



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Woortmann, Klaas

A ETNOLOGIA (QUASE) ESQUECIDA DE BOURDIEU, OU O QUE FAZER COM HERESIAS

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, núm. 56, oct., 2004, pp. 129-137

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10705609>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

A ETNOLOGIA (QUASE) ESQUECIDA DE BOURDIEU, OU O QUE FAZER COM HERESIAS

Klaas Woortmann

O título deste trabalho exige uma explicação. A primeira parte é claramente inspirada no artigo de Marisa Peirano, “A antropologia esquecida de Florestan Fernandes”. Florestan, o “pai” da moderna sociologia brasileira, é mais bem conhecido em nossa comunidade acadêmica por seu *Fundamentos empíricos da explicação sociológica* (em que, entre outros temas, realiza uma original comparação entre os “tipos” de Marx, Durkheim e Weber) e por suas pesquisas relativas ao negro brasileiro, do que por seus estudos sobre a organização social tupinambá e a função social da guerra. Este último tema lhe permite discutir a possibilidade de aplicação do método funcionalista à análise de fontes históricas como Léry, Thevet e outros cronistas quinhentistas.

Artigo recebido em abril/2003
Aprovado em julho/2004

Bourdieu é mais conhecido por seu *Esquisse d'une théorie de la pratique*, por seus estudos sobre educação, ou sobre o “gosto”, a “distinção”, o *L'amour de l'art* e o “ofício do sociólogo”, para não falar em seu engajamento político. Menos conhecidos, pelo menos fora da comunidade de antropólogos, são os trabalhos relativos ao parentesco, seja entre camponeses do Béarn francês ou entre berberes da Argélia. Estes conduziram aos textos que me servem de base neste trabalho. Vale lembrar, porém, que o livro *Esquisse* inclui “trois études Kabyles”, num dos quais realiza uma análise magistral da estrutura simbólica da casa.

São justamente suas análises sobre parentesco que lhe permitem lidar com as “heresias” construídas pela teoria antropológica, notadamente a teoria da aliança: o celibato e o casamento com a prima paralela. Para Lévi-Strauss, o celibatário é um marginal, alguém posto fora da estrutura social. Se o ce-

libato não tem lugar na teoria da aliança lévistraussiana, Bourdieu, pelo contrário, mostra que ele é uma peça fundamental para a reprodução social do campesinato béarnais. Também incompatível com a teoria de Lévy Strauss é o casamento com a prima paralela, já que a endogamia é a negação da aliança tanto quanto o é o não-casamento.

Nos dois casos, Bourdieu opõe sua teoria da prática ao formalismo de uma teoria fundada na regra. Começo com sua análise das práticas matrimoniais do campesinato do Béarn (Bourdieu, 1983).

O que se observa no estudo dessas práticas são regularidades, o que não significa obediência a regras, mas práticas de reprodução social sustentadas por um *habitus*, ou seja, por um conjunto de disposições internalizadas e naturalizadas, embora históricas, em relação dialética com aquelas práticas. Por isso, o *habitus* é ao mesmo tempo estruturado e estruturante, e as disposições são objetivamente ajustadas pelos sujeitos da aliança matrimonial a um princípio fundamental: a reprodução da *maison* camponesa. Esse *habitus* conduz ao que Bourdieu define como uma “orquestração sem maestro” das práticas e das estratégias.

O que é a *maison*? Trata-se de uma unidade de parentesco, uma *lignée*, mais do que uma família ou grupo doméstico, embora corresponda em cada geração a uma família. A *maison* camponesa é análoga à “casa” analisada por Lévi-Strauss (1979) e corresponde a um *esprit de maison*, mais do que a um *esprit de famille*, como mostra Flandrin (1976). A *maison* do Béarn é semelhante à *Stammbaus* alemã e à *Stem family* irlandesa, por exemplo, com um forte viés patrilinear e um padrão de herança caracterizado pela unigenitura.

Diz Bourdieu que no Béarn o verdadeiro sujeito das alianças matrimoniais é a terra. Seria melhor dizer que o sujeito é a *maison*, a qual por certo inclui terra, mas também nome e tradição. A casa (no sentido de edificação) e a terra devem permanecer na *lignée*, tanto quanto deve ser perpetuado o nome. Assim, se por um motivo qualquer, gerado por uma crise, a *maison* muda de dono, este último adota o nome daquela casa – Jean de Cazeneuve, por exemplo. As alianças ma-

trimoniais resultam, então, de estratégias, mais do que de regras, a cada momento desenvolvidas para perpetuar a *maison* – patrimônio, no sentido de algo que deve ser transmitido de geração a geração, e “pessoa moral” englobante. Nesse sentido, na *maison* não há espaço para o indivíduo. A casa é um todo que engloba seus membros individuais. Em outras palavras, até meados do século XX, o Béarn não era o lugar do individualismo francês de Dumont (1983).

As teorias do parentesco, sejam as “descendistas” ou as “aliancistas”, tomam como base a genealogia. Mas, afirma Bourdieu, genealogias são apenas mapas que conduzem a uma percepção geométrica do parentesco. Mais do que os caminhos “formais” dos mapas, importam os caminhos efetivamente percorridos pelos sujeitos das relações de parentesco. Assim, diz ele, são os sobrinhos que fazem o nepotismo. O que torna o parentesco algo real são os caminhos cultivados pelos sujeitos. Caminhos não percorridos e não cultivados tendem a desaparecer. É como numa floresta, onde as trilhas não transitadas continuamente acabam sendo cobertas pela vegetação, ainda que continuem figurando num mapa abstrato. Em contraposição à percepção formalista do parentesco “genealógico”, o que Bourdieu propõe é centrar a atenção no parentesco “prático”, ou seja, nos caminhos cultivados.

Embora lidando com alianças matrimoniais, o ponto de vista de Bourdieu supõe um sujeito distinto daquele do estruturalismo lévistraussiano. A teoria da aliança de Lévi-Strauss é de caráter contratualista, não fosse ele herdeiro de Rousseau e mais proximamente de Mauss, com sua teoria da dádiva. Para Mauss, como ressalta Sahlins (1974), a reciprocidade é o contrato social primitivo. Partindo desse princípio, que explicaria a abominação do incesto, Lévi-Strauss conclui que a troca é a alternativa à guerra, e a troca matrimonial conduz à aliança. É a troca de mulheres que conduziria à *kinship polity*, para utilizar a expressão de Fortes (1970). Se Fortes é um continuador de Radcliffe-Brown e da “teoria da descendência”, a expressão, não obstante, combina bem com o pon-

to de vista de Lévi-Strauss. A troca matrimonial teria levado à constituição da *polity*. O parentesco seria, nesse sentido, político.

Político é também o ponto de vista de Bourdieu, mas o sujeito transcendental do estruturalismo contratualista – a razão – é substituído por um sujeito histórico/prático – o guardião da “casa” –, e já não se trata de constituir a sociedade, mas de assegurar a permanência dessa “casa”. Já não se trata de uma teoria da sociedade (pois as *estruturas elementares* ultrapassam em muito o tema mais restrito do parentesco), mas de explicar determinadas práticas no contexto de uma teoria da reprodução.

Em Bourdieu o casamento é político, pois visa à preservação não só da casa, mas também da honra. Por outro lado, cada casamento implica um risco representado, entre outros fatores, pelo dote, mesmo porque sempre há a possibilidade de que este tenha que ser devolvido. Em sua perspectiva é preciso considerar cada casamento realizado (ou não realizado) e não a troca matrimonial em abstrato. O caráter político do casamento leva Bourdieu à noção de jogo: cada casamento é um lance como num jogo de cartas; cada casamento individual é o resultado de um jogo de estratégias e depende de cada casamento anterior. Cada casamento tem, pois, sua temporalidade.

Noto aqui, apenas de passagem, pois não quero me deter neste assunto, que Lévi-Strauss, ainda que discípulo de Mauss, retira o tempo da troca matrimonial. Bourdieu, ao tratar da troca de insultos (no contexto do “ponto de honra”), isto é, de uma espécie de “reciprocidade negativa”, na expressão de Sahlins (1974), reintroduz o tempo entre a “prestação” e a “contraprestação” como parte do cálculo estratégico, em que a troca é claramente um jogo no campo de honra (não é a alternativa à guerra, mas a própria guerra). O tempo, como parte da estratégia, é assim também reintroduzido no jogo das trocas matrimoniais.

Se as trocas matrimoniais se fazem num campo de jogo, e se cada casamento implica um risco, o sucesso nesse jogo depende da habilidade de quem joga. E quem joga? Como vimos, para Bourdieu o “verdadeiro sujeito” é a “casa”, o que

faz sentido quando se quer enfatizar o caráter englobante desta. Mas existe também um sujeito mais concreto.

A cada geração, a “casa” é como que encarnada por seu guardião, herdeiro não só de sua materialidade, mas também da honra da *lignée*. Esse herdeiro é o *maître de maison*, mas para sê-lo é preciso que domine uma *maîtrise pratique* nos variados jogos que articulam e contrapõem as várias casas; entre eles, o jogo do casamento. Se cada casamento é um lance, ele depende dessa maestria, mas depende também da “mão de cartas” de que dispõe o *maître*. Ele tanto poderá jogar com uma boa “mão” ou com uma má “mão”, a depender do “azar demográfico” que afeta a “casa”. Tudo depende do número relativo de filhos e filhas existentes na “casa” a cada geração. Uma boa “mão”, de fato a melhor possível, é dada pela presença de um filho e de uma filha. O *maître* estaria às voltas com uma péssima “mão” se existissem apenas filhas. No primeiro caso, o dote recebido com o casamento do filho – notadamente o herdeiro – possibilitaria casar e dotar a filha.

Mas é preciso que o *maître de maison* saiba jogar (o que, como mostra Bourdieu, pode implicar o “blefe”) para realizar uma *bonne alliance*, casando o herdeiro com uma mulher de outra “casa”, apenas ligeiramente “acima” da sua, e obtendo o dote que irá permitir o casamento das próprias filhas sem ameaçar o patrimônio; já um casamento acentuadamente hipergâmico poderia por em risco a honra da “casa”. É preciso, pois, evitar a *mésalliance*, que pode também resultar do casamento acentuadamente hipogâmico, igualmente desonroso. Portanto, existe não apenas aliança, mas boas e más alianças; não apenas estrutura, mas também sujeitos capazes, em maior ou menor grau, de jogar com a necessária sutileza (num contexto social, a aldeia, onde não existem segredos) e existem mãos de carta que não são sempre as mesmas. No campo das práticas matrimoniais é preciso, pois, desenvolver estratégias.

A pior “mão de cartas”, como se viu, é aquela onde só existem filhas. Casar todas elas pode envolver a dilapidação do patrimônio, já que nes-

sa situação não há entrada de dote. A solução é, então, não casar as filhas, a não ser a mais velha, tornada, a *tour de force*, uma espécie de herdeira provisória. E o casamento deve ser com um filho não herdeiro de uma “casa” socialmente inferior, o que implica um dote reduzido.

Esse marido desempenha o papel referido como *marriage a gendre*, correspondente ao que na Irlanda se chamava *incoming husband* (Arensberg, 1959), ou nos Balcãs de *domazet* (Hammel, 1968). Inverte-se, então, o padrão residencial patrilocal dominante, o que já mostra que a prática se sobrepõe à regra. Ser genro na casa do sogro já é um tanto humilhante naquele contexto, e o *status* subordinado é reforçado pela origem social mais baixa. Para a “casa” de onde veio o genro, esse casamento pode ser uma estratégia de sobrevivência num patrimônio territorial reduzido; pode também possibilitar o casamento adequado de uma filha, com o uso do dote recebido. O genro não terá a autoridade para vir a se tornar *maître de maison*; o que se espera dele é que seja uma espécie de reprodutor, isto é, que venha a gerar pelo menos um filho do sexo masculino, um herdeiro, para que na geração seguinte se possa retomar a prática adequada de reprodução social da “casa”. Contudo, o genro (ou cunhado) é percebido como um estranho dentro da “casa”, e é sempre visto como um perigo.

Quanto aos filhos homens, só pode se casar e permanecer na “casa” o primogênito, herdeiro e futuro transmissor do patrimônio. A primogenitura é, contudo, uma construção, visto que outro filho mais jovem pode ser transformado em herdeiro em determinadas circunstâncias. O que importa aqui é que a primogenitura é correlata ao princípio da indivisibilidade do patrimônio da *maison*. Não é raro, contudo, que na casa permaneça um celibatário, de certa forma sacrificado em função das necessidades de reprodução social. Ao discutir o tema do celibato, Bourdieu (1983) ressalta que o celibatário construído pelo *habitus* é resignado porque designado, tendo ele próprio internalizado as disposições naturalizadas que o colocaram na condição de “menoridade adulta”. Mas,

o irmão celibatário não é apenas mão-de-obra. Ele é necessário por outro motivo: a morte do herdeiro conduziria ao fim de uma aliança matrimonial (com o perigo da devolução do dote), o que é evitado se casando a viúva com esse irmão. Já se vê, pois, que o celibato não é a negação da aliança, mas garantia de sua continuidade.

Temos, então, que é preciso ir além da noção abstrata de aliança sem sujeitos concretos e focalizar cada casamento no contexto da história matrimonial de cada “casa”. Cada casamento é construído pelo guardião de cada “casa”, sendo que o conjunto deles constitui os guardiães do *habitus*. Cada casamento é um cálculo que objetiva reproduzir a “casa” e, eventualmente, ampliar seus domínios, o que resulta em estratégias diferentes com relação ao primogênito e aos demais filhos e filhas. O que temos, então, como já dito, é um jogo onde, um tanto hobbesianamente, “todos jogam contra todos”. Nesse jogo se faz presente menos a regra do que a *maîtrise pratique*, capaz de evitar a *mésalliance* e capaz de obter um dote máximo para o casamento do filho, assim como gastar um mínimo com o dote de uma filha.

Essa *maîtrise*, contudo, não alcança a ordem do discurso: com base no *habitus* ela exclui o conflito entre o dever e o sentimento e faz com que os indivíduos só percebam no futuro cônjuge qualidades, como virtude e operosidade, que nada mais são do que “travestis” dos critérios realmente pertinentes para a reprodução do patrimônio e da *lignée*. Em outras palavras, tudo se passa como se o sistema operasse com base nos critérios menos pertinentes do ponto de vista dos princípios fundamentais para a reprodução. Posso, aqui, me referir a um contexto em boa medida semelhante ao do Béarn, a saber, a *Stammhaus* dos colonos teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul, em que o casamento preferencial (do ponto de vista da reprodução da “casa”) é com determinada categoria de primo: observa-se o curioso fato de que as pessoas tendem a se apaixonar pelo primo mais adequado aos interesses da “casa” (Cf. Woortmann, 1995).

Em contrapartida, se o *habitus* impõe os gostos que tendem a descartar a *mésalliance*, o qua-



dro é suficientemente flexível para que existam discordâncias. Tudo se passa, para repetir uma expressão favorita de Bourdieu, como se as discordâncias fornecessem o mínimo de aleatoriedade capaz de dissimular a transfiguração do destino construído pelo *habitus* em livre escolha.

O que temos, então, ademais de um *habitus* que legitima práticas, é um jogo no qual, para usar outra metáfora de Bourdieu, a todas as ameaças que o casamento faz pesar sobre o patrimônio são opostas jogadas ou golpes análogos aos do xadrez ou da esgrima. O celibato não se opõe à aliança, mas é uma peça no jogo de alianças.

A segunda heresia é o casamento com a prima paralela patrilinear, também percebido por Lévi-Strauss como oposto à aliança. Vale transcrever o ponto de vista de Bourdieu:

Quasi-inceste légitime, le mariage avec la cousine parallèle patrilinéaire [...] ne peut apparaître comme une sorte de scandale, selon les termes de Claude Lévi-Strauss, que par référence aux taxinomies de la tradition ethnologique: mettant en question la notion d'exogamie, qui est la condition de la reproduction de lignées séparés et de la permanence et de l'identification aisée des unités consécutives, il oppose un redoutable défi tant aux théories des groupes d'unifiliation qu'à la théorie de l'alliance de mariage, qui construit le mariage comme échange d'une femme contre une femme supposant le tabou de l'inceste, c'est à dire l'impératif de l'échange (Bourdieu, 1983, p. 271).

Segundo as teorias correntes, escolhendo manter na linhagem a prima paralela patrilinear, uma quase-irmã, o grupo privar-se-ia de estabelecer alianças. Mas, para Bourdieu, é preciso questionar de maneira radical as categorias de pensamento que produzem esse “impensável”, não apenas a noção de prescrição (ou preferência), mas sobretudo a noção de regra e de comportamento governado pela regra, assim como a concepção genealógica do parentesco. A linguagem corrente, seja entre os seguidores de Radcliffe-Brown, seja entre aqueles de Lévi-Strauss, nada mais seria senão a linguagem do direito, a mesma linguagem que ele

denuncia como imprópria para a compreensão da herança camponesa.

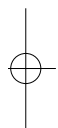
Seria preciso passar de uma “álgebra do parentesco”, expressão que Bourdieu toma emprestada de Malinowski, para uma teoria da prática do parentesco, isto é, do parentesco prático. E ele indaga:

Peut-on faire de la définition généalogique des groupes le seul principe du découpage des unités sociales et de l'attribution des agents à ces groupes, postulant ainsi implicitement que les agents sont définis sous tous les rapports et une fois pour toutes par leur appartenance au groupe et que, pour aller vite, le group définit les agents et leurs intérêts plus que les agents ne définissent des groupes en fonction de leurs intérêts? (Bourdieu, 1983, p. 273).

Trata-se, portanto, de enfatizar não as estruturas, mas os sujeitos. Em outras palavras, se o grupo não se define por relações genealógicas, é preciso investigar a utilidade dos parentes, isto é, dos “parentes práticos”, aqueles que compõem grupos concretos, e perceber que os usos “genealógicos” do parentesco são restritos a situações oficiais, quando preenchem a função de legitimação da ordem. (Há uma certa semelhança com o ponto de vista de Leach (1970) em seu estudo sobre os Katchin: basta um casamento rigorosamente *mayudama* para que o modelo (a ordem) se mantenha.) No entanto, o que é construído pelo etnólogo é o esquema genealógico, sem se aperceber ele que em seu texto apenas reproduz a representação oficial do parentesco:

Quant aux relations d'alliance, c'est seulement lorsqu'on les enregistre comme fait accompli, à la façon de l'ethnologue qui établit une généalogie, que l'on peut oublier qu'elles sont le produit de stratégies orientées en vue de la satisfaction d'intérêts matériels et symboliques (Bourdieu, 1983, p. 280).

É, sem dúvida, uma perspectiva utilitarista. No entanto, ela chama a atenção para o fato de que as relações de parentesco são continuamente construídas e reconstruídas, de maneiras diversas, por sujeitos concretos em situações específicas.



Bourdieu retoma o ponto de vista de Evans-Pritchard (1972) a propósito dos Nuer – como é sabido, é neste trabalho que o antropólogo britânico expõe de forma sutil sua oposição à reificação radcliffebrowniana dos grupos de descendência. Não nos interessa aqui essa discussão. Retenho apenas a questão de que a manipulação dos limites genealógicos ou da distância geográfica permite assimilar ou excluir parceiros ou inimigos em contextos políticos específicos, o que leva Evans-Pritchard (tanto como Bourdieu) a romper com o “realismo ingênuo” que só é capaz de caracterizar um grupo em função de fronteiras diretamente visíveis. E Bourdieu mostra que a distância adquire significado em função do sentido do casamento, que pode ser próximo, como no caso da prima paralela patrilinear, ou distante, como no caso do casamento de prestígio.

Voltando à metáfora do mapa com seus caminhos, os parentes utilizáveis porque próximos ou porque socialmente influentes são o resultado de um trabalho contínuo de cultivo daqueles caminhos já referidos, que resulta numa rede de relações práticas, “genealógicas” ou não.

O parentesco oficial distingue-se do parentesco prático: este faz o casamento, é o primeiro que o celebra. É preciso distinguir aqui o casamento ordinário (do qual ninguém fala ao etnólogo) do extraordinário. Em ambos os casos, eles são precedidos de negociações mais ou menos longas. No primeiro, as negociações ficam ao encargo dos personagens menos qualificados para representar a “casa”, geralmente uma mulher de idade avançada; no segundo, utiliza-se alguém de prestígio, mas genealogicamente afastado dos “tomadores” e que inicia a negociação com um equivalente do ponto de vista dos “doadores”, valendo-se de ocasiões aparentemente fortuitas – o fortuito permite negar a intenção, o cálculo envolvido em toda transação matrimonial, e o afastamento permite esquivar-se de uma recusa sem perda de honra. Num segundo momento, são os menos responsáveis entre os responsáveis pelo casamento que entram em cena até que, quando as negociações se aproximam do sucesso, o parentesco

prático possa ser substituído pelo parentesco oficial, que transmuta o cálculo em ideal. Tudo gira em torno da honra, e o cálculo deve evitar uma eventual recusa desonrante. Também aqui está presente a *maîtrise pratique*, tão central para as estratégias do campesinato do Béarn: não se pode pedir a qualquer pessoa que exerça o papel de intermediário, já que a negociação malsucedida resultaria em perda da honra. Concluída a negociação, é o parentesco oficial que assume o primeiro plano, enquanto as relações práticas recuam para o *background* da *mise en scène* teatral.

Temos então que o parentesco oficial se opõe ao prático como o público se opõe ao privado, e observamos também que as unidades de parentesco abstratas produzidas pela teoria só têm existência prática para os usos mais rituais e formais, como o “parentesco de representação”. De outro lado, os parentes práticos só existem por serem efetivamente mobilizados, *maintenus en état de marche* e porque tal mobilização repousa sobre disposições (*habitus*) e interesses.

Isto não significa que o parentesco oficial, genealógico, não tenha eficácia simbólica. Existe uma “verdade ideal” e é ela que dissimula as estratégias e os interesses sob a aparência de conformidade com as regras, o que é particularmente notável no caso do casamento com a prima paralela. Mas, há uma outra dimensão, ressaltada por Bourdieu, que conduz a uma questão de gênero: o uso diferenciado que fazem homens e mulheres do “campo genealógico”, as diferentes leituras das relações de parentesco.

Trata-se agora de uma distinção fundamental entre o discurso público (constitutivo do domínio público e, no contexto berbere, de um campo de honra) e o discurso privado. A crítica que faz Bourdieu aos modelos antropológicos fundados na genealogia (também criticados, ainda que desde outro prisma, por Schneider [1968]) é a de que o etnólogo aceita o discurso público, isto é,

[...] la lecture masculine, c'est-à-dire dominante, qui s'impose [...] dans toutes les situations publiques [...] dans toutes les relations d'honneur où un homme d'honneur parle à un homme d'honneur [e que]



A ETNOLOGIA (QUASE) ESQUECIDA DE BOURDIEU...

135

privilégie l'aspect le plus noble, le plus digne d'être proclamé publiquement [...]: elle rattache chacun des individus aux ascendants patrilinéaires qui les sont communs. Elle refoule l'autre cheminement [...] plus direct [...] celui qui s'établit par les femmes [...] (Bourdieu, 1983, p. 290).

Assim, a filha do irmão da mãe é transformada em prima paralela patrilinear – filha do filho do irmão do pai, por exemplo, ou em filha do filho do irmão do pai do pai de seu próprio marido. A leitura masculina percorre então caminhos genealógicos com muitas voltas em contraste com a leitura herética feminina, que percorre como que um atalho em que a prima é filha da irmã do pai. O que está em jogo não são regras geneallogicamente definidas, mas o “ponto de honra” pela via do que talvez se poderia chamar estratégias discursivas. Dada a estreita conexão entre gênero e a simbologia do puro-impuro, traçar a genealogia da mulher pela linha masculina é tornar a mulher menos impura – a mulher que descende dos agnados é a mais masculina das mulheres – e Bourdieu lembra a expressão ofensiva berbere, também familiar a nós brasileiros, que define um homem de mau-caráter como sendo um “filho da mãe”. Vale observar que a prima paralela patrilinear se opõe à matrilinear, “mulher natural”, maléfica e impura – as prostitutas são chamadas “filhas da tia materna”!

O casamento com a prima paralela patrilinear tem ainda outras implicações nem sempre presentes na teoria do parentesco: casamentos idênticos desde o prisma genealógico podem ter significados distintos, dados pelas estratégias envolvidas, isto é, dois casamentos com primas paralelas podem não ter nada em comum. Assim, pode corresponder a um ideal raramente realizado, o que o torna tão extraordinário quanto o casamento político “distante”. Pode também ser um “movimento de xadrez”, útil em determinadas situações, ou servir para afirmar a “distinção” de determinado grupo (comparável a uma nobreza empobrecida). Pode ainda servir como solução para o conflito permanente entre irmãos – e é de se notar que o termo que designa a prima paralela também designa “inimigo íntimo”.

O que mais interessa reter, porém, é que esse casamento é também uma questão de honra. Não se trata de preferência ou de prescrição, como no modelo estruturalista, mas de imposição, em que um primo é obrigado a se sacrificar no papel de “vêú da vergonha”, cumprindo um dever de honra. Mas tudo se passa como se o primo estivesse fazendo valer seu “direito” sobre a prima como membro masculino da linhagem, em consonância com o ideal mítico – e novamente o parentesco genealógico tem uma eficácia simbólica.

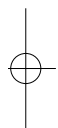
É o que ocorre na prática quando a prima paralela é filha de alguém que “fracassou”, isto é, que não tem herdeiro masculino – a inexistência de herdeiro masculino é tão problemática para os berberes quanto para os camponeses do Béarn. A obrigação também se impõe quando uma jovem não encontrou marido pois, “quem tem uma filha e não é capaz de casá-la deve suportar a vergonha”, como diz um ditado berbere. Em certos casos limite, quando o tio paterno se torna o “pai” em virtude do falecimento de seu irmão, o “tomador” é ao mesmo tempo o “doador”. Por outro lado, a desonra de um irmão alcança o outro. Por isso,

Il reste que, l'honneur et le déshonneur étant indivisibles, les deux frères ont le même intérêt à faire disparaître la menace que représente la femme tard mariée en couvrant la honte avant qu'elle se dévoile ou, dans le langage de l'intérêt symbolique avant que ne se dévalue le capital symbolique d'une famille incapable de placer ses filles sur le marché matrimonial (Bourdieu, 1983, p. 292).

Novamente se vê que a linguagem ideal encobre interesses. Assim, Bourdieu adverte os etnólogos de que não é necessário recorrer a regras (ou ao plano do “jural”) para dar conta de estratégias que, ao fim e ao cabo, se poderia dizer, transformam a necessidade em virtude.

Resulta ainda que,

Les informateurs ne cessent de rappeler, par leurs incohérences et leur contradictions mêmes, qu'un mariage ne se laisse jamais définir complètement en termes généalogiques [...]. L'incohérence appa-



rente du discours des informateurs attire en fait l'attention sur l'ambiguïté pratique d'un mariage uni-voque généalogiquement (Bourdieu, 1983, p. 294).

Existem, como se viu, casamentos ordinários e extraordinários. Os primeiros envolvem apenas os parentes práticos, são conduzidos pelas mulheres e deles não se fala, pois são relegados à insignificância do cotidiano; por isso mesmo, não chegam aos textos etnográficos. São, contudo, os mais freqüentes. Quanto aos segundos, isto é, aqueles que unem os chefes de duas tribos e o casamento com a prima paralela patrilinear (que deve seu lugar no discurso nativo ao fato de se conformar a representações míticas), são conduzidos pelos homens, e a "etnologia espontânea" dos informantes lhes dá um lugar desproporcional no discurso.

Os contos e as lendas, formas de discurso público em forma de parábola, só expressam os casamentos marcantes, como os que constituem um "quase-escândalo" teórico. E retêm também, para fins pedagógicos, as *mésalliances* mais marcantes, como o casamento hipogâmico, "de baixo para cima", num contexto simbólico em que o alto se opõe ao baixo assim como o dia, a luz, a pureza e a honra se opõem à noite, à escuridão, à poluição e à desonra.

O casamento com a prima paralela patrilinear só é um escândalo para quem internalizou as categorias de pensamento que ele ofende, isto é, o juridismo e a estrutura das regras. Por outro lado, a linguagem acadêmica da prescrição é a linguagem do discurso público, ainda que unidades abstratas como o grupo de descendência unilinear só tenham existência como representação teatral. E aqui Bourdieu chama a atenção para uma questão fundamental: o etnólogo toma como verdade sagrada o discurso público, além de construir relações lógicas (genea-lógicas) que se opõem às relações práticas (porque continuamente praticadas). Mas, tanto quanto entre os camponeses do Béarn, também entre os berberes a *maîtrise* não se expressa no discurso, já que as estratégias apoiadas no *habitus* produzem um *travestissement* dos interesses práticos, e é ele que surge no discurso

público. Ademais, o próprio discurso, como se viu, é ambíguo e, como diz Bourdieu, a única vítima das manipulações estratégicas é o etnólogo que junta numa mesma categoria genealógica todos os casamentos distintos entre si. Vale observar também que, se o antropólogo se propõe a privilegiar o "ponto de vista nativo", não se deve esquecer que cada nativo tem vários pontos de vista, a depender do contexto discursivo em que se apresenta.

Os dois estudos de parentesco aqui considerados seguem uma perspectiva crítica. Não se deve aceitar o discurso dos informantes por seu valor de face, o que, aliás, já era ressaltado por Malinowski. É preciso ir para mais além do discurso público, já que este, para usar uma expressão berbere, forma um "véu" que esconde as práticas. É preciso, como diz Bourdieu, evitar o que ele chama de limites objetivos da objetividade. Em outras palavras, é necessário reintroduzir os sujeitos das práticas como condição para compreender o significado das ações. E ao fazer isso é preciso relacionar práticas a princípios culturais centrais – temas que organizam o discurso e as práticas – como o da honra, notadamente no caso berbere.

Vale ressaltar, ainda, que as pesquisas com os berberes da Argélia antecederam o estudo do camponato francês. Isto é importante se considerarmos que o próprio Bourdieu é um nativo do Béarn. A partir da compreensão dos berberes é que ele foi capaz de fazer as indagações pertinentes sobre seus conterrâneos e de desconfiar de suas afirmações mais peremptórias. Em outras palavras, foi o estudo do Outro que aguçou sua percepção do Nós.

A noção de *maîtrise* associa-se à idéia de jogo, a qual teve, a meu ver, um papel fundamental em sua construção do conceito de campo, essencialmente político. Repetidas vezes Bourdieu enfatiza sua oposição a uma antropologia das regras, o que equivale a uma postura crítica em face da noção de sociedade. Passando da regra ao jogo, ele passa da sociedade ao campo e assim a uma outra concepção do parentesco como "política". Se a regra, seja na teoria da descendência, seja na da aliança, institui a sociedade, é no campo que se

realiza o jogo das práticas, e a noção de aliança ganha novo sentido – fortemente utilitarista, é bem verdade.

Há uma outra dimensão a ser cogitada: os dois estudos (mais explicitamente aquele que analisa os berberes) não são neutros em termos acadêmicos. Pelo contrário, têm evidentemente endereço certo. É como se fossem movimentos estratégicos no tabuleiro de xadrez do campo intelectual, em que se ambiciona chegar ao Collège de France. Ao que tudo indica, Bourdieu exerceu com virtuosismo sua *maîtrise pratique* no tratamento de heresias.

de Florestan Fernandes”. *Série Antropologia*, 37, Brasília, UnB.

LÉVI-STRAUSS, C. (1979), *La voie des masques*. Paris, Librairie Plon.

SAHLINS, M. (1974), *Stone age economics*. Nova York, Tavistock.

SCHNEIDER, D. M. (1968), *American Kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

WOORTMANN, E. F. (1995), *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Editora da UnB.

BIBLIOGRAFIA

ARENSBERG, C. M. (1959), *The Irish countryman*. Gloucester, Peter Smith.

BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Librairie Droz.

_____. (1983), *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme*. Paris, Éditions du Seuil.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1972), *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Nova York/Oxford, Oxford University Press.

FLANDRIN, J. L. (1976), *Famille, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. Paris, Hachette.

FORTES, M. (1970), *Kinship and the social order*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

HAMMEL, E. (1968), *Alternative social structures and ritual Relations in the Balkans*. New Jersey, Prentice Hall.

LEACH, E. (1970), *Political systems of Highland Burma*. Boston, Beacon Press.

PEIRANO, M. (1983), “A antropologia esquecida

**A ETNOLOGIA (QUASE) ES-
QUECIDA DE BOURDIEU, OU
O QUE FAZER COM HERESIAS**

Klaas Woortmann

Palavras-chave

Trocas matrimoniais; Celibato; Parentesco prático; Parentesco berbere; *Maison* camponesa; Jogo; Campo.

Este artigo enfoca a contribuição crítica de Bourdieu aos estudos de parentesco, em particular à questão das trocas matrimoniais e do celibato. Suas interpretações relativas ao casamento endogâmico berbere e ao celibato no campesinato francês permitiram-lhe formular a crítica ao formalismo jurisdicista e à percepção “genealógica” do parentesco. Nesses estudos, Bourdieu deixa de lado a noção de regra para considerar o parentesco uma prática. Ao mesmo tempo, ainda que fundado no conceito de *habitus*, o autor entende as trocas matrimoniais como um jogo, mais do que uma estrutura, o que lhe permite passar da idéia de sociedade para a de campo. Além disso, Bourdieu critica uma percepção ingênua do “ponto de vista nativo”, apontando para a distinção entre o discurso público e o privado.

L'ÉTHNOLOGIE (PRESQUE) OUBLIÉE DE BOURDIEU, OU QUE FAIRE AVEC LES HÉRÉSIES

Klaas Woortmann

Mots-clés

Échanges matrimoniaux; Célibat; Parenté pratique; parenté berbère; Maison de campagne; Jeu; Campagne.

Cet article analyse la contribution critique de Bourdieu aux études de parenté, en particulier en ce qui concerne les échanges matrimoniaux et le célibat. Ses interprétations relatives au mariage endogamique berbère et au célibat parmi les paysans français, lui ont permis de formuler la critique au formalisme juridique et à la perception “généalogique” de la parenté. Dans ces études, Bourdieu abandonne la notion de règle pour considérer la parenté comme une pratique. En même temps, malgré le fait de se fonder sur le concept de l'*habitus*, l'auteur considère les échanges matrimoniaux comme un jeu plutôt qu'une structure. Cela lui permet de passer de l'idée de société à celle de campagne. Malgré cela, Bourdieu critique une perception ingénue du “point de vue natif”, indiquant une distinction entre le discours public et le discours privé.

THE (NEARLY) FORGOTTEN ETHNOLOGY OF BOURDIEU, OR WHAT TO DO WITH HERESIES

Klaas Woortmann

Keywords

Matrimonial switches; Celibacy; Pragmatic kinship; Berber kinship; Peasant *Maison*; Game; Countryside.

This article focus on the critical contribution of Bourdieu to the studies of kinship, particularly the so-called matrimonial switches and celibacy. His interpretations on the endogamic Berber marriage and the celibacy in the French peasantry allowed him to formulate the criticism on the juridical formality and the “genealogical” perception of kinship. In such studies, Bourdieu puts aside the notion of rule to consider kinship a practice. At the same time, still based on the concept of *habitus*, the author understands the matrimonial switches as a game, more than a structure, and that granted him permission to move from the idea of society to that one of countryside. Bourdieu also criticizes a naïve perception of the “native point of view,” pointing towards the distinction between the public and private discourse.

