

O SEXO DA DOMINAÇÃO

Mariza Corrêa¹

RESUMO

Reconciliar o autor Pierre Bourdieu enquanto etnólogo da sociedade Cabila com o autor dedicado a desqualificar o empreendimento feminista, ao longo de vários artigos e de um livro recente (*La domination masculine*), parece uma tarefa improvável. Mas o que se percebe nessa leitura e releitura do autor é que em seus melhores momentos de análise as suas ferramentas metodológicas são excelentes auxiliares no combate a um texto que, inexplicavelmente, trai o próprio fio central do trabalho de Bourdieu, em sua crítica sistemática ao nosso sistema de valores.

Palavras-chave: Pierre Bourdieu; dominação masculina; sociedade Cabila.

SUMMARY

Reconciling Pierre Bourdieu as ethnographer of Kabyle society with the author who has dedicated himself to disqualifying feminism, through various articles and in his recent book *La domination masculine*, seems like an unlikely task. However, a reading and rereading of this author reveals that in his finest moments of analysis, the methodological tools he employs provide excellent weapons with which to confront a text that inexplicably betrays the very backbone of Bourdieu's work, in his critique of our system of values.

Keywords: Pierre Bourdieu; male domination; Kabyle society.

É também no jogo de palavras, e em particular através dos duplos sentidos carregados de subentendidos, que os fantasmas sociais do filósofo encontra[r]am ocasião de se manifestar sem ter de se declarar.

Pierre Bourdieu, 1995

Há quase uma década Pierre Bourdieu vem se dedicando a tentar entender a dominação masculina, ou a sujeição feminina, no âmbito de sua reflexão a respeito da economia dos bens simbólicos. Seu livro recém-publicado, *La domination masculine*, incorpora quase todas as tentativas anteriores², retomando mais uma vez as pesquisas a respeito da sociedade Cabila, com ênfase na lógica do dom como substrato de sua compreensão da reprodução do capital social e do capital simbólico.

É justamente o uso que Bourdieu faz dessa lógica, quando aplicada à nossa sociedade, que faz pensar no que Anne-Christine Taylor chamou de

(1) Gostaria de agradecer aos participantes do seminário "Questões de gênero", realizado no segundo semestre de 1998 — no âmbito do qual essas idéias foram primeiro discutidas — a viva interlocução que me proporcionaram e, particularmente, as conversas com Erica R. de Souza, Marko Monteiro, Gustavo A. Santos, Paula C. de Almeida, Anna Paula Uziel, Elisiane Pasini, Adriana Piscitelli e Miguel Vale de Almeida. Agradeço também a Vavy Pacheco Borges a gentileza de

paradoxo³: mas, se os antropólogos trazem para a sua cultura nativa ecos da cultura dos nativos que estudaram, modificando o léxico da sua disciplina, será mesmo um paradoxo que levem esses ecos para suas análises de outras culturas? Quando o particular se torna universal, deve ser recolocado em seu lugar para deixar de ser visto como tal?

As análises de Bourdieu a respeito da universalidade da dominação masculina, evocando seus estudos das décadas de 1950 e 1960 sobre a sociedade Cabila, parecem no entanto, à primeira vista, dedicadas antes a exibir todos os estereótipos da "lógica ocidental" que textos recentes de teóricas ou antropólogas feministas têm se empenhado em exorcizar: uma lógica que utiliza por suporte pares de oposição como cultura/natureza, sujeito/objeto, público/privado, nós/outros e, por fim, masculino/feminina e que poderia ser lida, assim, como produto exemplar dessa lógica, por oposição à "lógica do dom"⁴. Mas o que faz com que a descrição de Bourdieu pareça uma caricatura dessa lógica quando aplicada às nossas sociedades — e não porque os Cabila, tratados como um "caso-limite", um "conservatório" do nosso "inconsciente cultural", possam ser vistos como uma caricatura do Ocidente — é que coexistem mal nos textos a observação, quase de passagem, sobre a crítica feminista a respeito da "monopolização gramatical do universal" e sua insistência na universalidade da supremacia masculina, isto é, o reconhecimento da existência de uma postura crítica dessa supremacia, só possível nas sociedades "modernas", e a insistência na permanência de valores "arcaicos", não em certos interstícios dessas sociedades, mas como princípio determinante e estruturador delas⁵. Bourdieu se penitencia por ter adotado em outro texto "uma definição etnocêntrica de trabalho" para analisar a divisão de trabalho entre os sexos, levando em conta "*apenas as atividades produtivas*" (ênfase original⁶), já que nas sociedades pré-capitalistas trata-se do "exercício de uma função social que poderíamos denominar 'total' ou indiferenciada":

é o caso, na sociedade Cabila e na maioria das sociedades pré-capitalistas, mas também na nobreza do Ancien Régime e nas classes privilegiadas das sociedades capitalistas, de todas as práticas direta ou indiretamente orientadas para a reprodução do capital social e do capital simbólico. [...] Ora, aceitar tal definição mutilada é impedir-se de apreender inteiramente a estrutura objetiva da divisão sexual [ênfase adicional], das "tarefas" ou dos encargos, que se estende a todos os domínios da prática [ênfase adicional] (1998b, p. 53).

O parágrafo se refere à sociedade Cabila, mas, como veremos, Bourdieu vai utilizar livremente essa definição ampliada de trabalho para analisar a lógica da dominação simbólica vigente nas sociedades capitalistas. Isto é, de uma visão etnocêntrica, que aplicava aos Cabila a noção ocidental de trabalho, passa-se a utilizar uma noção definida como pré-

fazer o livro de Bourdieu chegar tão rápido ao seminário, por meio de Maria Claudia Bonadio, e a leitura cuidadosa de Martha Ramirez.

(2) Pela ordem, os textos são: "La domination masculine" (*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 84, 1990), traduzido por Guacira Lopes Louro como "A dominação masculina". *Educação e realidade*, 20(2), 1995; "Nouvelles réflexions sur la domination masculine" (*Les Cahiers du Gedisst/Seminaire 1993-1994*. Paris: Iresco, 1994), traduzido por Marta Julia Marques Lopes como "Novas reflexões sobre a dominação masculina". In: Lopes, Marta J. M. (org.). *Gênero e saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996; "Conferência do Prêmio Goffman: a dominação masculina revisitada" [1996]. In: Lins, Daniel (org.). *A dominação masculina revisitada*. Campinas: Papiрус, 1998a; *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998b. As citações dessas obras terão por remissão o ano de publicação das edições brasileiras.

(3) "É legítimo, e em que condições, isolar um objeto como o 'americanismo tropical'? Este tipo de questão possibilita, de saída, explicitar um paradoxo. Todos os pesquisadores de campo sabem que o critério geográfico é determinante da maneira pela qual eles abordam ou constroem uma problemática. Entretanto, se reconhecemos — no meio profissional e em tom de brincadeira — um 'estilo' particular do trabalho e da personalidade dos etnólogos em função do lugar no qual eles realizam suas pesquisas, os possíveis efeitos dessas diferenças de abordagens, num nível propriamente científico, são em geral negligenciados ou ocultados e não afetam o postulado, sob muitos aspectos fictício, da homogeneidade teórica e conceitual da etnologia" (Taylor, Anne-Christine. "L'americanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie?". In: Rupp-Eisenreich, Britta. *Histoires de l'anthropologie (XVI-XIX siècle)*. Paris: Klincksieck, 1984). Deixo de lado aqui toda uma interessante discussão derivada dessa questão e expressa nas crescentes dúvidas dos antropólogos a respeito de tradições "locais" — ver, por exemplo, Appadurai, Arjun. "Putting hierarchy in its place". *Cultural Anthropology*, 3(1), 1988. Se em seus textos sobre a dominação masculina Bourdieu aloca a Cabília à tradição mediterrânea, seus trabalhos sobre a região têm sido também alocados com frequência à "tradição" islâmica — ver, por exemplo, Abu-Lughod, Lila. "Zones of theory in the anthropology of the Arab world".

capitalista para explicar a divisão sexual, do trabalho e todas as outras, nas sociedades capitalistas. Universalidade e atemporalidade. Ao empurrar a dominação masculina para um ponto remoto de nossa história — e para um "estado arcaico" —, fazendo-a enraizar-se num difuso inconsciente cultural que é o *nosso*, ainda que não o seja *mais*⁷, Bourdieu se coloca também numa perspectiva exterior a ela, isto é, na de um analista isento da lógica que analisa, não contaminado nem pela "visão masculina", que denuncia, nem pelo "inconsciente masculino" que é, não obstante, o *nosso* inconsciente cultural⁸. Parte daquela tradição letrada do Ocidente, pode também olhar para essas cenas que expressam a "mitologia coletiva" — "este universo de discursos e de atos rituais *inteiramente* orientados para a reprodução de uma ordem social e cósmica baseada na afirmação ultraconseqüente do primado da masculinidade" — como integrante de uma sociedade que só permite que este inconsciente aflore "seja através da licença poética, seja na experiência semiparticular da cura analítica" (1995, p. 135, ênfase adicional).

Em segundo lugar, é difícil conciliar os fundamentos da "lógica ocidental" com os da lógica Cabila: ainda que se aceitasse sua pertinência ao mundo mediterrâneo e, por extensão, se aceitasse um substrato comum às diversas culturas que aí existem⁹, é difícil aceitar a transposição daqueles pares de oposição, como traços isolados do contexto social, de uma sociedade para a outra e vice-versa — como se Bourdieu tivesse sido vítima do mesmo "efeito Montesquieu" que ele utiliza para criticar Lacan¹⁰ e, parafrazeando, tivesse lançado mão de instrumentos do pensamento pelos quais a sociedade Cabila se pensa(va) para pensar a dominação masculina na nossa sociedade e, vice-versa, dos instrumentos pelos quais a nossa sociedade se pensa, para pensar a dominação masculina na sociedade Cabila.

Ignorando todos os trabalhos de pesquisa empírica ou de reflexão teórica feitos pelas feministas contra a hegemonia e a homogeneidade da dominação masculina — e aparentemente esquecendo seu próprio trabalho de desmistificação da relação entre homens na sociedade Cabila no que diz respeito aos arranjos de parcerias conjugais, que aparecem, *de fato*, na sua análise, como uma relação entre mulheres que aparecia *como se fosse feita entre homens*¹¹ —, Bourdieu passa quase sem transição da análise de uma dominação que é *social* para uma dominação que é *masculina* e, dessa, para um modo de dominação no qual o *sexo* do dominante é determinante: homens e mulheres voltam à cena textual esquecidos de sua origem Cabila ou ocidental, das distinções de classe, ou outras, como *homens e mulheres*¹². Sua prezada noção de *habitus*, quando aplicada às categorias sociais históricas, parece não ter marcação de gênero:

Annual Review of Anthropology, n° 18, 1989. O próprio Bourdieu já observara: "Assim, o laço entre a sociedade argelina e a religião muçulmana não é o de causa e efeito mas, antes, o do implícito e do explícito, do vivido e do formulado. A religião muçulmana oferece a *língua por excelência* na qual se enunciam as regras tácitas de conduta. A sociedade argelina se quer e se proclama muçulmana e o próprio desse querer é fazer ser o que se quer apenas pelo fato de formulá-lo" (*Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985 [1958], p. 100).

(4) A principal referência teórica aqui é Marilyn Strathern, que em *The Gender of the Gift—problems with women and problems with society in Melanesia* (Berkeley: University of California Press, 1988) oferece uma cerrada argumentação contra a utilização desses pares de oposição derivados de "nossa" lógica para analisar outras sociedades e, particularmente, as sociedades da Melanésia, às quais a lógica do dom é tradicionalmente associada. Ver também MacCormack, C. e Strathern, M. (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

(5) "E a força da evidência dóxica vê-se no fato de que esta monopolização gramatical do universal, atualmente reconhecida, não aparece na sua verdade senão a partir da crítica feminista" (1995, nota 10). Há algo de derrisão no tom geral desse primeiro artigo de Bourdieu que é difícil de apanhar e que parece quase explicitar-se nos comentários maldosos sobre Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e Julia Kristeva, algo como o que se chama, em inglês, de *patronizing*, e também no tom que ele empresta à sua magistral (de mestre) demonstração da lógica da dominação masculina. A desqualificação sistemática do que os lingüistas chamariam de contradiscurso — e que Bourdieu chamaria de campo de estudos feministas, se o reconhecesse como tal — talvez explique o mal-estar da leitora que vê toda a ênfase ser colocada no Discurso da Ordem, no Discurso Dominante. E, no entanto, nada mais parecido com a sua demonstração do que a análise empreendida por Simone de Beauvoir em *O segundo sexo*, cujo cinquentenário acaba de ser comemorado: texto que, se pode ser considerado marco simbólico da instauração legítima, institucional, do contradiscurso feminista ao discurso da filosofia ocidental, pode também ser visto, também, como uma diátribe *contra* as mulheres, em tudo semelhante à análise em-

Dizer que "noblesse oblige" é o mesmo que dizer que a nobreza que está inscrita no corpo do nobre — sob a forma de um conjunto de

disposições de aparência natural (o meneio de cabeça, o porte, a maneira de andar, o ethos tido como aristocrático, etc.) — governa o nobre, acima de qualquer constrangimento externo (1995, p. 146),

mas, quando marcada pelo sexo, parece atemporal — "maneiras de ser permanentes" (p. 148)¹³.

No livro, esta posição é bem explicitada e apresentada como a sua questão central:

De fato é surpreendente constatar a extraordinária autonomia das estruturas sexuais em relação às estruturas econômicas, dos modos de reprodução em relação aos modos de produção: reencontramos, no essencial, o mesmo sistema de esquemas classificatórios, não importa o século ou as diferenças econômicas e sociais, nos dois extremos do espaço das possibilidades antropológicas, entre os camponeses montanheses da Cabilia e entre os grandes burgueses ingleses de Bloomsbury; e os pesquisadores, quase sempre vindos da psicanálise, descobrem, na experiência psíquica de homens e mulheres de hoje, processos em sua maioria profundamente recalcados, os quais, como o trabalho necessário de separação do menino de sua mãe ou os efeitos simbólicos da divisão sexual de tarefas e do tempo na produção e na reprodução, podem ser observados claramente nas práticas rituais, realizadas pública e coletivamente e integradas no sistema simbólico de uma sociedade toda ela organizada segundo o princípio do primado da masculinidade. Como explicar que a visão androcêntrica sem atenuantes nem concessões de um mundo no qual as disposições ultramasculinas encontram as condições mais favoráveis à sua atualização nas estruturas da atividade agrária — ordenada de acordo com a oposição entre o tempo do trabalho, masculino, e o tempo da produção, feminino —, e também na lógica de uma economia de bens simbólicos plenamente concretizada, possa ter sobrevivido às profundas mudanças que afetaram as atividades produtivas e a divisão do trabalho, relegando a economia dos bens simbólicos a um pequeno número de ilhas cercadas pelas águas geladas do interesse e do cálculo? (1998b, p. 89, ênfase adicional).

Ou:

É preciso reconstruir a história do trabalho histórico de des-historicização ou, se se prefere, a história da (re)criação continuada das estruturas objetivas e subjetivas da dominação masculina que se realizam permanentemente, desde que homens e mulheres existem,

preendida por Bourdieu. Compare-se este texto com a Conclusão do volume II, "A experiência vivida", de *O segundo sexo* (tradução de Sergio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960).

(6) Daqui em diante se mencionará apenas a ênfase adicional; outras ênfases nas citações são do autor.

(7) "Mas este inconsciente cultural, que é ainda o nosso, não encontra jamais expressão direta e aberta na tradição letrada do Ocidente" (1995, p. 136). É a tradição letrada do Ocidente, justamente, que se dirige críticas como as de Simone de Beauvoir e de Judith Butler — para só citar uma precursora e uma representante contemporânea da linhagem filosófica do feminismo. Ver a radical mudança de posição do autor a este respeito à p. 94 de seu livro (na qual "toda a cultura letrada" é cúmplice de um "discurso oficial sobre o segundo sexo"), ao qual incorpora também uma boa amostra da literatura feminista contemporânea, sem no entanto reconhecer a contribuição dessa análise ao problema que ataca: a "história das mulheres" (aspas do autor) "não pode se limitar a registrar, por exemplo, a exclusão das mulheres de tal ou qual profissão, de tal ou qual experiência, de tal ou qual disciplina; deve também perceber e abarcar a reprodução e as hierarquias (profissionais, disciplinares etc.) e as disposições hierárquicas que elas possibilitam e que levam as mulheres a contribuir para sua exclusão dos lugares dos quais elas são de qualquer modo excluídas" (ênfase adicional).

(8) No texto da conferência do Prêmio Goffman, ele afirma, entre parênteses, a respeito das pesquisas sobre gênero: "(trabalhos que li, em sua maioria, apenas *ex post*, depois de ter realizado a minha própria investigação, por medo de ser desviado para direções estipuladas pelo inconsciente masculino, que todos eles partilhavam)" (1998a, p. 16).

(9) Sarah Pink dedica um capítulo de sua interessante monografia sobre as toureiras em Andaluzia à discussão das críticas que o complexo honra e vergonha, considerado típico das relações entre homens e mulheres no Mediterrâneo, vem recebendo (*Women and bullfighting — gender, sex and the consumption of tradition*. Oxford/Nova York: Berg, 1997). Ver especialmente Comwall, A. e Lindisfarne, N. (eds.). *Dislocating masculinity: comparative ethnographies*. Londres: Routledge, 1994.

e através da qual a ordem masculina foi continuamente reproduzida em todos os séculos (p. 90, ênfase adicional).

A afirmação mais taxativa de Bourdieu nesses textos — "a universalidade *de fato* da dominação masculina" (1995, p. 137), ou a "oposição matricial masculino/feminino" (1998b, p. 112) — sugere tanto que o etnólogo cedeu lugar ao *magister* quanto que a tradição da contestação dessa dominação ou, como ele diz, da "luta cognitiva", ainda que tão antiga, ou tão presente, no nosso "inconsciente cultural" quanto a tradição grega por ele evocada (Aristófanos)¹⁴ foi cuidadosamente apagada desses textos em nome do primado da estrutura da dominação sexual. Bourdieu costuma dizer que se há interesse, universal, na universalização, esta precisa, para manter-se como tal, estar sempre em guarda contra seu desmascaramento — isto é, contra o fato de que, na prática, os universais aceitos como norma não são tão "universais" (nem tão normativos) assim...¹⁵

Parêntese caseiro: a minha aldeia, os garçons franceses e os pederastas

Pierre Bourdieu escreveu várias versões de seu texto final sobre a dominação masculina; recorri a todos eles nesta análise porque acredito que o conjunto é revelador de uma trajetória que, tendo começado pela utilização de um modo peremptório, passou ao uso de um modo matizado de exposição sem, no entanto, ter renunciado seja ao recurso à determinação última — a do *habitus* masculino e feminino inculcado no corpo de homens e mulheres, numa operação transcultural e a-histórica, sempre a mesma —, seja à crítica, ora paternalista ou condescendente, ora acrimoniosa, a um campo de estudos que desqualificou de antemão. De fato, o campo de estudos feministas só merece esses dois tipos de menção de Bourdieu: ou as feministas não sabem o que fazem — e este livro foi escrito para mostrar-lhes o caminho da verdade —, ou estão tão contaminadas pela lógica da dominação masculina que suas análises são simples réplicas do mesmo esquema classificatório de sempre¹⁶.

Parece irônico que o teórico da noção de campo seja tão insensível à sua própria entrada intempestiva num campo (o dos estudos feministas) do qual ele tem escasso conhecimento e cuja existência desqualifica ao longo de toda sua escrita desses textos: talvez isso explique também a nota envergonhada de agradecimento do livro que é, até agora, o texto final sobre o assunto, na qual se abstém de mencionar as feministas que colaboraram para matizar suas idéias iniciais, dizendo não saber se isso seria bom ou mau para elas... O autor invoca, na Conclusão, o argumento, que tantas vezes combateu, da "autoridade científica" — em quatro páginas e meia, a palavra "científico", ou algum sucedâneo, aparece dez vezes.

(10) "Pode-se, assim, questionar se o discurso do psicanalista não está atravessado, até em seus conceitos e em sua problemática, por um inconsciente não analisado que, exatamente como entre os analisandos, o ludibria, graças principalmente a seus jogos de palavras teóricos; e se, em consequência, não extrai, *sem sabê-lo*, das regiões impensadas de seu inconsciente os instrumentos de pensamento que emprega para pensar o inconsciente" (1995, p. 134).

(11) Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genebra: Droz, 1972. Em *Le sens pratique* (Paris: Minuit, 1980), reafirma que "a teoria etnológica retoma por sua conta a teoria oficial (isto é, conforme os interesses masculinos)".

(12) Só isso explica sua longa inserção de uma análise sobre um romance de Virginia Woolf — com direito a outro comentário maldoso sobre suas leituras feministas — como um capítulo de seu livro.

(13) Compare-se suas descrições dessas *maneiras de ser permanentes* com a descrição de Fanon sobre a atuação das mulheres argelinas na revolução. Bourdieu: "E a exclusão do espaço público que, quando se afirma explicitamente, como entre os Cabila, condena as mulheres a espaços separados e a uma censura implacável de todas as formas de expressão pública, verbal ou mesmo corporal — fazendo da travessia de um espaço masculino, como os acessos ao lugar da *assemblée* (*thajmaâth*) uma prova terrível — *pode se realizar em qualquer outra parte* de modo tão eficaz. Ela toma a forma dessa espécie de *agorafobia* socialmente imposta que pode sobreviver muito tempo à abolição das proibições mais visíveis e que leva as mulheres a se excluírem a si mesmas da *âgora*" (1995, p. 147; 1998b, p. 45, ênfase adicional; ver também 1998b, pp. 33-34). Fanon: "É preciso voltar a esta jovem, que ontem tirou o véu, avançando na cidade europeia coberta de policiais, de pára-quedistas, 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 retoma também seu modo de argumentar ao longo desses textos todos: trata-se de um mundo no qual os agentes, ou autores, são homens ou mulheres e nada mais. Defendendo-se de um esperado ataque por parte das mulheres que teriam o "monopólio" desse campo, diz ele:

Reivindicar o monopólio de um objeto, seja ele qual for (seja através do simples uso do "nós" em certos escritos feministas), em nome do privilégio cognitivo apenas assegurado pelo fato de ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, e, mais precisamente, de ter experimentado na primeira pessoa a forma singular da condição humana que se trata de analisar cientificamente, é importar para o campo científico a defesa política dos particularismos que autorizam a suspeição a priori, e pôr em questão o universalismo que, especialmente através do direito de acesso de todos a todos os objetos, é um dos fundamentos da República das ciências (1998b, p. 123).

Em vários momentos de seu texto — evocando a análise que faz do filósofo, citada na epígrafe deste artigo — Bourdieu se permite entrelinhas ou parênteses sobre sua experiência particular para validar sua análise geral¹⁷. O uso do parêntese é interessante, é como um comentário ao lado do texto, que lhe acrescenta um valor pessoal. Seja uma reminiscência de infância, comparada à experiência dos Cabila —

(Também me lembro que, na minha infância, os homens, vizinhos e amigos, que haviam matado o porco pela manhã, numa breve demonstração, sempre um pouco exibicionista, de violência — gritos do animal que foge, facas enormes, sangue derramado, etc. —, ficavam a tarde toda, e às vezes até o dia seguinte, tranqüilamente jogando cartas, interrompendo-se apenas para levantar um caldeirão muito pesado, enquanto as mulheres da casa estavam atarefadas preparando os chouriços, as salsichas, os salsichões e os patês) (1998b, p. 36); ou: *(Quando eu era criança, o povo de minha aldeia costumava dizer que sempre chovia na Sexta-feira Santa e via nessa coincidência uma prova natural de sua crença religiosa)* (1998a, p. 17)

—, seja uma observação a respeito da relação entre os sexos na "nossa" sociedade:

(Eis aqui um pequeno experimento goffmaniano que vocês podem fazer para verificar isso [o esquema classificatório de sempre]: peçam a um garçom, num restaurante, para trazer queijo e sobremesa. Verão

e as ancas estão 'liberadas'. [...] 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. [...] 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. [...] A argelina que entra completamente nua na cidade européia reaprende seu corpo..." (Fanon, F. "L'Algérie se dévoile". In: *Sociologie d'une révolution*. Paris: Maspero, 1972). Ver a tradução visual dessa análise do reaprendizado do corpo feminino no filme *A batalha de Argel*, de G. Pontecorvo.

(14) Aristóфанes é citado por ele duas vezes: primeiro para criticar sua ausência na análise feita por Foucault, que teria ignorado, em sua *História da sexualidade*, autores nos quais "o velho pedestal mediterrâneo aflora mais claramente" (1995, p. 136) e, depois, para se antecipar ao possível argumento de que *Lisistrata* seria um bom exemplo daquela contestação: trata-se de "um programa tão manifestamente utópico que foi destinado a servir de tema de comédia" (p. 175). Parece que o lema *ridendo castigat mores* foi inteiramente ignorado como parte de "nossa" tradição cultural...

(15) Cf. Bourdieu, Pierre. *Razões práticas — sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996, pp. 153-156, 223-228. Ver também Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loïc. "Sur les ruses de la raison impérialiste". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 121/122, 1998: "Nada é mais universal que a pretensão ao universal ou, mais precisamente, à universalização de uma visão de mundo específica". Este texto é um contraponto interessante à análise de Bourdieu sobre a dominação masculina: analisando o caso brasileiro, os autores se insurgem contra a dominação americana no campo de estudos das relações raciais, que estaria promovendo a universalização de lugares-comuns cuja "origem está nas realidades complexas e controversas de uma sociedade histórica específica, tacitamente constituída como modelo e medida de todas as coisas". Contrastando a situação americana com a brasileira, os autores criticam o "dualismo rígido" entre brancos e negros vigente nos Estados Unidos: "Ora, as formas pelas quais os indivíduos procuram o reconhecimento de sua existência e de sua pertinência pelo Estado variam conforme os lugares e os momentos em função de

que em quase todos os casos ele vai espontaneamente passar os pratos salgados para os homens e os pratos doces para as mulheres) (1998a, p. 17)¹⁸.

Os homens e as mulheres da aldeia de sua infância, as mulheres e os homens urbanos com os quais conviveu depois de adulto, são todos corporificações de um mesmo princípio — o da dominação masculina — que ele estende a todas as sociedades e em cada sociedade a todos os seus segmentos. No entanto, e como ele próprio mostra em seus exemplos etnográficos, trata-se, sim, de um princípio de dominação que, se dessexualizado, rouba todo o sentido da expressão "dominação masculina": seria preciso buscar, em cada contexto, quais são os princípios básicos da dominação, antes de atribuí-la, de antemão, aos homens. Isto é, o princípio da dominação, em qualquer sociedade, é acessível, em princípio, a "homens" e "mulheres" — se for socialmente necessário, politicamente desejável e economicamente "rentável", "homens" ou "mulheres" podem, e sempre o fizeram, ocupar o lugar da dominação. Bourdieu mesmo cita dois casos: o de mulheres "praticamente dominantes" na sociedade Cabila e o de homens que ocupam o lugar (estrutural) de mulheres na rede de parentesco (1998b, pp. 42 e 49)¹⁹. Isto é, "a masculinização do corpo masculino e a feminização do corpo feminino" (p. 62) são socialmente tão arbitrarias quanto a "circulação de mulheres" (p. 48) — na nossa e em outras sociedades homens e mulheres podem circular como "objetos" e mulheres e homens podem ocupar o lugar da dominação²⁰.

O vaivém constante em seus textos entre a análise do *princípio* da dominação e sua corporificação em seres sexuados — *homens* — fica mais evidente nas suas observações a respeito dos homossexuais:

... tendo sido necessariamente criados como heterossexuais, interiorizaram o ponto de vista dominante e podem usar este ponto de vista sobre si mesmos (o que os destina a uma espécie de discordância cognitiva e avaliativa que contribui para sua clarividência particular), e eles compreendem melhor o ponto de vista dos dominantes do que estes compreendem o deles (1998b, p. 37).

Isto é, os homossexuais, ao abandonarem a heterossexualidade, abandonam também o gênero masculino e deixam de lado todo aquele lento trabalho "dos esquemas que estruturam a percepção dos órgãos sexuais e, mais ainda, da atividade sexual"? (1998b, p. 21)²¹. Ao mudarem a orientação de sua sexualidade, passam de dominantes a dominados e adquirem — mas *ex post facto*, uma vez já feito o lento trabalho de inculcação do *habitus* —, como as mulheres, que foram socializadas no *habitus* feminino, aquela "lucidez especial dos dominados" e mudam também seu sexo/gênero? Ou seja, os homossexuais são homens transformados em mulheres? Nenhum esclareci-

tradições históricas e constituem sempre uma ocasião de lutas na história. Assim, uma análise comparativa aparentemente rigorosa e generosa pode, até sem que seus autores disso tenham consciência, contribuir para exibir como universal uma problemática feita pelos e para os americanos" Agradeço a Héctor Segura ter chamado minha atenção para este texto.

(16) Não se trata de exagero: na Conclusão de seu livro, Bourdieu afirma que, se se aventurou num terreno (não se fala de campo do conhecimento) "quase inteiramente monopolizado pelas mulheres", foi por ter acreditado poder produzir uma análise "capaz de orientar de outro modo tanto a pesquisa sobre a condição feminina, ou, de um modo mais *relacional*, sobre as relações de gênero, como a ação destinada a transformá-las" (p. 124). E em várias notas, ao longo de seus vários textos, vai registrando suas críticas ao empreendimento feminista — no livro, nas pp. 47 (Favret-Saada), 50 (Rosaldó, Ortner, Rubin), 51 (nota interessante sobre "o que deveria ter feito" para mostrar a diferença entre suas análises e as das feministas), 93 (Simone de Beauvoir), 105 (teóricas em geral) —, notas nas quais aponta a visão restrita das pesquisadoras, quando comparada com seu próprio trabalho. Seria ocioso listar as notas semelhantes nos outros textos, já que todas seguem o mesmo padrão.

(17) Num texto já antigo, ainda que muito citado, C. Geertz concluía sua análise das críticas ao relativismo cultural com a frase: "quem queria verdades caseiras deveria ter ficado em casa" ("Anti anti-relativismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 8, 1988).

(18) Ou ainda: "Por exemplo, nas enquetes feitas nas entradas dos museus, numerosas mulheres interpeladas, *sobretudo entre as mais desprovidas culturalmente*, exprimiam seu desejo de ceder a seu companheiro de visita o encargo de responder em seu lugar; renúncia que não se dá sem ansiedade, como testemunham os olhares que as esposas *dóceis* lançam alternadamente ao marido e ao pesquisador durante todo o tempo da entrevista. Mas mais geralmente, seria necessário reencensar todas as condutas que atestam as dificuldades quase físicas que as *mulheres* têm para participar das ações públicas e para se livrar da submissão ao homem como protetor, decisor e juiz (eu lembraria aqui, para raciocinar *a fortiori*, a relação entre Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre tal como a ana-

mento sobre como aquelas "maneiras de ser permanentes" foram alteradas: é como se, sendo o sexo a origem de toda a dominação, os "invertidos" sexuais também a invertessem. Apesar de sua clarividência,

os próprios homossexuais [...] freqüentemente aplicam a si mesmos os princípios dominantes: como as lésbicas, eles freqüentemente reproduzem, nos casais que constituem, uma divisão de papéis masculinos e femininos pouco afeita a aproximá-los das feministas (sempre prontas a suspeitar de sua cumplicidade com o gênero masculino ao qual eles pertencem, ainda que ele os oprima), e por vezes levam ao extremo a afirmação de virilidade na sua forma mais comum, sem dúvida como reação ao estilo "efeminado" dominante outrora (1998b, p. 130).

Reproduz-se aqui a mesma lógica da crítica dirigida às teóricas feministas: se os homossexuais são "viris" é porque incorporaram "disposições" do *habitus* dominante quando foram socializados como heterossexuais, distinguindo-se, assim, das categorias dominadas — efeminadas; se são "efeminados" é porque, além de incorporarem essas disposições, as aplicam a um corpo que lhes apareceria, de repente, como alheio (o seu) e agora parte da categoria dominada na relação M/f. Não há como escapar das armadilhas do *habitus* dominante — tautologicamente, ele domina sempre.

A ênfase que Bourdieu atribui ao corpo, à incorporação, ou corporificação, de sinais de distinção social é antiga e justificaria — se explicitada — sua irritação com as feministas que ignoram sua análise, ou a evitam, e fazem sua própria teorização sobre o tema. O que justificaria também uma afirmação sua que parece ter, no entanto, outro objetivo: assegurar sua primazia no trato da questão da violência simbólica²².

O que é interessante é que, se em seus textos sobre a dominação masculina é o controle do corpo por parte das mulheres que merece atenção — ver, por exemplo, sua citação sobre uma análise a respeito do corpo da esportista²³ —, em análises anteriores dava-se atenção à feminização do corpo masculino como forma de ascensão social. Num texto de 1977, Bourdieu observava:

*Tudo sugere que, nas classes populares, o processo que leva às disposições femininas (de que a pederastia nada mais é do que uma das manifestações), isto é, intelectuais e burguesas, é um fator de ascensão social (o fato de sair das classes populares podendo ser acompanhado de uma mudança de consciência social)*²⁴.

Aqui, é o "abandono dos valores masculinos [que] é, ao mesmo tempo, o preço da ascensão social e o que favorece a mobilidade" (p. 180).

lisa Toril Moi num texto inédito) (1995, p. 147, ênfase adicional). Já os indicadores de masculinidade dos clubes ingleses seriam "os móveis de couro, pesados, angulosos e de cor sombria" (1998b, p. 64).

(19) Mais adiante ele faz também referência a um estudo de V. Karady sobre os judeus dos países da Europa central e sua socialização no século XIX, "uma inversão perfeita do processo de constituição do *habitus* masculino tal como descrito aqui", o que "favorecia o desenvolvimento de disposições doces e pacíficas" (atestadas pela raridade de violações e de crimes de sangue) na comunidade judia" (p. 57). Esse é o único caso citado como contra-exemplo ao longo de suas análises e, certamente não por acaso, trata-se de um exemplo que evoca "disposições" que tornavam os seres assim socializados em vítimas potenciais... Ver adiante suas observações de 1977 sobre a pederastia (sic).

(20) O que, aliás, pareceria mais compatível com a visão de Bourdieu ao longo de sua obra, ao insistir na crítica ao "modo de pensar substancialista, que é o do senso comum — e do racismo — e que leva a tratar as atividades ou preferências próprias a certos indivíduos ou a certos grupos de uma certa sociedade, em um determinado momento, como propriedades substanciais, inscritas de uma vez por todas em uma espécie de *essência* biológica ou — o que não é melhor — cultural", contrastando-o com a sua construção do espaço social, aquele no qual se inscrevem as "classes teóricas", predispostas, "mais do que qualquer outro recorte teórico, mais, por exemplo, do que o recorte conforme sexo, etnia, etc., a se tomarem classes no sentido marxista do termo" (*Raças práticas*, loc. cit., p. 25).

(21) É interessante que aos homossexuais masculinos — mas apenas aqueles que adotam o "papel" feminino? — é permitido o acesso a uma linguagem cultural inacessível a todos os outros seres, homens e mulheres, assim socializados nos "papéis" masculino e feminino. A literatura sobre o tema da "reversão de papéis" é vasta: excluindo os exemplos etnológicos, sempre vistos como "exotismos primitivos", ou a literatura psicológica sobre transexuais, basta lembrar as análises históricas de Natalie Davis (*Culturas do povo — sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990) e as análises de dois exemplos de mudança de *habitus* na idade adulta que se tornaram famosos: Erauso, Catalina de. *Lieutenant nun* —

Bourdieu vê expressar-se na oposição entre a boca ("*bouche*") e a goela ("*gueule*") tanto a oposição entre o feminino e o masculino quanto a oposição entre os valores (viris) da classe trabalhadora e os valores (efeminados) dos burgueses:

As qualidades dominantes colocam duplamente em questão a virilidade, pelo fato de que sua aquisição demanda docilidade, disposição imposta às mulheres pela divisão sexual do trabalho (e a divisão do trabalho sexual) e de que essa docilidade visa disposições em si mesmas femininas (p. 181).

Parece que quando as mulheres se tornam esportistas, aderindo a um *ethos* das classes populares (quem sabe "descendo" na escala social), também se "masculinizam"²⁵ e, vice-versa, quando os homens sofrem um processo de aburguesamento ("subindo" na escala social) se "feminizam": em verdade os valores masculinos estão nas classes populares e os femininos habitam entre os burgueses?²⁶

Parece, afinal, que a dominação *masculina* não é tão homogênea, ou hegemônica, quanto o pretendido, e tampouco se trata de *homens exercendo* essa dominação sobre *mulheres*: assim como encontramos "mulheres dominantes" na sociedade Cabila, também encontramos "homens efeminados" na sociedade ocidental. Mas se as mulheres ganham o controle de seus corpos por meio do esporte, os homens parecem perder o seu ao ingressarem num mundo ao qual originalmente não pertenciam. O belo quadro sobre "o espaço das posições sociais e o espaço dos estilos de vida"²⁷ adquire assim uma coloração de gênero — para "subir" há que feminizar-se, e para descer basta "masculinizar-se"? Ou vice-versa: o "masculino" (classes trabalhadoras) está aqui submetido ao "feminino" (os burgueses)? E o que fazer com as "mulheres" que ocupam posição dominante nesse quadro (estando na parte de cima dele) e com os "homens" que estão na parte de baixo?

Mas essas são perguntas retóricas à retórica de um texto que não hesita em atribuir um sexo à dominação social, seja lá como for que ela tenha sido definida e seja lá onde e quando se manifeste ou tenha se manifestado — enredando-se, assim, numa procura infinita de comprovações impossíveis²⁸.

O vaivém constante entre a análise da sociedade Cabila e da sociedade ocidental²⁹ é acompanhado de um constante vaivém entre o indivíduo e a sociedade (relação lá e aqui constituída da mesma maneira) — mas não para opô-los, como Marilyn Strathern supõe que a oposição opera na lógica "ocidental", e sim para reforçar o efeito de sociabilização, se se pode dizer assim, sofrido pelos agentes mesmo antes de nascer. Eles nascem num campo determinado e isso determinará, aparentemente para sempre, seu comportamento subjetivo — mas não como "indivíduos", o que os dotaria de certa autonomia em relação à "sociedade", e sim como objetivação das distinções sociais:

memoir of a Basque travestite in the New World. Boston: Beacon Press, 1996; Kates, Gary. *Monsieur d'Eon é mulher — um caso de intriga política e embuste sexual*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

(22) Bourdieu afirma na Introdução: "Apenas para atestar que meu propósito atual não é o produto de uma conversão recente, remeto às páginas de um livro já antigo [*Le sens pratique*, loc. cit, pp. 246-247] no qual insistia no fato de que, quando aplicada à divisão sexual do mundo, a etnologia pode tornar-se uma forma particularmente potente de socio-análise" (1998b, p. 9). Uma das teóricas mais importantes sobre a questão do "*embodiment*", Donna Haraway, por exemplo, não é citada por Bourdieu; mas ela também não cita ao longo de seus textos sobre o tema (ver, entre outros, *Simians, ciborgs, and women — the reinvention of nature*. Londres: Routledge, 1991).

(23) Sem citar a fêmea, Bourdieu resume "um belo artigo" que mostra como as mulheres que "praticam intensamente o esporte vêem sua relação com seu corpo se transformar, como elas chegam a uma relação com seu corpo que se poderia dizer masculina, ou seja, a um corpo *em si*, no lugar de um corpo *para o outro*, um corpo que é por si mesmo seu fim" (1996, p. 39, ênfase adicional). Cabe lembrar que as noções filosóficas postas em relevo aqui também são devedoras da análise de Simone de Beauvoir, que as pôs em circulação no campo feminista.

(24) "A economia das trocas linguísticas". In: Ortiz, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983, p. 181, ênfase adicional. Agradeço a Ana Lucia Modesto por ter chamado minha atenção para este texto.

(25) Mas Bourdieu prefere dizer que elas se tornam lésbicas aos olhos dos outros... (p. 74).

(26) "... e se, na França moderna, as disposições do ponto de honra masculino continuaram a regulamentar as atividades públicas dos homens, desde o duelo até a polidez ou ao esporte, é que, como na sociedade Cabila, elas apenas tornam manifesta e realizada a tendência da família (burguesa) a se perpetuar através de estratégias de reprodução impostas pela lógica da economia de bens simbólicos, a qual, particularmente no universo da economia doméstica, manteve suas exigências específicas, diferentes daquelas que regem a economia abertamente econômica do mundo dos negócios" (1998b, p. 104).

... a virtude da incorporação, que explora a capacidade do corpo de levar a sério a magia performática do social, é o que faz com que o rei, o banqueiro, o padre sejam a monarquia hereditária, o capitalismo financeiro ou a Igrejafeitos homens (1980, p. 96).

De fato, toda a obra de Pierre Bourdieu parece dedicada à demonstração dessa "lógica que transcende os agentes particulares" (1980, p. 97) e que neles se incorpora e os corporifica, como se fosse — lógica, agora, finalmente definida como sexuada.

O que acrescentar a isso, senão recolocando uma das perguntas de Michelle Perrot ao filósofo: "*Quelle découverte peut-on attendre de cette recherche systématique du même?*" ["Que descoberta podemos esperar desta procura sistemática do mesmo?"]

Epílogo

Ler e reler Bourdieu, no entanto, tem lá suas vantagens: tantas vezes o autor de *La domination masculine* nos remete, em notas, ao seu relato etnográfico, ou etnológico, como ele preferiria, sobre a Cabília, que nos faz duvidar sobre o que lemos antes. Bourdieu é reconhecidamente um autor "difícil" — quem sabe não lemos com a devida atenção seus livros anteriores e todo o seu método esteja, afinal, aqui revelado?

Mas não, voltando a *Le sens pratique*, particularmente ao último capítulo ("O demônio da analogia"), a tentação é recomeçar esta análise lá onde ele se interrompeu e perseguir um diálogo, ainda que imaginário, da sua etnografia com a etnografia de Marilyn Strathern sobre a Melanésia, já que é possível perceber ecos de cada uma das análises no texto da outra — tarefa, evidentemente, para alguém mais bem equipado com conhecimentos teóricos sobre as sociedades do dom.

Nas páginas finais desse capítulo, Bourdieu escreve um breve epílogo ("Do bom uso da indeterminação") no qual defende a lógica prática contra a lógica lógica, apontando sua necessária "incoerência": os exemplos dados são todos a respeito das ambigüidades e qualidades polissêmicas de elementos, aparentemente, tão nitidamente masculinos ou femininos contidos na narrativa do início do livro — e em seu novo livro³⁰. A chuva pode ser vista como um elemento masculino ou feminino, segundo seja definida por sua origem celeste ou participe da feminilidade úmida e terrestre — e conforme os rituais que cercam o desejo dela —, bem como o tear, a casa, a brasa, o luar, o ovo e vários tipos de alimentos: "O erro, neste caso, consistiria em determinar o indeterminado" (p. 430). A própria apresentação em curva escolhida por ele para pôr em relevo os limiares do calendário dos Cabila sugere também a possibilidade de passagens de um estado, uma posição, um elemento, a outro. Bem como as descrições do feminino/

(27) *Razões práticas*, loc. cit., p. 20.

(28) "O verdadeiro rigor não está do lado de uma análise que force o sistema além de seus limites, abusando dos poderes do discurso que faz falar os silêncios da prática, desfrutando da magia da escrita que arranca a prática e o discurso ao tempo e sobretudo colocando a prática mais típica das práticas questões, mais apropriadas a mandarins, de coerência ou de correspondência lógica" (*Le sens pratique*, loc. cit., p. 425).

(29) Também notável em *Le sens pratique* (loc. cit.): ver, por exemplo, o cap. 4, no qual se passa quase sem transição da discussão sobre a oposição entre o *nif* e o *h'aram* (sagrado direito e sagrado esquerdo — masculino e feminino) à discussão sobre a formação da identidade sexual da criança, apoiada basicamente por uma bibliografia americana de psicologia e de psicologia social dos anos 50 e 60. O mesmo ocorre aqui, quando se passa, por exemplo, quase sem transição, da discussão sobre uma análise sociológica a respeito do exame vaginal nos Estados Unidos a um mito Cabila sobre as posições de homens e mulheres na relação sexual (1998b, pp. 22-24). O mito, aliás, atribui o conhecimento original sobre as "verdades do sexo" às mulheres...

(30) Nas primeiras páginas do livro, Bourdieu faz uma alusão passageira a esse fio destoante de sua trama: "A ambigüidade estrutural, manifesta pela existência de um laço morfológico (por exemplo, entre *abbuch*, o pênis, e *thabbucht*, feminino de *abbuch*, o seio), de um certo número de símbolos ligados à fecundidade, pode se explicar pelo fato de que eles representam diferentes manifestações da plenitude vital, do vivo que dá vida (através do leite e do esperma assimilado ao leite)" (p. 18). E que: "A indeterminação parcial de certos objetos de fato autoriza interpretações antagônicas, oferecendo aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica" (p. 19). Mas não retorna ao tema.

masculino e do masculino feminilizado em certas situações (o ferreiro não tem assento na assembléia dos homens; aquele que foge ao combate vale menos que uma mulher...).

Ainda é do masculino e do feminino, como princípios estruturais estruturantes, do que se trata, mas tais princípios não estão mais (ou não estão ainda) inteiramente corporificados em *homens* e *mulheres*: eles circulam, como se fosse, pela sociedade Cabila, assim como Strathern sugere que tais princípios circulam na sociedade melanésia e, desconfio eu, em muitas outras sociedades, inclusive a nossa...

De fato, a união dos contrários não abole a oposição, e os contrários, tão logo reunidos, ainda que opostos, manifestam, de outro modo, a verdade dupla da relação que os une, ao mesmo tempo antagonismo e complementaridade, neikos e philia, e que poderia aparecer como sua natureza "dupla" se os pensássemos fora desta relação (p. 353).

A ênfase aí, como para a analista dos sistemas melanésios, é na relação, permitindo ainda uma leitura dos agentes como duplamente marcados pelo gênero. Mas é também, ao longo da escrita, e como nas belas análises de Mary Douglas, uma ênfase no limiar, nas fronteiras.

A reunião do masculino e do feminino, do seco e do úmido, pelo trabalho ou pelo casamento, é invocada por todo o simbolismo performático do ritual que lá está para significar, no sentido de dizer com autoridade, a reunião de princípios votados à esterilidade enquanto permaneçam em estado separado, ímpar, imperfeito (p. 398).

Talvez por resumir essa ambigüidade, essa polissemia, a análise sobre a casa cabila ("A casa ou o mundo às avessas") é, meio a contragosto do autor, reeditada como anexo; apesar de estar ainda, como ele observa, "inscrita nos limites do modo de pensamento estruturalista", serve como "introdução às análises mais completas e mais complexas apresentadas antes". Mas é justamente na análise desse "microcosmo" que o Bourdieu que os antropólogos amam exemplifica toda a complexidade, ambigüidade e fluidez de princípios valorizados em todas as sociedades humanas — e, por isso mesmo, de modo inteiramente diferente em cada uma delas. Relendo essa apresentação envergonhada de um trabalho tão importante, *La domination masculine* soa como uma espécie de denegação feroz de seu passado "estruturalista" — menos estruturalista no entanto do que a elevação da *petite différence* ao estatuto de *grand partage* da humanidade sugere...

Recebido para publicação em 7 de junho de 1999.

Mariza Corrêa é professora do Departamento de Antropologia da Unicamp e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero/Pagu.

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 54, julho 1999
pp. 43-53

Receba TEMPO SOCIAL pelo Correio. Envie o pedido à:
REVISTA TEMPO SOCIAL
 Depto. de Sociologia - FFLCH - USP
 Av. Prof. Luciano Gualberto, nº 315
 São Paulo - SP - Brasil - CEP 05508-900
 juntamente com cheque nominal à Discurso Editorial.
 Se preferir pode usar seu cartão de crédito.
 Tel: (011) 818-3703/Fax: (011) 211-2096
 Informações também por e-mail: temposoc@edu.usp.br
<http://www.fflch.usp.br/ds/revistas/tempo-social>

VOLUME 11 - Nº 1

DOSSIÊ UNIVERSIDADE

A experiência universitária entre dois
 liberalismos

O discurso da Universidade

Ciência: aquele obscuro objeto de pensamento e
 uso

DOSSIÊ RELAÇÕES RACIAIS

Baianos e paulistas: duas "escolas" de relações
 raciais?

Preconceito de marca: etnografia e relações
 raciais

Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto
 UNESCO

ARTIGOS

Blade Runner: entre o passado e o futuro

Reflexões sobre a violência na condição
 moderna

As formas da violência urbana: uma

comparação entre França e Brasil

Não há pior inimigo do conhecimento que a
 terra firme

O jornalismo com *sistema perito*

A técnica moderna e o retorno do sagrado

PAULO MENEZES
DANILO
MARTUCELLI
ERIC
MACE
KENATO JANINE
RIBEIRO
LUIS FELIPE MIGUEL
FRANZ JOSEF BRÜSEKE

Faça aqui o seu pedido							
Volume	Preço	Qt.	Subtotal	Assinatura	Preço	Qt.	Subtotal
Vol. 10 nº 2	R\$ 10,00			Assinatura - 2 nºs	R\$ 20,00		
Vol. 11 nº 1	R\$ 10,00			Assinatura - 4 nºs	R\$ 35,00		
Valor total do pedido				Data de hoje			
Dados pessoais							
Nome							
Endereço							
Cidade					CEP		UF
CPF				(ddd) Telefone			
Forma de Pagamento							
<input type="checkbox"/> Cheque Nominal a Discurso Editorial							
<input type="checkbox"/> Cartão de Crédito (Preencha os dados abaixo)							
<input type="checkbox"/> Visa	<input type="checkbox"/> American Express	Número				Validade mês/ano	
<input type="checkbox"/> Solo	<input type="checkbox"/> Credicard Mastercard						
<input type="checkbox"/> Dinners							
<input type="checkbox"/> Outro: _____				Assinatura - igual à do cartão de crédito			