permanente: não necessariamente manifesta em qualquer ação passível de ser datada. Suas manifestações são múltiplas e podem até manter-se latentes, sem se tornar visíveis.

As pessoas em geral tem dificuldade em conceituar tais estados de disposição latentes, descontínuos, e tendem a pensar neles como algo permanente e substancial. Uma maneira de fazer isso é inventar alguma qualidade mística, concebida como permanentemente presente, conferindo assim permanência e substância a uma disposição que, ao nível fenomênico dos eventos, é descontínua e até errática. As sociedades segmentares não necessariamente seguem esta via: elas fazem o mesmo se também são 'totêmicas' e explicam as relações dos vários clãs uns com os outros em termos de uma relação mística permanente entre os membros do clã e animais totêmicos. Claro que as tribos berberes não são totêmicas.¹⁵ Elas se utilizam do outro método disponível para conceituar uma relação social: concebem-na como dependente de um evento passado específico e concreto. O fato de dois grandes grupos manterem uma relação amistosa, 'fraternal', é concebida como a conseqüência de serem descendentes de dois homens que eram irmãos. Um suposto evento passado concreto — cohabitação e

¹⁵ Podemos encontrar alguns sinais leves de totemismo. Existe um segmento Pante-ra dos Ihansalen que vivem entre o Ait Bu Iknifen de Talmest. Há também um clã do chacal. Mas o uso do nome de animais nesses casos não leva à qualquer prática totêmica.

subsequente separação de dois irmãos e suas famílias – simboliza a disposição presente a uma relação permanente entre dois grupos grandes.

Neste ponto, é essencial registrar uma assimetria entre grupos grandes e pequenos. No caso dos grupos pequenos, o símbolo episódico concreto e a disposição descontínua real são congruentes. O simbolismo tende a ser verídico. Duas famílias aparentadas tem laços 'fraternos' e, frequentemente, na realidade, dois de seus avós já mortos foram de fato irmãos e realmente tiveram no passado uma residência conjunta que depois se dividiu de maneira pacífica. Em outras palavras, a crença não apenas ratifica um estado presente das relações, mas também (em vários casos típicos) é literalmente verdadeira.

No caso de grupos maiores, a questão é mais complexa. Se uma tribo se divide pela aquisição de um novo território e sua ocupação por alguns de seus membros, é pouco provável (supondo que a tribo tenha dois sub-clãs A e B) que todos os membros de um clã se mudem para o novo território e que todos os membros do outro permaneça no antigo. É muito mais provável que alguns de cada clã se mudem e outros fiquem. Assim o processo concreto de fissão do grupo maior não corresponde à imagem de uma divisão nítida entre irmãos. O processo real (a divisão de um número grande de pessoas, vindas de ambos os clãs, hoje) não corresponde ao processo simbólico (dois irmãos ancestrais se separando há muito tempo), invocado para explicar a disposição da realidade, e sua não correspondência é mais do que apenas uma questão de o evento simbólico, lá no alto da genealogia, ter sido simplificado e ter tido reduzido o número das personagens da história. As histórias sobre irmãos podem representar, e representam, corretamente, ainda que seletivamente, o que de fato ocorreu em pequenos grupos, mas é muito provável que distorçam mais fundamentalmente a história verdadeira do que acontece aos grupos grandes. Nos dois níveis, elas podem 'simbolizar' corretamente a **disposição**: irmãos opõem-se um ao outro mas se juntam contra estranhos, e isso é de fato verdade, tanto sobre famílias fraternas como sobre clãs ou tribos fraternas. Mas apenas num nível (no dos grupos de pequena escala) a história a respeito dos irmãos também representa corretamente o que de fato ocorreu no ponto histórico da fissão. Duas famílias fraternas são de fato em geral descendentes de dois irmãos que um dia decidiram separar suas unidades domésticas: mas duas partes

de uma tribo, vivendo em duas áreas diferentes, digamos em dois vales, não são de fato descendentes de dois irmãos que, como duas unidades domésticas, ocuparam cada um desses vales. E, mais importante, não se trata sequer do caso de que a divisão territorial entre os dois vales corresponda à divisão da tribo em dois clãs antes da ocupação do segundo vale (se, de fato, tal expansão ocorreu historicamente). Já que, se uma tribo conquista um novo território, não são todos os membros de um clã que em geral o ocupam, enquanto que todos os membros do outro ficam no seu lugar de origem: é mais plausível que haja uma divisão do butim e que alguns membros de cada clã se mudem para as terras recém adquiridas. Com o tempo, isso pode ser, ou não, obscurecido pela formação de dois novos clãs no topo, correspondentes à nova divisão territorial, mas que se supõem originários de um par de irmãos inicial.

A memória sobre o que 'realmente aconteceu' (isto é, aquilo que acredito que realmente tenha acontecido) é além disso perpetuada em vários grupos das tribos maiores pela crença genealógica corrente. Uma tribo grande (por exemplo, Ait Atta ou Ait Daud u Ali de Ait Sochman) engloba uma série de sub-clãs, digamos A,B,C,D e E. A tribo como um todo possui territórios em duas ou mais áreas. Cada um dos sub-clãs possuirá terras e direitos à pastagem em ambas as áreas (como é o caso de Ait Daud u Ali) ou em **todas** as várias áreas (como é o caso de Ait Atta). Porque é assim? Me parece que podemos oferecer uma explicação tanto em termos da 'história real' quanto em termos da utilidade continuada e contemporânea das crenças e instituições associadas. Historicamente, quando uma tribo adquire novas terras, ela só pode fazer isso num esforço conjugado do qual participam uma série de clãs, e quando a nova terra é adquirida, cada um dos clãs participantes reclama sua parte do butim territorial, e nenhum quer desfazer-se de sua terra original. Portanto, a fissão ocorre atravessando cada um dos velhos clãs: e, em consequência, a divisão territorial atravessa as linhas dos velhos clãs (como é de fato o caso nas duas tribos citadas).

Mas uma explicação funcional em termos da utilidade corrente da divisão também está disponível. Uma vez feito o arranjo, há um motivo para que a tribo como um todo o perpetue e, além disso, existem também sanções que levam cada sub-grupo a manter a linha. Suponhamos que uma tribo possua duas ou mais fronteiras diferentes (isto é, fronteiras com diversas

outras tribos e inimigos potenciais), como virtualmente ocorre sempre: se cada clã estiver representado em cada fronteira, isso amplia as sanções a favor da coesão da tribo como um todo. Se ocorre um conflito numa fronteira distante de um integrante da tribo ou de um grupo pequeno, um conflito que não se constitui numa ameaça imediata para o indivíduo ou grupo em questão, então não apenas a obrigação abstrata e mais geral da lealdade tribal mas também a obrigação mais concreta e mais imediata da lealdade clânica os fará entrar em ação. E no que se apóia até essa lealdade clânica mais concreta? Não, certamente, nos sentimentos. O chamado do sangue é apoiado, em termos gerais, nos direitos à pastagem, nas expectativas de herança e no direito à noivas.

O direito à pastagens é provavelmente o mais importante desses fatores, ou pelos menos se constitui numa consideração que, nas condições ecológicas existentes no Atlas, mesmo em princípio (e diferentemente da herança e do direito preferencial à noivas, os outros fatores) não está sujeito à erosão do tempo e à passagem das gerações. Ele se ancora na diferenciação ecológica. No caso das duas tribos mencionadas, a terra tribal se estende sobre áreas boas para pastagem em estações bem diferentes ou sob condições diferentes. A terra de Ait Atta chama especialmente a atenção nesse respeito, extendendo-se desde a beira seca do Sahara até os planaltos gramados, regularmente cobertos de neve, no alto do lado norte do Atlas úmido. Um integrante da tribo sabe que poderá precisar das pastagens distantes nas quais tem uma parte e que estão sob a guarda de membros de seu clã quando, no devido tempo, caia a neve ou venha a seca, conforme o caso, e sua pastagem mais próxima se torne inútil. Tais condições podem torná-lo particularmente sensível ao chamado do sangue, quando ele fica sabendo que os membros de seu clã geograficamente distante estão sendo ameaçados (apesar de que, sangue ou não sangue, ele visivelmente deseja mandar seus primos ao diabo quando eles, por sua vez, vem compartilhar as pastagens dele, quando seus rebanhos entram nos seus campos e, especialmente, quando, sob as condições políticas modernas, ele não mais precisa de sua ajuda para montar guarda na sua fronteira). Ait Atta é uma tribo que ocupa um território particularmente extenso e diferenciado e suas lendas são testemunha do perigo que representa a quebra da coesão entre grupos territorialmente distantes, a menos que cada clã (em termos dos

quais os direitos à pastagens são definidos) esteja representado em cada fronteira. Cada clã é também representado no centro do território. A segmentação e sistema de capitania dos Ait Atta é duplo: as considerações de clã e de território vão juntas. Um chefe da terra (amghar n'tamazirt) é eleito por grupos territoriais, por rodízio e complementaridade entre os clãs localmente representados; mas se uma ameaça à tribo como um todo ativar a instituição da capitania em termos dos Ait Atta como um todo, o chefe supremo será eleito por rodízio e complementaridade, não em termos das subdivisões territoriais, mas das subdivisões por clãs.

Nem todas as tribos da área ao alcance da santidade Ahansal exibem variantes desse tipo de padrão. Outros tipos tribais podem ser encontrados. As tribos que habitam territórios muito compactos, especialmente se for num vale distante ou num sistema de vales, podem não precisar de clãs territorialmente descontínuos. Ait Bu Gmez, por exemplo, nem mesmo possui uma teoria genealógica para dar conta de suas unidades maiores e, portanto, não poderiam ter um sistema que as atravessasse, mesmo se quisesse: ao nível das unidades maiores, eles só possuem grupos territoriais. Os Ali Bu Gmez são também agricultores acima de tudo e a diversificação de direitos à pastagens não se constituiria, no seu caso, num cimento social tão importante. Ait Messat possui um sistema de vales compactos, embora não do tipo aluvial como os de Ait Bu Gmez, mas seu território não é ecologicamente diversificado e seus clãs são territorialmente compactos. Ait Mhand tem um território não claramente delimitado por características naturais, pobre para a agricultura; mas eles parecem ser uma tribo ad hoc e 'recente', sem crença numa origem comum, e os clãs que possuem não podem se dar ao luxo de serem descontínuos – cada um deles precisa da contiguidade para estabelecer a coesão que lhes seja possível.

Fissão e fusão

Um pai pode ter dois filhos, mas nenhum filho pode ter dois pais. Segue-se que uma sociedade segmentar e patrilinear, que basicamente concebe as relações entre seus sub-grupos em termos genealógicos, tomados emprestados apenas à paternidade, tenha noções para expressar a fissão,

mas nenhuma para a fusão. É claro que isto não cria nenhuma dificuldade para a segmentação como condição. A condição é atemporal. Quando se precisa simbolizar a união do grupo, recorre-se aos avós compartilhados e distantes e quando se quiser enfatizar a des-união interna, olha-se para a pluralidade de irmãos e netos nas gerações subsequentes. Não é o tempo que é uma imagem dinâmica da eternidade: é a genealogia atemporal que é uma imagem estática do movimento social. Mas parece que não existem noções que poderiam caracterizar a fusão como um processo datado, definido.

No entanto, a fusão claramente ocorre. Supondo-se grosso modo uma estabilidade da população e uma densidade de segmentação sem alterações, em qualquer nível de tamanho, o número de fissões, menos o número de extinções de linhas, deveria igualar o número de fusões. Não temos maneira de estabelecer a verdade da suposição sobre a estabilidade da população ou a densidade da segmentaridade, mas algo grosseiramente parecido com isso deve ter ocorrido pelo menos durante alguns períodos na época tradicional. Além disso, há abundante evidência direta da ocorrência de fusões. Supor que elas não ocorram nos levaria a postular um índice de crescimento absurdo e surpreendente da população nos séculos recentes, como está implícito nas genealogias tribais (se fossem tomadas como evidência). Como conceituar a fusão?

Podemos estabelecer um princípio geral a respeito da sociedade berbere: quando se encontra uma relação, ela está fundada numa crença no parentesco ou numa prestação, ou em ambas. Ou um laço de parentesco ou um 'sacrifício para' uma pessoa ou um grupo ratificam a obrigação. Uma pessoa ou um grupo que desejem ser re-allocados na árvore dos alinhamentos, farão o sacrifício de um animal para o novo grupo desejado, colocando-o dessa forma na obrigação de receber o sacrifício. Afirma-se que tal ato coloca o que recebe sob uma obrigação e que o grupo que recebe não pode recusar o pedido. Nunca tive notícia de tal pedido ser recusado, embora seja verdade que algumas pessoas briguentas e rixentas, que frequentemente se realocam dessa forma nos grupos de co-juradores e portanto co-responsáveis na estrutura interna da aldeia, sejam reconhecidas como inconvenientes. É preciso acrescentar que a realocação pode, mas não precisa, envolver mudança física: um indivíduo pode

realinhar-se numa aldeia, ou todo um clã pode realinhar-se com outra tribo (como um dos clãs dos Ait Isha se alinhou com os Ait Mhand), sem que nenhum movimento físico seja feito. Por outro lado, se um indivíduo ou uma família procura um novo nicho numa nova tribo, eles obviamente devem migrar.

Não é muito claro porque realinhamentos inconvenientes no interior de uma aldeia deveriam ser tolerados pelo grupo que recebe. Na realidade o são, e a explicação local é colocada simplesmente em termos de obrigação moral, de compulsão pela vergonha. Parte da resposta pode ser que o momento para rebaixar o novo aliado não desejado – se se tratar de um – é durante o conflito e o juramento coletivo seguintes, e isso ajuda a explicar porque o procedimento do juramento coletivo nem sempre é pré-determinado em favor do grupo que testemunha. No caso de realinhamento de grandes grupos, ou da migração de pequenos grupos, ou de indivíduos, a resposta é mais óbvia: recebe-se um novo aliado, um reforço gratuito. Observe-se que no Alto Atlas central (talvez ao contrário do que ocorre no Alto Atlas ocidental ou em parte do Anti Atlas), a pressão demográfica não atingira seu ponto de saturação: ainda havia terras, particularmente florestas, a serem aradas e, em grande medida, a propriedade de um grupo não se media tanto pelo que ele possuísse mas pelo que ele podia cultivar e defender. (As aldeias individualmente podem chegar à saturação. O santuário central de Ihansalen, por exemplo, tendia a procurar novos lugares para os refugiados de conflitos que procuravam seu abrigo – e não a absorvê-los.)

O motivo principal da migração individual era, claro, homicídio e conflito, uma fuga dos vingadores. Ao se viajar pelas aldeias da área, não é raro encontrar indivíduos que passaram por tal experiência em sua juventude, ou são filhos de tais migrantes. Diz-se que se você foge de um conflito interno ao grupo A, ao qual você pertence, o melhor lugar para se abrigar é **entre** os inimigos de A. Longe de vingar-se no refugiado, eles aparentemente receberão bem um recruta em cuja lealdade se pode confiar, já que sua volta para casa está fora de questão. De fato, é possível 'escolher a liberdade' fugindo para o inimigo, ainda que nessa sociedade o inimigo não seja diferente ideologicamente. Na época dos franceses, tais fugas de migrantes deixaram de ser costumeiras. Não se permitia aos grupos

maiores o exercício da violência coletiva e assassinos individuais, se apanhados, encontrariam um santuário involuntário na prisão. (A instituição da dívida de sangue continuava, já que a lei costumeira tribal continuava válida, e os membros da tribo faziam uma analogia entre a prisão e o exílio, que era antes imposto ao assassino, a menos que a família da vítima concordasse em anulá-lo.) Por outro lado, o jogo de realinhamentos no interior das aldeias, sem envolver mudança física, continuou a ser feito.

Dada essa possibilidade de, por assim dizer, 'naturalização' num novo grupo, independentemente de crenças de parentesco e contrária a sistemas de aliança, poderíamos nos perguntar se toda a idéia de uma estrutura segmentar não é um mito, se de fato a sociedade não é muito mais fluida do que o nítido padrão tipo árvore de genealogias e alinhamentos de grupos parece sugerir. Tal conclusão seria um grande equívoco. A sociedade berber do Alto Atlas central pode não ser totalmente rígida – nascimento e parentesco não mantém o indivíduo num círculo de ferro – mas certamente não é muito fluida. Enfaticamente, esta não é uma das sociedades nas quais uma população flutuante se acomoda de acordo com vários padrões em torno de um eixo definido como 'segmentar'. Em qualquer aldeia a proporção dos imigrantes masculinos estará abaixo de dez por cento, comumente bem abaixo. As pessoas não se realocam a ponto de ser preciso migrar, a menos que seja necessário (comumente devido a um homicídio). A sociedade berbere é realmente agnática em seu todo: não é o caso de conjuntos cognáticos organizados em torno de um esqueleto agnático. A estranha família uxorilocal pode aparecer, mas é muito rara e sua prática é vista como desonrosa.¹⁶ Os imigrantes, 'povos do sacrifício' (u tighsi), recebem novos co-juradores mas, significativamente, eles estão situados na base da linha dos juradores. Em geral, as expectativas de herança em casa e as desvantagens do estatuto de imigrante na nova comunidade são suficientes para desencorajar qualquer mobilidade fácil e freqüente entre grupos geograficamente distintos.

¹⁶ Algumas tribos do Atlas do Meio institucionalizam um estatuto especial que junta o de marido uxorilocal e de trabalhador-cliente (da patrilinhagem de sua esposa). Cf. Com. R. Aspínou, *Contribution à l'étude du droit coutumier Berbère Marocain*, 2^a ed., A. Moynier, Casablanca e Fes, 1946, p. 153.

Deixando de lado a migração individual, qual o peso da estrutura segmentar na vida da sociedade como um todo? Algumas indicações podem ser obtidas se olharmos para o modo pelo qual os grupos tribais prestam homenagem aos santos ou para o modo através do qual eles resistiram ou se submetem aos franceses ou, ainda, ao seu comportamento na política partidária pós-independência, ou que está surgindo no país desde a independência.

Percebemos que as decisões políticas não necessariamente seguem as clivagens da estrutura segmentar. Nada seria mais errôneo do que ver os integrantes das tribos como escravos, na mente e nos atos, de seus clãs, incapazes de pesar conseqüências ou de agir de maneira independente. Mas seria igualmente equivocado desprezar a hierarquia ordenada dos grupos tribais como uma espécie de criação decorativa, sem peso no momento de uma decisão política. A organização segmentar exibe um conjunto de alinhamentos, não apenas ratificados pelo costume, sentimento e ritual mas, mais fortemente, por interesses compartilhados que oferecem um guia para alianças e inimizades, para ajuda e hostilidade, quando surge um conflito. Cálculo, percepção, novos interesses, habilidade diplomática, podem às vezes deslocar o alinhamento final em certos pontos: mas a forte suposição inicial é que as lealdades da tribo e do clã serão honradas e que outros motivos teriam tido influência se elas não fossem honradas.

A relevância da segmentação

A organização das tribos berberes do Marrocos central tem interesse teórico por uma série de razões. Falando de maneira geral, existem duas tradições acadêmicas para as quais seu estudo é relevante: prévios estudos das sociedades Norte Africanas e a tradição das análises 'estruturais' na antropologia social. No passado, essas duas tradições estiveram isoladas uma da outra. Isso já não mais ocorre.

Do ponto de vista da antropologia social estrutural, o interesse da sociedade berbere é que ela oferece um excepcionalmente bom exemplo do princípio segmentar, da manutenção da ordem social sobre extensas áreas, grandes populações e ecologias diversificadas e complementares, em face da

quase inexistência de concentração de poder, de um estado centralizado. Em muitos sentidos o princípio segmentar opera entre eles com notável pureza: os berberes não estão estratificados em aristocratas e povo, os clãs não possuem famílias de sheiks permanentemente dominantes, o padrão de casamento preferido (patrilateral paralelo) reforça a estrutura patrilinear e não cria nenhum laço cruzado, a natureza eletiva e rotativa da liderança impede sua cristalização numa estratificação de riqueza ou de poder, as genealogias tendem a ser occamistas, servem apenas à estrutura segmentar e a nada mais, os degraus de segmentação são suficientemente densos para evitar a necessidade de outros princípios. Deste ponto de vista, meu argumento central é que a relativa pureza segmentar das tribos leigas é possível graças aos santos: esses estrangeiros 'artificiais', não igualitários, estratificados, pacíficos, exercem funções que permitem que os integrantes da tribos, igualitários, viciados no conflito, façam funcionar seu notavelmente puro sistema segmentar. Aqui, a separação de poderes não é simplesmente um xeque na tirania, conforme ensinado da teoria política clássica, mas também um xeque na desigualdade. É como se o potencial de desigualdade da sociedade fosse coado pelos santos. Aqui, pelo menos, igualdade e liberdade andam juntas.

No que diz respeito aos estudos anteriores sobre a África da Norte, esse argumento pode ser visto de um outro ângulo. Nos tempos modernos, a análise realmente notável da política berbere está, como já disse, nas pesquisas de Robert Montagne.¹⁷ Se seu trabalho, rico em idéias e documentação, pudesse ser brevemente resumido, seria algo assim. Primeiro, a instituição principal de manutenção da ordem entre os anárquicos berberes é um tipo especial de sociedade, internamente bifurcada – o *leff*. Em segundo lugar, a sociedade berbere tende a oscilar entre duas formas sociais – a república tribal igualitária, governada por assembléias (ou hierarquias de assembléias), utilizando o sistema *leff*, e tiranias pessoais efêmeras, exemplificadas em nossa época pelos grandes *caids* do sul. A instabilidade inerente da república e das *leffs* leva, de tempos em tempos, à cristalização do poder pessoal: o que, no entanto, não produz nada parecido a um sistema 'feudal' (não obstante a sugestiva

¹⁷ *Les Berbères et le Makhzen au sud du Maroc. La vie sociale et la vie politiques Berbères*, 1931.

aparência dos castelos dos grandes chefes de ladrões) mas, ao contrário e no devido tempo, também desmorona e retorna à condição anterior. Montagne realizou assim uma notável análise estrutural, não de um sistema estável, mas de um sistema permanentemente oscilante, que lembra em suas características gerais a teoria que Edmund Leach construiria mais tarde sobre os sistemas políticos da Birmânia.¹⁸

Robert Montagne tinha plena consciência de uma certa exceção significativa em sua teoria da oscilação política: os 'estados marabouticos', as hagiarquias, como as de Ihansalen. Suas observações, feitas de passagem, sobre esses quase-estados são perspicazes e acuradas. Suas observações sobre a Zawiya Ahansal são ainda mais notáveis pelo fato de que a terra Ahansal ainda não tinha sido conquistada ao tempo em que ele fez sua pesquisa, e nenhum europeu tinha visitado a Zawiya Ahansal. A presente pesquisa de certo modo apenas preenche os detalhes a respeito dessa exceção, cujas características gerais ele entendeu inteiramente. O estado maraboutico é uma exceção, acima de tudo, por sua estabilidade: não há oscilações e o sistema político geral das tribos do Alto Atlas central fizeram com que fosse possível que elas escapassem à tiranias pessoais temporárias. É curioso que essa hagiarquia inverte a famosa definição de Max Weber: aqui temos um estado, se o classificássemos assim, **no qual são seus súditos que tem o monopólio da violência legítima e os líderes estavam, por ofício, excluídos do uso da força.**

Não tenho nenhuma observação específica sobre a teoria da oscilação de Montagne. Acredito que esteja certa; mas a pesquisa de uma exceção reconhecida não qualifica alguém a discutí-la. Suas observações a respeito dessa exceção, que é o objeto desta pesquisa, me parecem admiráveis. Mas tenho algumas reservas a respeito de sua teoria das leffs. Essas dúvidas são empíricas e teóricas. As primeiras são menos interessantes, mas ainda assim merecem menção.

Montagne explicava as leffs como sistemas de aliança que eram territorialmente descontínuos, à maneira de um tabuleiro de xadrez, e eram o que eu chamaria de 'transitivos': se um grupo tribal A pertencesse à mesma leff de B e B de C, então A e C pertenceriam à mesma leff.

¹⁸ *Political systems of highland Burma*, Londres, 1954, 1964.

Montagne acreditava que podia recuperar esses padrões tipo tabuleiro no Alto Atlas ocidental e em outros lugares. Pode ser significativo, no entanto, que a única pesquisa em profundidade feita nessa região desde a sua época, levou o autor a concluir que a tribo estudada, a dos Seksawa, não cabia no modelo do sistema leff.¹⁹

Seja qual for o caso em outras partes, nenhum sistema leff no sentido de Montagne existia no Alto Atlas central. Os integrantes das tribos de fato conhecem e usam a palavra: mas ela significa simplesmente 'aliança'.

(Por uma distorção característica, a mesma raiz também significa o oposto – divisão e divórcio, e a mesma raiz também serve para o divórcio conjugal. Esta ambivalência de sentido é, é claro, perfeitamente lógica, especialmente num ambiente segmentar: o que é uma aliança, uma união, num nível, é, do ponto de vista do nível imediatamente superior, uma divisão, uma separação.) Mas as alianças não são transitivas, nem permanentes, e certamente não se organizam num padrão de tabuleiro de xadrez. Se tal sistema existisse, ele complementaria e cruzaria a estrutura segmentar: mas ele não existe. Alianças ocorrem e estabelecem-se laços adicionais aos alinhamentos segmentares, mas essas adições não formam sistema. Além disso, não é possível interpretar a própria divisão segmentar como um sistema leff, no sentido em que o número dois não tem preeminência. Às vezes, de fato, os grupos tribais, grandes ou pequenos, se dividem em dois segmentos; mas é igualmente característico que se dividam de maneira diferente, digamos, em três ou cinco sub-clãs.²⁰

Isso basta quanto ao desacordo empírico; o teórico é mais importante. Suponhamos que o sistema leff exista e tenha uma importância crucial na manutenção da ordem, através do equilíbrio de poder entre dois *ilfuf* (plural de leff). As duas metades só podem manter a ordem em relação a conflitos **ao nível da segmentação** no qual a aliança descontínua, tipo tabuleiro, se encontra. Suponhamos que as unidades componentes da leff sejam aldeias: então, de fato, a leff pode manter a paz quando surja um conflito entre aldeias, já que cada uma das duas aldeias pode invocar sua

¹⁹ J. Berque, *Structures sociales du haut-Atlas*, PUF, Paris, 1955.

²⁰ É justo registrar um desacordo sobre este ponto. Ver Georges Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, p. 174. O general Spillman (que usava o pseudônimo de Drague) confirmou, em conversa comigo, sua posição sobre este ponto.

própria leff e o equilíbrio de poder entre ambas produzir a paz ou, até, fazer com que o conflito se espalhe.²¹ Mas suponhamos que haja um conflito **no interior** de uma aldeia, entre dois sub-clãs; ou suponhamos que um **grupo** de aldeias que compartilham direitos de pastagem precise defender uma pastagem vizinha. (Se o sistema de leffs se articula a partir das aldeias e se é descontínuo, as aldeias vizinhas não podem pertencer à mesma metade. Se o sistema de leffs se articula a partir de unidades maiores, o mesmo argumento se aplica a essas unidades.) Em resumo, ao contrário da noção de segmentação, a noção de metades num mesmo nível simplesmente não tem a força necessária para dar conta da manutenção relativa da ordem numa sociedade sem governo. (Ela só pode controlar conflitos que surjam num nível de segmentação, a partir do qual ela se articula.) Só se pode postular que ela faça mais do que faz por uma suposição inconsciente e subreptícia de que algo como agências centralizadas ou especializadas (chefes ou assembléias, quem sabe) estejam em operação e mantenham a ordem nos outros níveis que não as metades. De fato, no entanto, embora chefes e assembléias existam, e sua existência seja óbvia em mais do que um nível de grandeza (este é um argumento sobre o qual há consenso), o mecanismo de manutenção da ordem não é de nenhuma maneira diferente nos vários níveis. Se os conflitos são contidos nos outros níveis em que a leff não se articula, então a leff não é necessária ao nível em que existe.

Tudo isso não exclui a possibilidade de alianças, tipo tabuleiro, permanentes em algumas regiões: nas regiões onde há grande sedentarização, como no Alto Atlas ocidental, isso é plausível. (No Alto Atlas central, as tradições e exemplos de migração das tribos tornam tal sistema menos plausível.) Mas mostra que, mesmo se e onde ela exista, não é o centro da questão: é relevante apenas para um nível de segmentação, e trata-se apenas de mais uma, ainda que curiosa, irregularidade e variante da estrutura segmentar, que é a instituição crucial na manutenção da ordem.

²¹ Ver André Adam, *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Paris, 1951, p. 41: "É a velha querela em torno da aliança: elas impedem a guerra ou a desencadeiam fatalmente? Ela ainda se coloca... A missão das leffs parece ser antes a de impedir que um taqbilt seja esmagado, liquidado, por outro. No conjunto, elas cumprem bem esse papel."

Portanto, os santos são interessantes por várias razões. Uma delas é que eles são a chave da manutenção de um sistema segmentar surpreendentemente puro, simétrico e igualitário. Outra, é que eles são a chave de uma certa estabilidade política dentro da anarquia, da ausência da queda periódica sob a tirania que Montagne observou em outras regiões. Ainda outra é que eles mostram como tribos montanhesas podem aderir à religião escrita sem saber ler e também podem optar contra o estado centralizado legitimado por tal religião, sem se tornarem hereges.

O problema recolocado

O problema foi colocado inicialmente como a questão da existência e da natureza de uma hagiarquia, ou governo hereditário através de santos. Havia no Alto Atlas central algo que poderia ser descrito como um estado, apoiado no prestígio religioso de linhagens santas que possuíam **baraka**?

A formulação é inteiramente legítima. Um visitante do Alto Atlas central teria certeza – e no passado poderia ter observado – que os **igurramen**, possuidores de **baraka**, são vistos como merecedores de reverência e, assim, de obediência; teria notado que **baraka** é altamente concentrada, mais do que pode ser legitimada através da explicação em termos de descendência e de maneira a facilitar a efetiva concentração de influência; os **igurramen** lhe teriam assegurado que são eles que indicam os chefes seculares anualmente (embora ele talvez notasse que se tratava de um exagero que leva à distorções), que eles são a corte suprema da região e que eles é que disseminam a **Shra'a** legítima, as leis do Corão (embora, mais uma vez, o visitante pudesse duvidar da exatidão dessa alegação). Mas ele também ficaria intrigado com algumas características desse 'estado', tais como a falta de fronteiras nítidas, o fato de que ele tem mais do que uma capital e centro de poder, que seus cidadãos podem ter lealdades múltiplas no interior e exterior de suas fronteiras, às vezes dependendo da estação, e assim por diante.

Mas o visitante pode chegar à região sem ter em mente as categorias da teoria política e estar simplesmente interessado no parentesco e na organização segmentar. Ele ficaria então surpreendido por um conjunto

diferente de fenômenos, especialmente pelo fato de que existem dois tipos de organização e ambas são patrilineares e segmentares. Ele encontraria aldeias e linhagens sagradas e leigas e uma tendência às correlações seguintes:

Os grupos leigos tendem a ser simétricos e igualitários; os grupos tribais maiores tendem a ocupar um território contínuo, reverenciam capelas de santos que não são seus ancestrais, suas próprias genealogias são occamistas e sua segmentação é suficientemente densa para satisfazer os requisitos discutidos acima, mas não mais do que isso; há uma tendência razoavelmente forte à endogamia, mas os integrantes das tribos não reclamam direitos assimétricos (por exemplo, importar mas não exportar noivas).

Os grupos santos, por seu lado, exibem uma organização não igualitária, com uma concentração de riqueza e prestígio (particularmente desse) irregular e às vezes muito grande, um sistema de parentesco assimétrico no qual alguns grupos (os de maior prestígio) parecem ter mais ancestrais do que seus parentes (ou do que os grupos leigos), criando assim uma espécie de coluna vertebral genealogicamente rica com ramos mais pobres e mais curtos saindo dela. Como suas genealogias são mais ricas, o encaixe às vezes é mais denso e vai além do requerido pelo equilíbrio interno dos segmentos; eles se distribuem de maneira altamente descontínua no espaço geográfico e raramente existem aldeias vizinhas dos mesmos grupos gerais de parentesco. Eles reclamam direitos não recíprocos de casamento com as filhas de membros de outras tribos, suas aldeias tem como centro santuários de seus próprios ancestrais e assim por diante.

Os problemas, o que diz respeito a essa marcante diferença dentro de um mesmo território e o que se refere à natureza de um estado santo, se reduzem, de fato, a um único problema. E tem a mesma solução.²²

²² Traduzido por Mariza Corrêa para uso didático. Favor não citar.

A CASA KABILA REVISITADA: UM EXERCÍCIO DE ANTROPOLOGIA LINGÜÍSTICA¹

Márcio Silva

Segundo Lévi-Strauss, em um artigo publicado pela primeira vez em 1945, a fonologia “...*não pode deixar de desempenhar, perante as ciências sociais, o mesmo papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhou no conjunto das ciências exatas.* (Lévi-Strauss [1945] 1975:47)”. Quase cinqüenta anos depois, poucos antropólogos duvidariam da importância (e do rendimento) da análise estrutural em vários domínios da disciplina.

Este exercício pretende insistir na velha intuição mausseana, a de que a “...*sociologia estaria, certamente, muito mais avançada se tivesse procedido, em todas as situações, à maneira dos lingüistas...*” (Mauss [1924]1974). Trata-se aqui, portanto, de mais uma tentativa neste sentido. Porém, ao contrário do que fez Lévi-Strauss, não pretendo empregar o modelo fonológico, mas rudimentos de um modelo sintático sobre uma base de dados etnográfica caracterizada por apresentar uma série de relações sócio-lógicas que parecem ser do mesmo tipo que algumas relações gramaticais.

¹ Sou grato a Luiz Fernando Dias Duarte pelos comentários à primeira versão deste exercício, apresentado em 1984, quando fui seu aluno no Museu Nacional. Quero agradecer também a Suely Kofes pela atenção dedicada a este texto. Agradeço finalmente a Mariza Corrêa por ter incentivado a publicação do que denominou com bom humor uma “brincadeira técnica” de meus tempos de estudante, justamente em um número de nossos cadernos dedicado aos alunos de mestrado da turma de '94', com quem também tive a alegria de trabalhar.

Introdução

Em seu *Esquisse d'une théorie de la pratique* publicado em 1972, Pierre Bourdieu apresenta uma reflexão rica e instigante sobre a organização do espaço social (físico e simbólico) entre os Kabila do Sahara argelino, em um artigo intitulado “La maison ou le monde renversé”. Trata-se de uma análise etnográfica onde o autor chama a atenção para as múltiplas relações que se estabelecem entre categorias do pensamento kabila relativas a espaços sociais como a casa, a aldeia e o cosmos.

O presente exercício tem por objetivo retomar os dados analisados por Bourdieu e argumentar em favor de uma nova descrição formal para o sistema de representações coletivas do espaço kabila. Fundamentalmente, minha proposta descritiva difere da de Bourdieu, uma vez que incorpora um modelo lingüístico (sintático) que, acredito, permite não apenas dar conta dos dados fornecidos pelo autor, mas ainda fornecer pistas para a construção de hipóteses sobre a “inversão do mundo” e sobre a dominância do princípio masculino sobre o princípio feminino naquela estrutura social.

1. A casa Kabila

Pretendo aqui apresentar rapidamente os dados e as reflexões de Bourdieu, sobre os quais repousa o seu modelo analítico. Em seguida, procuro resumir os pontos a partir dos quais o autor constrói a sua argumentação. Vamos a eles:

Em uma análise estrutural, os objetos, os seres e as ações são partes de um sistema de representações que é invariavelmente apreendido a partir de uma análise que seleciona os dados que compõem o seu próprio objeto, atribuindo a eles uma significação. A seleção dos dados e a atribuição de uma significação para eles não constituem momentos distintos e isolados na análise, uma vez que um fato qualquer só se torna um “dado” etnográfico a partir de uma decisão prévia de seu valor simbólico. Por outro lado, os valores simbólicos são, eles próprios, frutos da observação (intuitiva) dos fatos:

“ Todas as descrições da casa berbere, mesmo as mais precisas e as mais metódicas (...) apresentam, na sua minúcia extrema, lacunas sistemáticas, em particular no que concerne à sua localização e à orientação das coisas e das atividades, porque elas não apreendem jamais os objetos e as ações como partes de um sistema simbólico. Só o postulado de que cada um dos fenômenos observados porta sua necessidade e seu sentido de relação com todos os outros podia conduzir a uma observação e a uma interrogação capazes de suspeitar, pela intensão sistemática deles, os fatos que escapam à observação desarmada... ”

(Bourdieu 1972:64-5)

A “construção” da casa kabila é, portanto, parte inseparável da análise:

1.1. O interior da casa

A casa kabila se divide internamente numa parte mais alta, reservada aos humanos, e uma parte mais baixa onde são guardados animais, grãos e vegetais crus. As paredes externas da casa são rebocadas pelos homens com espátula, enquanto as interiores são branqueadas pelas mulheres, que utilizam, para a tarefa, apenas as mãos. Na parte mais alta da casa, em frente à parede interna traseira, está depositado um tear. A parte mais baixa se caracteriza por ser obscura e noturna – lugar dos objetos úmidos e dos seres naturais assim como das atividades naturais: o sono, o sexo e a morte. A parte mais alta é luminosa e nobre, lugar do fogo e dos objetos feitos pelo fogo, do tear, e dos humanos. Além disso, a parte mais alta destina-se à execução de atividades culturais por excelência como a cocção dos alimentos, a tecelagem e a recepção dos visitantes. Convém assinalar ainda que a parte mais baixa da casa também se bifurca em dois planos distintos: um jirau (portanto, uma parte mais alta), onde dormem os humanos, e um estábulo para os animais e os grãos.

O tear constitui um símbolo de proteção masculina. O convidado (visitante) deve sentar-se em frente ao tear e a noiva é exposta de frente para a luz que entra pela porta dianteira, tendo o tear como pano de fundo. A mulher, na perspectiva masculina, tem sua vida regulada a

partir de sua “posição” em relação ao tear. Antes do casamento, protege-se na sua sombra (o que faz literalmente durante um ritual); na cerimônia de casamento, posta-se entre o tear e a porta; e, depois de casada, trabalha com ele. Além disso, os kabila confiam às mulheres o encargo da maioria dos objetos e seres da parte baixa da casa. O esquema e a planta abaixo resumem o sistema de oposições em jogo:

parte mais baixa

- sombria

- lugar dos objetos úmidos,
verdes e crus

- espaço dos animais

- local das atividades naturais
(sexo, sono e morte)

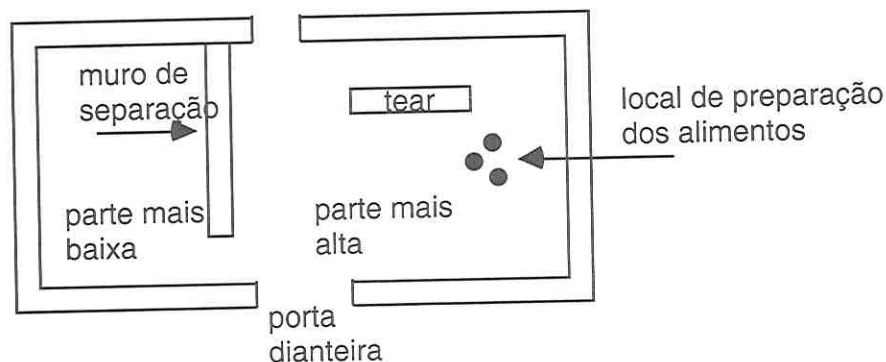
parte mais alta

- luminosa

lugar dos objetos secos,
do fogo e dos artefatos
- espaço dos humanos

- local de atividades culturais
(cozinha, tecelagem e das visitas)

PLANTA DA CASA



1.2. A casa vista de fora

O jogo de oposições entre a parte mais baixa e mais alta da casa se reproduz na relação entre a casa e a praça (“assembléia dos homens”). A parte mais baixa da habitação é o lugar da intimidade, assim como a casa, como um todo, o é na perspectiva da aldeia.

Os homens são compelidos a sair de casa logo que amanhece o dia, para onde só voltam ao anoitecer. Durante esse período, a parte inferior da casa é normalmente ocupada por animais e a parte superior, por mulheres. A parte mais baixa é vazia de humanos durante o dia e, durante a noite, os acolhe sobre o jirau. Observa-se ainda uma identificação entre os componentes da estrutura da casa e os papéis sexuais: a viga central (horizontal) é associada ao papel masculino, a pilastra de sustentação (vertical), ao feminino. Além disso, convém sublinhar que a casa é construída na ocasião do nascimento de uma criança, simbolizando o nascimento de uma nova família, a união do masculino ao feminino, assim como o ponto de contato entre a viga e pilastra simboliza o próprio casamento. Resumindo, a casa kabila é organizada com base em um sistema simbólico que articula oposições como *umidade vs. fogo; cru vs. cozido; baixo vs. alto; sombra vs. luz; noite vs. dia; feminino vs. masculino; fecundável vs. fecundador; natureza vs. cultura*. Além disso, a casa se opõe ao centro (a “assembléia dos homens”), através de dicotomias como *público vs. privado; universo feminino vs. universo masculino*, etc. Em resumo, distinções do mesmo tipo são instauradas no plano da residência e no plano aldeão.

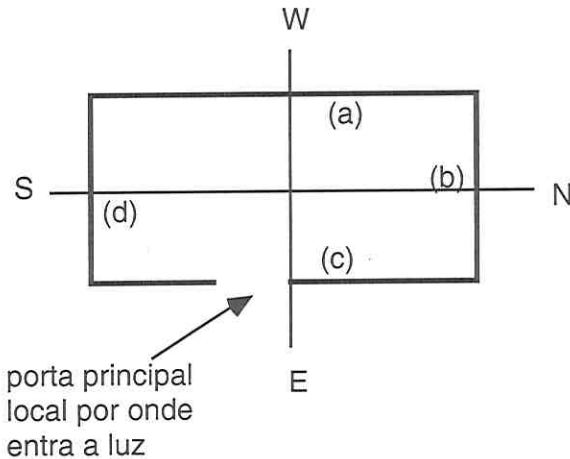
A casa é reservada às atividades biológicas como comer, dormir, procriar, etc.. O trabalho feminino não se mostra do lado de fora da casa, enquanto o inverso se dá em relação ao trabalho masculino nos campos cultivados e no pastoreio. Além disso, como foi mencionado acima, a casa é externamente rebocada pelos homens com espátulas e internamente branqueada pelas mulheres com as mãos, o que a coloca na fronteira entre dois mundos fundados na distinção sexual.

Finalmente, para Bourdieu, o conjunto das casas somado ao pátio e aos campos cultivados se opõe aos terrenos vazios, que são representados de modo análogo à parte mais baixa das casas. Segundo os kabila, os terrenos

vazios assim como as mulheres são elementos fecundáveis; já a sociedade kabila como um todo assim como os homens kabila são os elementos fecundadores. Assim, casa, família, fecundidade e sociedade, são instâncias que remetem à conjunção dos princípios masculino e do feminino.

1.3. A casa kabila e a inversão do mundo

Um fato etnográfico extremamente curioso ocorre neste sistema de representação do espaço social. As casas são idealmente construídas com a porta principal voltada para o leste, o que, de resto, parece ser uma tendência regional. Assim, esquematicamente:



A luz do sol, que penetra pela porta principal, se reflete nas paredes opostas às paredes externas sul e leste. Conseqüentemente, as paredes internas iluminadas são as indicadas no desenho acima como (a) e (b). Inversamente, as paredes internas (c) e (d) não recebem luz. Os kabila, no interior da casa, denominam de leste a direção da parede (a), de oeste a direção da parede (c), de sul a direção da parede (b) e de norte a direção da parede (d). Assim, na perspectiva de seu interior, o “sul” da casa é o “norte” geográfico, e assim por diante.

Numa cápsula, tudo se passa como se o mundo-dentro-da-casa estivesse infletido em cento e oitenta graus. Em outras palavras, uma casa pode ser entendida como um “espelho” capaz de refletir o mundo, criando em seu interior, uma miniatura às avessas. Neste contexto, a porta principal é o *locus* da inversão do mundo, tal como a lente de uma câmara fotográfica. Finalmente, nas últimas linhas de seu artigo, o autor sublinha que, entre os kabila, a casa e o mundo são como dois termos simétricos e inversos, mas que tais espaços não são equitativos, mas hierarquizados: a orientação da casa é definida a partir da orientação do mundo exterior, e não o contrário: “[a] casa é um império dentro de um império, mas que permanece sempre subordinado...”. Os kabila sintetizam os pontos observados acima através de provérbios como “O homem é a lâmpada do fora, a mulher é a lâmpada do dentro” e “[u]ma casa prospera pela mulher, seu exterior é belo por causa do homem” (op.cit.:59). Em poucas palavras, os dados etnográficos apontam para uma filosofia social onde o plano da aldeia encompassa o plano da casa assim como o masculino encompassa o feminino.

1.4. A casa segundo Bourdieu

Se a descrição etnográfica de Bourdieu é extremamente nítida e a sua intuição, brilhante, o seu modelo analítico é, de certa forma, críptico. Porém, antes de criticá-lo convém ponderar que tal modelo é talvez a parte menos importante de seu artigo, embora o autor tenha a ele conferido alguma pompa. Vamos a ele:

Sejam as categorias formais (m)asculino e (f)eminino, e (m) e (f), entendidos como rótulos para as homologias verificadas acima, tem-se que:

- I. “m/f” é a oposição mais aparente;
- II. “f” deve ser substituído por “f-m/f-f”, e tem-se a fórmula: “m/(f-m/f-f);
- III. oposição “m/f” é homóloga à “f-m/f-f”;
- IV. A oposição “f-m/f-f” implica na oposição “f(f-m+f-f)/m”.

O modelo apresentado pelo finalmente é tomado como um caso particular da fórmula canônica “a:b::b1:b2”. Segundo Bourdieu,

“...a estrutura do tipo a:b::b1:b2 é, sem dúvida, uma das mais simples e das mais poderosas que pode ser utilizada por um sistema mítico-ritual, uma vez que não pode opor sem unir simultaneamente, sendo capaz de integrar numa ordem única um número indefinido de dados, pela simples aplicação indefinidamente reiterada do mesmo princípio de divisão “ (op.cit.:51).

Como o autor afirma, esta fórmula é recursiva e, ao utilizar categorias idênticas em diferentes níveis de análise, pode captar a presença da oposição “m/f” no nível da casa e no plano aldeão, e ainda a homologia entre estes dois mundos. Este modelo tem o mérito de expressar formalmente as intuições do autor sobre o mundo kabila, de resto já manifestadas na descrição etnográfica que o fundamenta.

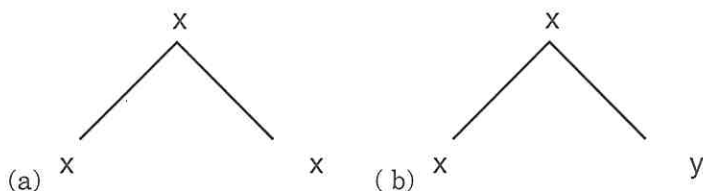
Mas é preciso ter em mente que uma formalização não deve ser entendida como um mero recurso taquigráfico. Em outras palavras, o seu objetivo não é o de expressar o fenômeno de modo mais rápido, mas o de formulá-lo em uma linguagem livre de ambigüidades, criando condições melhores de verificação da hipótese. Ora, se é assim, o que significa “m-f”? “(M)asculino e (f)eminino” [algo que é (m) e também é (f)], “(m)asculino modificado por (f)eminino” ou um (f)eminino modificado por (m)asculino? E, analogamente, o que é “f-f”? Além disso, como o modelo acima é capaz de dar conta da hierarquia que submete a casa à aldeia (e ao mundo) kabila? Finalmente, que pistas esse modelo fornece para a formulação de uma hipótese não apenas descritiva (capaz de observar corretamente o fenômeno), mas propriamente explicativa (capaz de gerar a inversão do mundo no interior da casa)?

2. A Casa Kabila revisitada

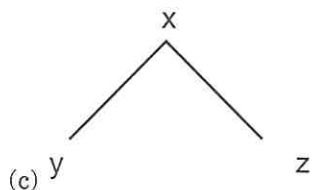
Gostaria, nesse momento, de pedir licença aos kabila para também “visitar” uma de suas casas, e, indiretamente, a P. Bourdieu, seu “visitante oficial”. Mas antes, é preciso expor brevemente os rudimentos do modelo lingüístico que utilizo a seguir:

2.1. Construções “endo-” e “exocêntricas”

Bloomfield (1933) introduz as noções de construção “endocêntrica” e “exocêntrica” no estudo da gramática das línguas naturais. Para o autor (e para tantos outros que o seguiram), uma construção é endocêntrica quando pelo menos um de seus constituintes apresenta *as mesmas propriedades sintáticas apresentadas pela própria construção*. A construção exocêntrica é definida negativamente.² Assim, as construções (a) e (b):



são endocêntricas, enquanto (c)



é uma construção exocêntrica.

Uma construção endocêntrica do tipo (a) é de coordenação, enquanto uma do tipo (b) é de subordinação. O tipo (a) é tal que o todo tem as mesmas propriedades de cada um dos seus constituintes tomados isoladamente, enquanto o tipo (b) define uma estrutura que tem as

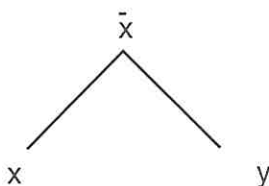
² Para uma visão sistemática desta oposição conceitual, ver Lyons 1968:cap IV.

mesmas propriedades de apenas um de seus componentes. Já o tipo (c) prevê uma situação onde o todo não compartilha de nenhuma das propriedades presentes em suas partes constitutivas.

O termo da construção endocêntrica de subordinação (tipo (b)) que tem propriedades idênticas ao todo é denominado *núcleo* da construção. O outro termo (o que não tem as mesmas propriedades) é denominado *modificador* da construção. Nas línguas naturais, observa-se que em estruturas do tipo (b), um modificador pode recursivamente encaixar-se dentro de um outro, como no exemplo a seguir. Seja uma construção sintática do tipo “o livro sobre a prateleira da estante”: “o livro” é o núcleo da construção porque apresenta propriedades sintáticas idênticas ao todo (ambos tem valor nominal e podem ser “sujeito”, “objeto direto”, etc., de sentenças do português). Enquanto isso, “sobre a prateleira da estante” não compartilha nenhuma propriedade sintática importante com a construção acima. Trata-se de uma construção adverbial e não nominal.

A recursividade do encaixamento pode ser ilustrada, imaginando algo do tipo [o livro] [da prateleira da estante [fabricada com um certo tipo de madeira [extraída de uma reserva indígena da Amazônia [que é a maior floresta tropical do mundo [...]]]].

Finalmente, gostaria de evocar aqui a convenção notacional para construções do tipo (b) denominada “x” (“xis barra”). Numa estrutura do tipo



“x” não é igual a “x”, mas uma *projeção de “x”* (o seu termo englobador); enquanto isso, “y” é o termo englobado da oposição. Trata-se, em poucas palavras, de uma configuração estrutural que corresponde à fórmula mínima de uma relação hierárquica que, de resto, é rigorosamente do mesmo tipo que a que Dumont propõe no posfácio de seu monumental estudo sobre o sistema de castas indiano.

2.2. Uma gramática para o mundo kabila

O modo como Bourdieu formulou a oposição, “(m)asculino / (f)eminino”, no nível da casa kabila pode suscitar certa confusão, já que sua fórmula, recordemos, “a:b:: b1:b2”, implica em um desdobramento da estrutura “a/b” em uma estrutura endocêntrica de coordenação (tipo (a)), onde “b1/b2” teriam ambos a mesma propriedade do todo “b”. Ora, esta relação específica das partes em relação ao todo, se interpreto corretamente a formulação do autor, não é a que os dados etnográficos parecem sugerir, senão vejamos:

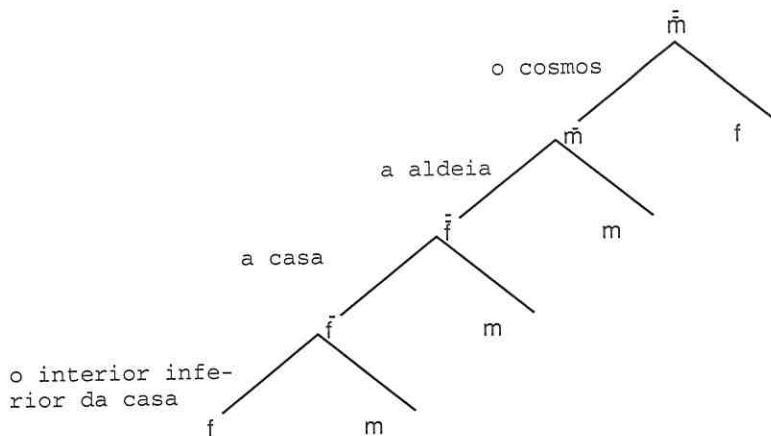
Considero, inicialmente, quatro níveis distintos da organização do espaço social kabila, tomados isoladamente: os dados de Bourdieu permitem observar que, na parte mais baixa de uma casa (a sua área íntima, feminina), existe uma oposição entre uma parte mais alta, o jirau (humano, cultural) e uma parte mais baixa, o estábulo (natural). Tudo se passa aqui como se o todo feminino se desdobrasse em uma construção endocêntrica de subordinação, onde *apenas uma* de suas partes fosse do mesmo tipo que a própria construção e não as *duas* (b1 e b2).

No nível da casa (feminina em relação ao pátio), o espaço se divide em uma esfera masculina (a parte mais alta e iluminada) e em uma esfera feminina (como já foi sublinhado acima, íntima e escura). Mais uma vez aqui, tudo se passa como se o todo feminino se desdobrasse em uma construção endocêntrica de subordinação, tornando, a casa como um todo e a sua parte mais baixa duas construções formalmente idênticas.

No plano aldeão, a situação se inverte. Aqui, o todo é masculino, assim como uma de suas partes, a “assembléia dos homens”, enquanto as casas constituem o seu termo englobado. Finalmente, no plano que poderíamos provisoriamente chamar de cósmico, um de seus termos constitutivos, o mundo dos humanos (casas-pátio-roças) é o “fecundador” (e, portanto, de natureza masculina), enquanto o outro, os campos desérticos da região, é o “fecundado” (ou melhor fecundável).

Em resumo, os dados etnográficos evocam uma estrutura segmentar constituída de oposições diádicas do mesmo tipo (construções endocêntricas de subordinação) encaixadas uma na outra, articulando dois termos emicamente definidos (categorias sociológicas nativas), “m” e

“f”, e onde “m” engloba “f” nos dois primeiros níveis, e “f” engloba “m” nos dois últimos”, como no modelo abaixo:



ou: $m (m (f (f (f + m) + m) + m) + f)$

Esta estrutura arborecente, como afirmei há pouco, descreve os mesmos fatos observados por Bourdieu, tais como a recorrência da oposição “m/f” em vários planos e a identificação da casa como um espaço feminino, em relação à praça (“assembléia dos homens”). Mas é importante assinalar que esta estrutura não é uma mera variação notacional da fórmula de Bourdieu observada acima. Isso porque, além de ser mais simples, acredito que apenas esta representação estrutural dá conta de um fato etnográfico importante não formalmente captado pelo modelo do autor, embora sua descrição seja a ele sensível.

Observe-se que a projeção máxima de “m” engloba a projeção máxima de “f”, o que corresponde à preeminência da aldeia sobre a casa. A aldeia é assim uma projeção da “assembléia dos homens” assim como o cosmos é uma projeção da aldeia. Analogamente, tal descrição aponta para o fato de que o núcleo da casa é a sua parte mais baixa, o que corresponde à idéia de que a casa é o espaço da intimidade (e das relações entre os sexos), embora o seu espaço mais nobre (mas não o mais

importante) seja reservado aos visitantes. Finalmente, a estrutura arborecente proposta acima sugere imediatamente uma hipótese tentativa da inversão do mundo verificada no interior da casa.

A estrutura, como se observa, apresenta quatro níveis hierárquicos, onde os dois inferiores são inversões estruturais dos dois superiores. Ora, é precisamente o plano doméstico, onde “m” é englobado por “f” (o mesmo “m” que engloba “f” nos níveis acima), o local em que o norte vira sul, o leste vira oeste, e assim por diante. Uma inversão acompanha a outra, ou para ser mais preciso: são inversões de ordens diferentes, uma é sociológica e outra, cosmológica, mas do mesmo tipo, como se os kabila procurassem com isso expressar que o encompassamento de “m” por “f” só pode ser possível em um mundo pelo avesso. Em duas palavras, tratar-se-ia de algo como uma demonstração pela redução ao absurdo do princípio sociológico nativo de dominância masculina na sociedade kabila.

Observações Finais

É preciso assinalar que Dumont ([1978] 1985) observou exatamente os fenômenos captados pela análise sintática acima:

“Por definição, uma oposição simétrica é invertível à vontade: a sua inversão nada produz. Pelo contrário, a inversão de uma oposição assimétrica é significativa, a oposição invertida não é a mesma que a oposição inicial. Se a oposição invertida se encontra no mesmo todo onde a oposição direta estava presente, ela indica de forma evidente uma mudança de nível. De fato, assinala uma tal mudança com a máxima economia, fazendo somente uso de dois elementos hierarquizados e de sua ordem. (...)”

Não se poderia sonhar com mais bela ilustração dessa disposição do que a fornecida por Pierre Bourdieu, em sua descrição da casa kabila [...] Transposto o limiar, o espaço adota a orientação inversa. É’ como se o limiar fosse o centro de simetria ou, melhor, de homotetia, entre o espaço exterior e o espaço interior da casa, invertido em relação ao primeiro. Mas passemos adiante desta imagem física, dizendo antes que o espaço interior é qualitativamente diferente do exterior, é outro e simultaneamente o

mesmo. Ao franquear o limiar, somos advertidos da passagem de um nível da vida a um outro, distinção essa que se reencontrará, sem dúvida alguma, sob outras formas na cultura e que é possivelmente muito mais forte aí do que nos povos onde tal inversão não está presente e onde o espaço exterior tem continuidade na casa, onde, em suma, a casa não se exprime como um todo espacial, subordinado ou superordenado ao espaço exterior .”

(Dumont [1978]1985:232)

Estes comentários não pretendem ser mais que um rápido exercício de antropologia lingüística, entendida como a transposição do método de análise de fenômenos da linguagem a fenômenos sociológicos, o que é perfeitamente possível desde que tomemos linguagem e cultura como fenômenos com uma arquitetura do mesmo tipo ainda que de ordens distintas. “*Não nos lembramos suficientemente de que a linguagem e a cultura são duas modalidades de uma atividade mais fundamental: o espírito humano*”, adverte Lévi-Strauss ([1952] 1975:89) em um encontro interdisciplinar realizado em Bloomington, EUA.

Finalmente, é preciso ainda observar que a estrutura segmentar acima pode ser reduzida a uma fórmula canônica alternativa, formalmente distinta da de Bourdieu mas, curiosamente, muito próxima da que Lévi-Strauss acredita corresponder à estrutura dos mitos.³ Recordemos, mais uma vez que a aldeia kabila é uma projeção da “*assembléia dos homens*” assim como o cosmos kabila é uma projeção da aldeia. Recordemos ainda que a estrutura comporta dois termos emicamente definidos, “m” e “f”, e onde “m” engloba “f” em um nível, e “m” é englobado por “f” em um outro. Recordemos finalmente que a inversão, no plano local, da relação hierárquica estabelecida no plano global corresponde a uma inversão do plano global justamente no plano local. Ora, isso parece corresponder exatamente à célebre fórmula lévi-straussiana ([1955] 1975:263).

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-I}(y)$$

³ Lévi-Strauss, C. [1955] 1975:263 e Lévi-Strauss, C.[1985] 1986:77,

na qual “dois termos a e b sendo dados simultaneamente do mesmo modo que duas funções, x e y , destes termos, afirma-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas respectivamente por uma inversão de termos e de relações, sob duas condições: 1º que um dos termos seja substituído pelo seu contrário (na expressão acima a e a-I); 2º que uma inversão correlativa se produza entre o valor de função e o valor de termo de dois elementos (acima y e a).” Lévi-Strauss, não apenas nos quatro volumes das *Mythologiques* (1964, 1967, 1968 e 1971)⁴ mas ainda em *La Potière Jalouse* (1985), demonstra o notável rendimento analítico desta formulação no estudo do pensamento mítico, retomando as intuições expressas no artigo de 1955, ocasião em que sugere ainda o seu rendimento na descrição de estruturas de outra ordem, como a troca generalizada no domínio do parentesco. A cosmologia e a relação entre os gêneros na sociedade kabila são fenômenos que, observados em conjunto, podem ser interpretados da mesma forma que foi o regime matrilateral: um fenômeno sociológico de outra ordem, mas também de arquitetura semelhante.

Referências:

- BLOOMFIELD, Leonard. 1933. *Language*. Holt, Rinehart & Winston.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Ed. Droz.
- DUMONT, Louis. [1978] 1985. *O Individualismo - Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rocco.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1945] 1975. “A análise estrutural em Lingüística e em Antropologia”. *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro.

⁴ Em *Du miel aux cendres* (1967:212) o autor escreve: “Nós encontramos então aqui uma ilustração, sob forma de um caso particular, da relação canônica ... (...). Convinha citá-la ao menos uma vez para que se convença de que desde então ela não parou de nos guiar.”

- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1955] 1975. "A Estrutura dos Mitos".
Antropologia Estrutural. Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1967. *Du miel aux cendres*. Plon.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. [1985] 1986. *A Oleira Ciumenta*. Ed.
Brasiliense.
- LYONS, John. 1968. *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge
Univ. Press.
- MAUSS, Marcel. [1924] 1974 . *Sociologia e Antropologia*. Edusp.

**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
HS 103 - HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA II
SEGUNDO SEMESTRE - 1994**

As tradições antropológicas podem ser abordadas desde quase qualquer ângulo: teórico e metodológico; institucional; temático; cronológico; biográfico; etc.etc. Boa parte dos historiadores da disciplina recorrem a uma combinação dessas possibilidades (veja Adam Kuper, por exemplo, ou os volumes sobre a história da antropologia organizados por George Stocking) com maior ou menor ênfase em alguns desses aspectos. Uma abordagem recente tem sido o uso de biografias para iluminar um período ou sublinhar a contribuição de um grupo para a história da disciplina (veja, por exemplo, a biografia de Maurice Leenhardt, de James Clifford, ou a de Edward Sapir, de Regna Darnell). Outra, a análise de textos antropológicos como expressão de uma época ou de um estilo de fazer antropologia (como Clifford Geertz em *Works and lives* ou Clifford e Marcus em *Writing culture*).

Em qualquer caso, a bibliografia sobre a história da antropologia, que era escassa nos anos sessenta, cresceu consideravelmente nos últimos trinta anos e permite uma análise aprofundada das tradições antropológicas e da contribuição de autores específicos. Curiosamente, e apesar desse crescimento, as possibilidades implícitas ou explícitas de diálogo entre essas tradições não tem sido exploradas pela bibliografia, com poucas exceções.

Seria fútil tentar cobrir todas essas possibilidades no decorrer de um semestre letivo. Proponho, portanto, que concentremos nossa atenção numa região pouco estudada como parte dessa história, apesar de sua importância histórica, e que tratemos de nos perguntar que diálogo estabeleceram entre si as tradições inglesa, francesa e norte-americana de fazer antropologia quando se encontram no mesmo terreno. O terreno é a

África do Norte, que, por ser ainda vasto como campo de observação, será o cenário mais geral para algumas análises específicas das sociedades marroquina e argelina - com pequenas incursões a outras regiões. Algumas das questões que emergem da etnografia da região são clássicas, outras são questões recentes, mas são todas recorrentes no nosso ofício cotidiano de antropólogos.

Semana 1

Apresentação e discussão do programa e dos procedimentos de avaliação.

Aos estudantes matriculados neste curso serão pedidos dois trabalhos escritos: uma resenha de algum livro ou ensaio da bibliografia suplementar - a ser entregue na última aula de outubro - e um texto no qual seja discutida a relação entre alguma das questões teóricas analisadas e o seu tema específico de pesquisa.

Semana 2

Reconhecendo o terreno

Os homens estão em toda a parte, mesmo no centro do deserto. (Paul Nizan)

Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II* (Livraria Martins Fontes, SP, 1983), vol. I, capítulo 3 (65 pp.)

Albert Hourani, *Uma história dos povos árabes* (Companhia Das Letras, SP, 1994), parte IV (caps. 16 a 20) (84 pp.)

Paul Nizan, *Aden, Arábia* (Editora Marco Zero, SP, 1987), capítulos 4, 5, 6 e 13 (22 pp.)

Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Edições 70, Lisboa, 1979), cap. XXXVIII (11pp.)

Leia também os capítulos não indicados para discussão em aula;

*O Quarteto de Alexandria**, de Lawrence Durrell (Ed. Ulisséia, Rio, 1960);

Orientalismo, de Edward Said (Companhia das Letras, SP, 1990);

Vozes de Marrakech, de Elias Canetti (L&PM, PA, 1987) e *Retrato do*

colonizado precedido pelo retrato do colonizador, de Albert Memmi

(Paz e Terra, Rio, 1977)

Semana 3

Predecessores ilustres

Yves Lacoste, *Ibn Khaldun, nascimento da história, passado do terceiro mundo* (Ed. Ática, SP, 1991), capítulos 2 a 5 (74 pp.)

Edward Rice, *Sir Richard Francis Burton* (Companhia Das Letras, SP, 1991), capítulos 16, 17 e 18 (44pp.)

Ernest Gellner, *The sociology of Robert Montagne (1893-1954)*, em *Muslim Society* (Cambridge University Press, 1989). (15 pp)

Leia também os capítulos não indicados para discussão em aula; *Rimbaud da Arábia*, de Alain Borer (L&PM, PA, 1991); *The sufis*, de Idries Shah (há tradução brasileira do Círculo do Livro); *El Aleph*, de Jorge Luis Borges (Emecé, BsAs, 1968); *Histórias de Nasrudin* (Edições Dervish, Rio, 1994) e consulte o volume 3, *Espanha Musulmana*, da *Historia de España*, Manuel Tuñon de Lara, org. (Ed.Labor, Barcelona, 1984).

Semanas 4, 5, 6, 7 e 8

A tribo e o bazar: ingleses e norte-americanos na África muçulmana

4 E.E.Evans-Pritchard, *Os Nuer* (Ed. Perspectiva, SP, 1993), capítulo 4 (50 pp.) e

The Sanusi of Cyrenaica (London, 1968), capítulos II e III (60 pp.)

5 Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London, 1968), capítulos 1 e 2, e *Muslim Society* (Cambridge, 1981), capítulo 6 (94 pp.)

6 Clifford Geertz, *Suq: the bazaar economy in Sefrou* (141 pp.)

7 Hildred Geertz, *The meanings of family ties* (64 pp.) - ambos em *Meaning and order in Moroccan society* (Cambridge, 1979)

8 E. Gellner, cap 1 (1981) e C. Geertz, *Local Knowledge* (New York, 1983), capítulo 3 (92 pp.)

Leia também os capítulos não indicados para discussão em aula (e veja, particularmente, o belo ensaio fotográfico de Paul Hyman em Geertz e outros, 1979); Paul Rabinow, *Reflections on fieldwork in Morocco* (Berkeley, 1977) e Vincent Crapanzano, *Tuhami, portrait of a Moroccan* (Chicago, 1980) e releia o capítulo 1 de *A interpretação das culturas*, de C. Geertz. O *Cahiers d'études africaines* dedicou seu número XXX (3), 1990, ao Magreb.

Semanas 9, 10, 11 e 12

Esa fina membrana llamada honor

Foi então que o Ocidente perdeu a sua oportunidade de permanecer mulher.
(Lévi-Strauss)

9 Jack Goody, *The development of the family and marriage in Europe* (Cambridge, 1984), capítulos 2 e 3

Germaine Tillion, *Le harem et les cousins* (Seuil, Paris, 1966), capítulos I e IX (83 pp.)

10 Pierre Bourdieu, El concepto del honor en la sociedad de Cabília, em J.G.Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (Labor, Barcelona, 1968) e La maison ou le monde renversé em *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Droz, Genebra, 1972) (76 pp.)

11 Leila Ahmed, The discourse of the veil, em *Women and gender in Islam** (Yale university Press, 1992)

Franz Fanon, L'Algérie se dévoile, em *Sociologie d'une révolution* (Maspero, Paris, 1972) (60 pp.)

12 Nawal al-Sa'dawi, *La cara desnuda de la mujer arabe** (Madrid, 1991), capítulos 1 a 6 (70 pp)

Leia também *Sociologie de l'Algérie*, de P. Bourdieu (PUF, 1961); *A vida cotidiana em Argel nas vésperas da intervenção francesa*, de Pierre Boyer (Livros do Brasil, Lisboa, 1962); *Las madres contra las mujeres**, de Camille Lacoste-Dujardin (Madrid, 1993) e, da mesma autora, o belo contraste com *Tuhami* que é *Dialogue de femmes en ethnologie* (Maspero, 1977). Sobre a reação da sociedade francesa à prática da mutilação de mulheres, veja *L'immigration face aux lois de la République**, especialmente a segunda parte, de Edwige Rude-Antoine (Paris, 1992). E, sobre a prática e sua extensão, *Female genital mutilation: proposals for change**, relatório de Efua Dorkenoo e Scilla Elworthy, preparado para o Minority Rights Group (Londres, 1994).

Com exceção dos textos marcados com *, todos os outros estão disponíveis na Biblioteca do IFCH. Duas sessões estão reservadas para reflexão sobre o conjunto do material lido e discussão do primeiro trabalho.

Mariza Corrêa, agosto, 1994

**HZ 362 ANTROPOLOGIA III
HISTÓRIA DO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO II
PRIMEIRO SEMESTRE DE 1995
TERÇAS E SEXTAS À TARDE**

São ou não são segmentares as sociedades da África do Norte? As respostas dadas a esta pergunta, desde Émile Durkheim até Clifford Geertz, expressam bem o contexto teórico de três tradições importantes na disciplina, a inglesa, a francesa e a norte-americana. Estaremos pouco interessados em comprovar ou não a existência das sociedades segmentares mas muito interessados em compreender como alguns antropólogos discutiram a questão e em que medida sua discussão expressa concordância ou desacordo com a tradição antropológica a que pertencem.

Às terças feiras teremos uma aula expositiva da professora e às sextas um seminário apresentado pelos alunos. Os estudantes inscritos deverão apresentar dois trabalhos durante o curso, um em meados do semestre e um no final - ambos servirão, juntamente com o seminário e a participação em aula, de base para a avaliação final. Os textos indicados para seminários estão na reserva da biblioteca do Instituto; quatro deles estão reunidos num volume dos *Textos Didáticos*, disponível no nosso setor de publicações.

Mariza Corrêa

PROGRAMA

Março,7

1 Apresentação do programa e discussão das atividades do semestre

Março,10

2 "Prendam os suspeitos habituais": retomando o fio da meada

Março,14

3 Encontro e desencontro de tradições: o caso da África do Norte

Março,17

4 Seminário: o contexto histórico social

A.Hourani, *Uma história dos povos árabes*, Cia das Letras, S.P.,1994, caps. 16,17,18,19 e 21

Mariza Corrêa

Março, 21

Reposição a combinar

Março, 24

4b Seminário: o contexto histórico social

F.Fanon, *A Argélia se desvela (Textos Didáticos)* e G. Pontecorvo, *A batalha de Argel*

Março, 28

5 A antropologia política de Evans-Pritchard: os Nuer e os Sanusi

Março 31

6 Seminário: Evans-Pritchard, *Os Nuer*, Ed.Perspectiva, SP, 1993, cap.4

Abril, 4

7 Primeira leitura da questão: a antropologia inglesa e as sociedades segmentares

Abril,7

8 Seminário: Adam Kuper, *Antropólogos e antropologia*, Francisco Alves, Rio,1978, caps. III e V

Abril,11

Reposição a combinar

Abril,14

Sexta feira Santa

Abril,18

9 Lévi-Strauss entra em cena: parentes e afins

Abril, 21

Tiradentes

Abril, 25

10 Interregno: a república dos primos versus a república dos cunhados

Abril, 28

11 Seminário: C.Lévi-Strauss, *O olhar distanciado*, Edições 70, Lisboa, 1986, cap.III e *O pensamento selvagem*, Cia Ed.Nacional/Edusp, SP, 1970, cap.7

Maió, 2

12 O estruturalismo entra em cena: o cruzamento das fronteiras disciplinares

Maio, 5

13 Seminário: F.Dosse, *História do estruturalismo*, Ed. Ensaio/Ed.da Unicamp, SP/Campinas, 1994.

Maio, 9

14 A questão retomada: a teoria política da segmentaridade

Maio, 12

15 Seminário: E.Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, 1969, cap.2

Maio, 16 (**Atenção: entrega do texto 1**)

16 Interregno estratégico: *habitus* e gênero

Maio, 19

17 Seminário: Pierre Bourdieu, Senso de honra (*Textos Didáticos*)

Maio, 23

18 Discussão do primeiro trabalho

Maio, 26

19 Seminário: Pierre Bourdieu, A casa ou o mundo às avessas e Marcio Silva, A casa kabila (*Textos Didáticos*)

Maio, 30

20 Os americanos entram em cena: a tribo e o *bazaar*

Junho, 2

21 Seminário: Clifford Geertz, *Local knowledge*, N.Y., 1983, cap 3

Junho, 6

22 Os americanos entram em cena 2: segmentação, fragmentação e o lado escuro da lua

Junho, 9

23 Seminário: Cl.Geertz, *A interpretação das culturas*, Zahar eds., Rio, 1978, cap.1 e Cl.Lévi-Strauss, A obra de Marcel Mauss, em Mauss, *Sociologia e Antropologia*, vol II, Epu/Edusp, SP,1974

Junho, 13

24 Levantando o véu: segmentaridade, sexualidade e a história da antropologia

Junho, 16

Não há aula

Junho, 20

25 Seminário: Camille Lacoste-Dujardin, *Las madres contra las mujeres*, Madrid, 1993, caps. 1 e 2

Junho, 23

26 As sociedades segmentares & a antropologia

Junho, 27

27 Discussão sobre o trabalho final.

BIBLIOGRAFIA

Além dos textos indicados para discussão, os seguintes serão usados como fonte para as aulas expositivas e, com exceção dos marcados*, estão todos disponíveis na Biblioteca do IFCH.

- Yves Lacoste, *Ibn-Khaldun*, Ed. Ática, SP, 1991
- J. Berque, Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine, *Annales* (11), 1956
- Maghreb - récits, traces, oublis, *Cahiers d'études africaines* XXX (3), 1990
- P. Braudel, *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*, 2 vols., Livraria Martins Fontes ed., SP, 1983
- E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Londres, 1968
- Adam Kuper, *The invention of primitive society**, London e N.Y., 1988
- Ernest Gellner, *Muslim society*, Cambridge, 1981
- Germaine Tillion, *Le harem et les cousins**, Paris, 1966
- L. Dumont, *Introduccion a dos teorias de la antropologia social*, Barcelona, 1975
- J. Chilhod, Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, V(3/4), 1965
- J. Cuisiner, Endogamie et exogamie dans le mariage arabe, *L'Homme* II(2), 1962
- P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, 1958
- Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Paris, 1972
- Cl. Geertz e outros, *Meaning and order in moroccan society*, Cambridge, 1979
- Edwige Rude-Antoine, *L'immigration face aux lois de la République**, Paris, 1992
- Efua Dorkenoo e Scilla Elworthy, *Female genital mutilation: proposals for change**, Londres, 1994
- Leila Ahmed, *Women and gender in Islam**, Londres, 1992
- Billie Melman, *Women's orients: English women and the Middle East, 1718-1918**, Ann Arbor, 1992

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil
pub_ifch@unicamp.br

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603
Telefax (0XX 19) 3788.1589

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not
wanted.