

Françoise Héritier & Pierre Bourdieu: a construção hierárquica da diferença masculino/ feminino

DEBORA BREDER

resumo Em fins dos anos 1990 Françoise Héritier e Pierre Bourdieu lançariam, com um intervalo de apenas dois anos, *Masculin/Feminin, la pensée de la différence* (1996) e *La domination masculine* (1998), respectivamente. Versando sobre a construção hierárquica da diferença masculino/feminino, ambos os livros apresentam uma perspectiva, se não cética, ao menos pouco otimista em relação aos discursos, anunciando possíveis deslocamentos ou mesmo o apagamento da “diferença”. Mais do que apontar os significativos afastamentos entre esses autores no que tange à questão, este artigo propõe uma reflexão sobre os pontos nos quais suas perspectivas convergem.

palavras-chave Corpo. Sexo. Gênero. Françoise Héritier. Pierre Bourdieu.

Parmi 'routes les possibilités logiques, plausibles et réalisables' de débats, il en est une qui n'est pas encore advenue à l'existence: le dialogue entre Françoise Héritier et Pierre Bourdieu à propôs d'un même objet¹ (Lagrave, 2000, p. 457).

Em fins dos anos 1990 Françoise Héritier e Pierre Bourdieu – então professores do *Collège de France* – lançariam, com um intervalo de apenas dois anos, *Masculin/Feminin, la pensée de la différence* (1996), e *La domination masculine* (1998), respectivamente.

Versando sobre a construção simbólica e hierárquica da diferença masculino/feminino

e recorrendo a noções como “invariante” e “estrutura”, pode-se dizer que ambos os livros apresentam uma perspectiva, se não cética, ao menos pouco otimista em relação aos discursos, anunciando os possíveis deslocamentos ou mesmo o apagamento da “diferença” – perspectiva esta que teria suscitado, na época, alguns mal-entendidos e muitas críticas².

Mais do que apontar os significativos afastamentos entre Françoise Héritier e Pierre Bourdieu no que tange à questão, este artigo propõe uma reflexão sobre os pontos nos quais suas perspectivas convergem.

A dominação masculina

Em *A dominação masculina*, Bourdieu procura iluminar o conjunto dos complexos mecanismos que operam, nos mais diversos domínios e em diferentes níveis, na construção hierárquica da diferença masculino/feminino. O objetivo do autor é apreender a lógica simbólica da dominação masculina; em suas palavras, “demonstrar os processos que são responsáveis pela transformação da história em natureza, do arbitrário cultural em *natural*”, revelando, assim, tanto o “caráter arbitrário” dessa dominação quanto sua “necessidade sócio-lógica” (Bourdieu, 2003, p. 8).

Para empreender essa “arqueologia objetiva do inconsciente”, conforme denomina seu intento, o autor propõe como método a análise

de uma sociedade culturalmente afastada da sua, observando ser este distanciamento uma condição imprescindível para compreender tais mecanismos. Uma sociedade “exótica” e “estranha”, mas, simultaneamente, “íntima” e “familiar”. Conforme explica o autor, a escolha de Cabília, na Argélia, justifica-se pelo fato de esta sociedade representar uma “forma paradigmática da visão ‘falo-narcísica’ e da cosmologia androcêntrica”, intrínseca à tradição mediterrânea – uma tradição que seria partilhada por “toda área cultural europeia” (Op. cit., p. 14). A análise etnográfica desta sociedade – de suas estruturas objetivas e de suas formas cognitivas – apresenta-se para o autor como um meio eficaz para realizar uma “sócio-análise do inconsciente androcêntrico capaz de operar a objetivação das categorias deste inconsciente” (Op. cit., p. 13).

Segundo Bourdieu, ao contrário do que ocorre nas sociedades ocidentais modernas, na sociedade cabila a sexualidade não constitui uma ordem específica; no entanto, a diferença sexual é largamente tematizada, participando do vasto conjunto de oposições que regem o cosmos:

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (Op. cit., p. 17).

Fato inegável e dado à observação desde os primórdios da reflexão humana, a diferença sexual, contudo, não é apenas constatada: ela é transcrita segundo uma lógica binária e hierarquizada – pois um dos termos é invariavelmen-

te marcado em relação ao outro – e inserida num sistema de relações de sentido, ou seja, num discurso ideológico que ordena o mundo e qualifica os seres que o habitam.

Na sociedade cabila, a diferença masculino/feminino inscreve-se em uma série de oposições homólogas, tais como alto/baixo, frente/trás, direita/esquerda, reto/curvo, seco/úmido, duro/mole, claro/escuro, fora/dentro, ativo/passivo, etc., cujos termos são diferentemente valorados. Deste modo, a constatação objetiva da diferença biológica entre os sexos transforma-se em discurso simbólico que justifica, subjetiva e implicitamente, a dominação masculina:

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao *próprio corpo*, em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, com a divisão do trabalho, na realidade da ordem social. A diferença *biológica* entre os *sexos*, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros* e, principalmente, da divisão social do trabalho (Op. cit., p. 18-20).

Ou seja, os corpos não são apenas socialmente construídos: eles são construídos segundo uma “visão androcêntrica” do mundo.

Nesta perspectiva, portanto, não é o falo (sua presença ou ausência, como quer a psicanálise, por exemplo), ou as necessidades da reprodução biológica (cujo *locus* privilegiado é o corpo da mulher), que engendram a constru-

ção hierárquica da diferença masculino/feminino. Ao contrário: é a “visão androcêntrica” que, construindo arbitrariamente o biológico, institui simbolicamente o falo como signo da virilidade e justifica a divisão sexual do trabalho devido a um suposto *handicap* feminino decorrente da gestação. Para Bourdieu (Op. cit., p. 33), “A força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada”.

Assim, a “visão androcêntrica” do mundo legitimar-se-ia continuamente por meio das práticas que ela própria determina, condicionando homens e mulheres, dominantes e dominados, aos mesmos esquemas de pensamento – expresso numa linguagem binária e hierarquizada – e ação – compelindo ambos os sexos a agir conforme o que deles se espera.

Segundo Bourdieu, instâncias como a Família, a Igreja, a Escola e o Estado reproduziriam material e simbolicamente a ordem masculina, legitimando-a, explícita ou implicitamente, em ações políticas e práticas cotidianas. Sob esse aspecto as estruturas da dominação masculina constituiriam o “produto de um trabalho incessante de reprodução” – inscrevendo-se, portanto, na *história* (Op. cit., p. 46).

A valência diferencial dos sexos

Mas o que teria originado essa “visão androcêntrica” do mundo?

Esta é justamente a questão que Hérítier propõe em *Masculin/Feminin, la pensée de la différence*. O objetivo da autora – que realizou uma longa pesquisa etnográfica entre os Samo, do Burkina Fasso – é analisar a construção simbólica da diferença masculino/feminino, procurando, no conjunto de representações próprio a cada sociedade, os elementos invariá-

veis cujo agenciamento se traduziria, sempre, por uma desigualdade considerada como natural, inscrita na ordem do mundo.

Assim como Bourdieu, Hérítier também considera que as categorias de gênero e as representações da pessoa, do corpo e de suas partes, por exemplo, não são fenômenos universais, inscritos em uma natureza biológica irredutível, mas constituem, ao contrário, construções culturais específicas. A autora observa, contudo, que essas construções sociais não poderiam ter sido edificadas em torno do nada: “A reflexão dos homens, desde a emergência do pensamento, só pôde dirigir-se ao que lhes era dado observar de mais próximo: o corpo e o meio em que está imerso” (Hérítier, 1996, p. 19, tradução minha). Assim, a observação das qualidades sensíveis teria levado à constatação, em si mesma bastante trivial, tanto da diferença entre os sexos quanto dos diferentes papéis desempenhados por cada um na reprodução.

Ao considerar esse ponto de vista é preciso notar que, para a autora, a noção de identidade passa necessariamente por uma representação do corpo e de seu lugar no mundo, sendo impossível viver como indivíduo, ou seja, como ser social e sexuado, sem se colocar problemas relativos ao corpo. Nesse sentido, argumenta, ao analisar as categorias de gênero, que é preciso levar em consideração as representações relativas ao corpo, aos diferentes papéis desempenhados por cada sexo na reprodução, aos aportes dos ancestrais e genitores na formação da pessoa, etc., o que conduz, por conseguinte, às representações acerca dos humores do corpo, tais como o sangue, o leite, o esperma e a saliva – dados estes que são incontestavelmente de ordem biológica, comuns a toda a humanidade, e que teriam sido submetidos, em sua ótica, à “trituração intelectual” desde os primórdios da reflexão humana.

Hérítier sugere que a observação da diferença entre os sexos estaria no fundamento de

todo pensamento, tradicional ou científico, constituindo uma espécie de *themata* arcaica com a qual trabalharia o pensamento simbólico. A partir desta constatação teriam emergido para o espírito humano as categorias *idêntico e diferente*.

Categorias primordiais que articulariam o pensamento simbólico, o *idêntico* e o *diferente* estariam no cerne dos sistemas ideológicos:

Suporte maior dos sistemas ideológicos, a relação *idêntico/diferente* está na base dos sistemas que opõem dois a dois os valores abstratos ou concretos (quente/frio, seco/úmido, alto/baixo, inferior/superior, claro/escuro, etc.), valores contrastados que reencontramos nas grades classificatórias do masculino e do feminino (Op. cit., p. 20, tradução minha).

Em suma, na perspectiva da autora, a definição de *idêntico* passaria pela comunidade de sexo, sendo essa diferença – de fato, irreduzível e incontornável³ – a marca elementar da alteridade a partir da qual se constituiria toda organização social e toda ideologia.

Para fundamentar essa argumentação, Hérítier pondera acerca da ausência significativa de uma única possibilidade lógica no tocante às terminologias de parentesco. Em contraposição às seguintes equações, todas encontradas na experiência etnográfica,

paralelos = cruzados = irmãos
 paralelos ≠ cruzados ≠ irmãos
 [paralelos = cruzados] ≠ irmãos
 [paralelos = irmãos] ≠ cruzados

a autora constata a inexistência desta última:

[cruzados = irmãos] ≠ paralelos

Donde conclui, por conseguinte, que as *relações paralelas constituem o suporte da identidade*,

de, em contraposição às relações cruzadas, suporte da alteridade (Hérítier, 1981, p. 38-39)⁴.

Esta seria a primeira de duas “leis fundamentais do parentesco” enunciadas pela autora a partir de seus estudos sobre os *sistemas semicomplexos de aliança*. A segunda lei seria, justamente, a “valência diferencial dos sexos”, definida como “o lugar diferente dos dois sexos num quadro de valor”, e a “dominância do princípio masculino” (Op. cit., p. 50)⁵.

Para Hérítier, como vimos, embora as categorias de gênero, as representações do corpo ou a divisão sexual do trabalho não constituam fenômenos inscritos em uma natureza biológica irreduzível por serem simbólica e socialmente construídos, essa elaboração se dá, não obstante, a partir de um substrato biológico comum.

Esse substrato biológico comporta três dados elementares, a saber: a existência de dois sexos (masculino/feminino), a sucessão das gerações (pais/filhos) e a ordem de nascimento no interior de uma mesma geração (primogênito/caçula). Em outras palavras, esses dados naturais de base conformariam um campo de relações diferenciadas pelo sexo, pela geração e pela primogenitura, intrínseco a todo sistema de parentesco.

A autora ressalta, no entanto, que, embora inscritos no biológico, esses dados não são traduzidos numa única linguagem. Espécie de “matéria bruta” universal sobre a qual trabalharia o pensamento simbólico, esse substrato biológico seria decomposto em unidades conceituais e recomposto em diferentes cadeias sintagmáticas segundo cada sociedade. Ou seja, “[c]om um mesmo ‘alfabeto’ simbólico universal, ancorado nessa natureza biológica comum, cada sociedade elabora ‘frases’ culturais singulares e que lhes são próprias” (Hérítier, 1996, p. 22, tradução minha).

A autora postula, contudo, que haveria um domínio em que esses dados biológicos só teriam recebido uma única tradução – postulado

que a leva a formular o princípio da “valência diferencial dos sexos” como modo organizador dos sistemas de parentesco.

Ao analisar a lógica implícita nas terminologias de parentesco, ela observa que nos sistemas matrilineares *crow*, que deveriam apresentar a imagem invertida dos sistemas patrilineares *omaha* (em que a relação irmão/irmã é equiparada à relação pai/filha), a inversão não vai até o fim (isto é, a relação irmã/irmão equiparada à relação mãe/filho). A partir de uma determinada geração, as relações reais de primogenitura intervêm e transformam a lógica do sistema, fazendo com que o irmão mais velho de uma mulher não possa ser por ela tratado com um termo equivalente ao de “filho”:

Mesmo se os sistemas *crow* postulam, na sua essência, uma ‘dominância’ do feminino sobre o masculino no coração mesmo da relação central de germanidade entre um irmão e uma irmã, nem todas as suas conseqüências são extraídas, mesmo no registro da denominação – não me refiro, bem entendido, ao funcionamento global das sociedades. Já nos sistemas *omaha*, essa ‘dominância’ conceitual do masculino sobre o feminino nas relações de germanidade extrai, implacável e impertubavelmente, suas conseqüências até o fim (Op. cit., p. 24-25, tradução minha)⁶.

Nesse sentido, argumenta Hérítier, não há nenhum sistema de parentesco cuja lógica interna estabeleça que uma relação que vai das mulheres aos homens, das irmãs aos irmãos, possa ser transcrita para uma relação em que as mulheres sejam primogênitas e pertençam estruturalmente à geração superior.

Em suma, a “valência diferencial dos sexos” (que a autora diferencia do *fato social* da dominação masculina) exprimiria uma relação conceitual orientada e hierarquizada entre o masculino e o feminino. Inscrevendo-se no cerne das estruturas sociais, a segunda “lei fun-

damental do parentesco”, não obstante a sua universalidade, relevaria da ordem *simbólica*: ela constituiria “*un artefact et non un fait de nature*” (Op. cit., p. 24).

Mas qual seria, em última instância, a causa final da construção hierárquica da diferença masculino/feminino?

Talvez uma das principais distinções entre as perspectivas de Hérítier e Bourdieu diga respeito a essa questão⁷. Ao contrário do segundo, a primeira avança uma hipótese, sugerindo que a causa final dessa dominação encontrar-se-ia na vontade de controle, por parte dos homens, do poder genésico feminino (Op. cit., p. 230)⁸.

Com efeito, de seu ponto de vista a “valência diferencial dos sexos” encontraria a sua razão de ser no poder de fecundidade feminino; em suas palavras, no “privilegio exorbitante que têm as mulheres de engendrar os dois sexos”, fazendo com que “de uma forma saia outra forma”, ou seja, que a mulher seja capaz de gerar não apenas o *idêntico*, mas também o *diferente* (Hérítier, 2000a, p. 34-36). Sob esse aspecto a dominação masculina não decorreria de um suposto *handicap* feminino devido à diferença de peso, altura, força, períodos de gestação e aleitamento, e sim da vontade de controle, por parte dos homens, da fecundidade feminina. Os sistemas de parentesco e as regras sociais da aliança, que segundo as evidências etnográficas implicam geralmente a troca de mulheres pelos homens, assegurariam o controle masculino sobre o poder de fecundidade feminino.

A valência diferencial dos sexos e a proibição do incesto

Ao considerar essa hipótese, como vemos, deparamo-nos com um dos grandes postulados antropológicos: a teoria lévi-straussiana da proibição do incesto, fundada no imperativo da troca. Hérítier refere-se explicitamente à questão:

No entanto, dizer exatamente por que a valência diferencial dos sexos parece ter se imposto de modo tão universal, assim como a proibição do incesto, parece ressaír das mesmas necessidades: trata-se de construir o social e as regras que lhe permitem funcionar. Ao lado dos três pilares que eram, para Lévi-Strauss, a proibição do incesto, a divisão sexual do trabalho e uma forma reconhecida de união sexual, eu acrescentaria de bom grado um quarto, tão evidente que não se via, mas absolutamente indispensável para explicar o funcionamento dos demais, que também só se referem à relação do masculino e do feminino. Esse quarto pilar, ou, se preferirmos, a corda que liga entre si os três pilares do tripóde social, é a valência diferencial dos sexos (Héritier, 1996, p. 27, tradução minha).

Para Lévi-Strauss (1982), como sabemos, a proibição do incesto – a “*regra do dom por excelência*” – constituir-se-ia na própria cultura em si. Passagem dialética entre natureza e cultura, a proibição do incesto instauraria o fato da *aliança*. As mulheres, o bem “supremo” e “escasso”, seriam objeto de *troca* entre os homens: a renúncia à própria mãe, irmã ou filha, impedindo a autorreprodução de famílias biológicas isoladas e fechadas sobre si mesmas, levaria o homem a estabelecer laços com outros homens, ampliando as relações sociais e integrando todos num sistema de obrigações mútuas em função das alianças feitas.

Assim, ao procurar empreender uma gênese lógica da emergência da cultura, Lévi-Strauss enuncia aquele que se tornaria um postulado fundamental em sua obra, alvo de inúmeros desdobramentos: a troca como fundamento da sociedade e o princípio de reciprocidade como fundamento do pensamento simbólico. Para o autor, a troca – condição *sine qua non* do estado de sociedade – constituir-se-ia num “fato social total”, capaz de integrar os mais diversos níveis constitutivos da realidade. A proibição

do incesto inscrever-se-ia como o evento inaugural de uma nova ordem: ao instaurar o fato sociológico da aliança sobre o fato biológico da consanguinidade, a “regra do dom por excelência” instituiria a própria sociedade humana.

Sob essa ótica, como vemos, a proibição do incesto relevaria da *estrutura*. Manifestação universal do princípio de reciprocidade, esta proibição instauraria, no fato da troca, o universo das regras. Nesse sentido pode-se dizer que a função simbólica da troca – a reciprocidade em ação nos ritos cotidianos – consistiria, em última instância, em revelar ao homem sua própria condição humana. Trocar com o *outro* significa que *eu* sou, que *eu* existo e reconheço o *outro* como semelhante; mais, significa também que espero ser por ele reconhecido.

Desde sua proposição em *As estruturas elementares do parentesco*, apresentada em 1948 como tese de doutorado na Sorbonne, pode-se dizer que a teoria da aliança foi amplamente aceita e rejeitada no campo acadêmico, revista e retomada sob diversos aspectos e em diferentes áreas, constituindo uma referência obrigatória, ainda que sob distintas abordagens, nos estudos de parentesco. Não por acaso, grande parte dos estudos de gênero – dentre os quais os estudos feministas – também a mencionam, considerando, na maioria das vezes de modo crítico, algumas de suas principais asserções.

Dentre estas asserções destaca-se, indubitavelmente, a da *troca de mulheres pelos homens*. Segundo boa parte dos estudos feministas, a teoria lévi-straussiana estaria calcada numa visão androcêntrica e naturalista do mundo – visão esta que reservaria ao homem o estatuto de sujeito e relegaria a mulher à posição de mero objeto de troca. Em seu célebre artigo, considerado um “clássico” para os estudos de gênero, Gayle Rubin (1975) argumenta que se a troca de mulheres constitui um “conceito sedutor e forte”, por situar a opressão das mulheres no interior de sistemas sociais e não

em questões de ordem biológica, ele constitui, não obstante, um “conceito problemático” se for pensado como instituidor e fundamento da cultura⁹. No campo antropológico, certos trabalhos questionam a universalidade da troca de mulheres pelos homens baseando-se em dados etnográficos até então desconhecidos ou supostamente mal-interpretados. Chantal Collard (2000), por exemplo, procura demonstrar o viés “sexista” e “naturalista” dessa teoria, questionando a universalidade da aliança, por um lado, e a da troca de mulheres pelos homens, por outro, a partir da análise dos casos *Na, Garo e Minangkabau*.

Todavia, ao considerar essas críticas, Lévi-Strauss observaria – como já o havia feito em 1983, em “A família” –, que seria indiferente à teoria da aliança que sejam os homens que trocam as mulheres ou vice-versa:

Que, nessa construção, sejam os homens ou as mulheres que se deslocam não altera nada em sua economia. Basta inverter os signos e o sistema de relações continuará o mesmo. E a supor que os dois sexos sejam colocados em uma posição de igualdade, poderíamos dizer, o que acaba dando no mesmo, que grupos formados de homens e de mulheres trocam entre si relações de parentesco. Não decretei que os homens eram os agentes e as mulheres os objetos de troca. Os dados etnográficos simplesmente me mostraram que, na maior parte das sociedades, os homens fazem ou concebem as coisas desse modo, e que em função de sua generalidade, essa disparidade oferece um caráter fundamental. Era preciso, portanto, que a teoria levasse em conta essa situação, ainda que ela pudesse se acomodar na situação inversa – que, conforme sabemos hoje, existe ou parece existir num número muito pequeno de sociedades (Lévi-Strauss, 2000, p. 717-718, tradução minha).

Em outras palavras, se a teoria da aliança não está ligada a um sexo preciso, como objeta

seu autor, os dados etnográficos demonstram majoritariamente que são os homens que trocam as mulheres ou, ao menos, assim concebem a relação entre os sexos – fato este que, por sua generalidade, não deixa de ser significativo. Como nota Hérítier (2000b, p. 119), uma coisa é questionar os antropólogos por não discutirem suficientemente a dominação masculina; outra, bem diferente, é pensar que as evidências etnográficas podem ser negadas. Não é de surpreender, portanto, que em *A dominação masculina* Bourdieu também tenha abordado o problema, identificando na economia de trocas simbólicas – e, em última instância, na proibição do incesto – a razão última da construção hierárquica da diferença masculino/feminino:

É na lógica da economia de trocas simbólicas – e, mais precisamente, na construção social das relações de parentesco e do casamento, em que se determina às mulheres seu estatuto social de objetos de troca, definidos segundo os interesses masculinos, e destinados assim a contribuir para a reprodução do capital simbólico dos homens – que reside a explicação do primado concedido à masculinidade nas taxinomias culturais. O tabu do incesto, em que Lévi-Strauss vê o ato fundador da sociedade, na medida em que implica o imperativo da troca compreendido como igual comunicação entre os homens, é correlativo da instituição da violência pela qual as mulheres são negadas como sujeitos da troca e da aliança que se instauram através delas, mas reduzindo-as à condição de objetos, ou melhor, de *instrumentos simbólicos* da política masculina: destinadas a circular como signos fiduciários e a instituir assim as relações entre os homens, elas ficam reduzidas à condição de instrumentos de produção ou de reprodução do capital simbólico e social (Bourdieu, Op. cit., p. 56).

No entanto, ao considerar a questão o autor procura sublinhar o poder desigual que permeia

a relação masculino/feminino e a dimensão política da transação matrimonial, fatos que, de seu ponto de vista, teriam sido obliterados pela abordagem “estritamente semiológica” de Lévi-Strauss. Nesse sentido Bourdieu enfatiza o papel dos agentes na reprodução das representações e práticas que organizam o mundo social, privilegiando noções tais como as de “estratégia” e “interesse” em contraposição, por exemplo, às de “regra” e “estrutura”, consideradas demasiado “normativas” por certas correntes da disciplina.

A historicidade das estruturas e as lutas cognitivas

Em que pesem os diferentes horizontes teóricos de Françoise Héritier e Pierre Bourdieu, pode-se dizer que há uma convergência de perspectivas quanto a determinadas questões relativas à construção hierárquica da diferença masculino/feminino.

Em primeiro lugar, ambos consideram o fato social da dominação masculina e o discurso ideológico que a legitima como relevando, em última instância, da ordem simbólica. A construção hierárquica da diferença masculino/feminino constituiria uma manipulação simbólica de dados biológicos: transcritas numa linguagem binária cujos termos são diferentemente marcados, as diferenças sexuais, de ordem fisiológica e anatômica, transformam-se em valores, sendo inseridas em um sistema de relações de sentido que ordena o mundo e qualifica quem o habita. Assim, a relação orientada e hierarquizada entre o masculino e o feminino, relação ideológica, traduzir-se-ia por uma desigualdade evidenciada cotidianamente nas práticas sociais.

Em segundo lugar, ambos postulam a existência de um estreito vínculo entre a dominação masculina e a proibição do incesto – entendida como a troca de mulheres pelos homens. Sob

esse aspecto a “valência diferencial dos sexos” relevaria não apenas da ordem simbólica: ela estaria intrinsecamente relacionada ao evento que, nos termos de Lévi-Strauss, fundaria a sociedade humana – encontrando nessa relação o princípio de sua universalidade.

Em função dessa profunda ancoragem nas “estruturas inconscientes do espírito humano”, como diria Héritier, ou no “inconsciente histórico e androcêntrico”, como diria Bourdieu, ambos consideram com reserva os discursos que alardeiam uma mudança significativa da ordem sexual. Embora reconheçam que as mulheres, nas sociedades ocidentais modernas, tenham logrado certas conquistas, especialmente nas últimas décadas, ambos observam que a construção hierárquica da diferença masculino/feminino prossegue seu curso, conforme indica, por exemplo, a constante recomposição de domínios exclusivamente masculinos a cada nova conquista feminina. É o que Bourdieu denomina de a “permanência na mudança”, isto é, a permanência da posição relativa entre os sexos apesar dessas conquistas. Como nota Héritier:

O que impressiona, apesar dos mais diversos agenciamentos, são as constantes. Se o papel dos atores sociais, atualmente, é extremamente importante na diminuição das diferenças vivenciadas, notadamente nas sociedades desenvolvidas; se vemos produzirem-se mutações profundas, seja de origem técnica (as biotecnologias), seja pela evolução dos costumes (as transformações ocorridas no seio da família, no exercício da sexualidade, etc.), não me parece, contudo, que é chegada a hora em que as relações de gênero sejam necessária e universalmente concebidas como uma relação igualitária, intelectualmente e na prática. E me parece difícil chegarmos lá, tendo em vista a estreita ligação que existe, aos meus olhos, entre os quatro pilares fundadores de toda sociedade (Héritier, 1996, p. 27-28, tradução minha).

Como vemos, Hérítier não nega a ação dos agentes singulares, homens e mulheres, tanto na perpetuação quanto na transformação do fato social da dominação masculina. Ela observa, contudo, a óbvia existência desses agentes desde os primórdios da humanidade – ainda que seja difícil decifrar, sob o acúmulo dos séculos, suas ações e o efeito dessas ações sobre as representações acerca do corpo e da diferença sexual.

Se Hérítier não nega as “estratégias” dos agentes, Bourdieu tampouco nega a permanência das “estruturas”, notando que as “constantes e invariáveis” também fazem parte da história. Embora saliente a “historicidade” do “inconsciente androcêntrico”, o autor reconhece que a dominação masculina “está há milênios inscrita na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas cognitivas”, e que não dispomos, para pensar essa diferença, em última instância, mais do que de “*um espírito estruturado segundo essa oposição*” (Bourdieu, Op. cit., p. 137). Nesse sentido o autor critica a “ vaidade dos apelos ostentatórios dos filósofos ‘pós-modernos’ no sentido de ‘ultrapassar os dualismos’”, observando a profunda ancoragem simbólica dessas oposições nos corpos e no mundo. Como pondera Hérítier, talvez pensássemos de forma completamente distinta se a humanidade não fosse sexuada.

Em suma, inscrita na *estrutura* e constituindo uma *estratégia*, a valência diferencial dos sexos e a dominação masculina pertenceriam, com os homens e mulheres, à *história*.

* * *

E por pertencer à história, a dominação masculina está sujeita, evidentemente, à mudança.

Nesse sentido é oportuno lembrar que se para Hérítier não existe sociedade possível sem o reconhecimento, cognitivo e social, da diferença sexual (ou da assimetria dos sexos no plano da reprodução) e se o reconhecimento

dessa diferença (assimetria) implica, no registro simbólico, o *glissement* da hierarquia na construção da relação masculino/feminino, isso não significa, bem entendido, que em sua perspectiva o fato social da dominação masculina seja algo imutável:

A base da dominação masculina parece tão arcaica e tão profundamente ancorada que nada a poderia abalar. Esta não é uma certeza, contudo, pois se como o enunciado aqui, o motivo da dominação masculina é o poder feminino de fecundidade, é a ação nesse ponto preciso que deve conseguir abalar o edifício (Hérítier, 2000, p. 36, tradução minha)¹⁰.

Conforme defenderia na introdução de *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, não há sistema de representação que seja totalmente fechado sobre si mesmo; todos comportam aberturas, e é justamente através dessas falhas que podemos converter nosso olhar e empreender ações refletidas contra a dominação.

No primeiro capítulo de *La domination masculine*, Bourdieu também seria incisivo: “há sempre lugar para uma *luta cognitiva* a propósito do sentido das coisas do mundo e particularmente das realidades sexuais”.

Françoise Hérítier & Pierre Bourdieu: The Hierarchical Construction of the Male/Female Difference

abstract In the late 1990s Françoise Hérítier and Pierre Bourdieu published, with an interval of only two years between them, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence* (1996), and *La domination masculine* (1998), respectively. Dealing with the hierarchical construction of the difference between male and female, both books present a perspective that is, if not skeptical, at least little optimistic concerning the discourses that announce possible

displacements or even the erasure of “difference”. Instead of pointing out the significant distance between these authors in dealing with the issue, this article proposes a reflection on the topics in which their perspectives converge.

keywords Body. Sex. Gender. Françoise Héritier. Pierre Bourdieu.

Notas

1. Rose Marie Lagrave (2000, p. 457).
2. Defendendo-se das acusações de compartilhar um pensamento do “imobilismo”, Héritier (2001, p. 94-95) objetaria que um “invariante” não significa, de modo algum, uma “resposta invariável” sobre o que quer que seja: “O que é invariante é a capacidade humana de formular uma questão e reunir, para tanto, dois elementos que formam um sistema”. Ou seja: “invariante” seria o quadro do pensamento, a pergunta e não a resposta – variando esta última em função dos diferentes contextos culturais.
3. Irredutível e incontornável, mas pensada de formas distintas segundo as diferentes épocas e culturas, como tão bem demonstrou Laqueur (2001) ao se referir à nossa própria tradição cultural. Assim, tanto o que Laqueur denomina *modelo de sexo único* – no qual a mulher figura como uma versão imperfeita do homem, anatomicamente como um “homem invertido”, havendo uma conversibilidade simbólica de fluidos (modelo que em sua ótica teria prevalecido até o século XVII) – quanto o que denomina *modelo de dois sexos* – no qual homens e mulheres figuram como sendo essencialmente distintos fisicamente, constituindo-se essas distinções não em diferenças de “grau”, mas de “natureza” (modelo que teria emergido entre os séculos XVIII e XIX) –, evidencia a construção simbólica e hierárquica da diferença masculino/feminino.
4. Respectivamente as classificações “havaiana” (F = FB = MB), “sudanesa” (F ≠ FB ≠ MB), “eskimo” (F ≠ FB = MB) e “iroquesa” (F = FB ≠ MB), e a inexistência de (F = MB ≠ FB). Como observa Viveiros de Castro, “De fato, a oposição entre relações paralelas e cruzadas pode ser negada (fórmulas ‘havaiana’, ‘sudanesa’ e ‘eskimo’) ou afirmada (fórmulas ‘iroquesa’ e ‘crow/omaha’), mas não pode ser embaralhada” (1990, p. 6).
5. Dentre as críticas à teoria geral do parentesco proposta por Héritier (1981) cabe observar a de Viveiros de Castro (1990) e Terray (1986). Segundo Viveiros de Castro, o princípio de reciprocidade encontrar-se-ia excluído das “leis fundamentais do parentesco” enunciadas por Héritier tendo em vista a distinção que a autora realiza entre as estruturas elementares de parentesco e as estruturas elementares de aliança, e a defesa da anterioridade lógica das primeiras em relação às segundas. Segundo o autor, ao derivar as regras sociológicas de aliança das leis terminológicas do parentesco consanguíneo, Héritier subordinaria a aliança à consanguinidade e privilegiaria “universais ideológicos” sobre “universais sociológicos”. Já Terray pondera que as duas leis enunciadas por Héritier são suscetíveis de receber um tratamento diferenciado: a primeira (as relações paralelas como expressão da identidade), em termos de estrutura, de lógica; a segunda (a valência diferencial dos sexos) em termos de estratégia, de política. Terray sugere que Héritier penderia para uma interpretação estratégica e política da valência diferencial dos sexos e questiona em que medida uma orientação nessa linha poderia ser considerada uma lei fundamental e universal do parentesco. Cf. também Terray, 1997. Nesta resenha consagrada a Héritier (1996), o autor considera a valência diferencial dos sexos sob outra perspectiva – como um “universal cultural” relacionado àquele enunciado por Lévi-Strauss: a proibição do incesto.
6. A análise dos sistemas terminológicos de parentesco, é escusado dizer, não se refere ao estatuto real das mulheres, evidenciado nas práticas sociais, mas à relação ideológica entre os sexos.
7. Questão que me parece diretamente relacionada com a da anterioridade conferida ao “biológico” e ao “social” na elaboração da lógica simbólica que opera na construção da diferença masculino/feminino: se para Héritier a “valência diferencial dos sexos” decorreria da constatação da “incontornável” diferença anatômica e fisiológica entre os sexos e de sua “assimetria no plano da reprodução”, para Bourdieu, ao contrário, é a “visão androcêntrica” que construiria “as diferenças visíveis entre o corpo feminino e o corpo masculino”.
8. Conforme avalia Fine, se a teoria de Bourdieu “parece apta a explicar de que modo uma estrutura pode se reproduzir, ela não explica nem a configuração da estrutura em si, nem suas transformações” (Fine, 2003, p. 178).
9. Nesse artigo, no qual propõe a ideia de “sistema de sexo/gênero”, Gayle Rubin (1975) pondera que a estrutura lógica que sustentaria a concepção lévi-straussiana do parentesco estaria fundada na naturalização da heterossexualidade: a troca de mulheres pressu-

poria, em suas palavras, um “tabu anterior e menos explícito sobre a homossexualidade”. O que a autora denomina “sistema de sexo/gênero” – definido como um “conjunto de disposições pelas quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana e nas quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” – estruturar-se-ia na dicotomia de gênero e na heterossexualidade compulsória; a “subordinação” das mulheres constituiria um “produto das relações que organizam e produzem o sexo e o gênero”. Em sua perspectiva, a divisão sexual do trabalho exacerbaria as diferenças entre os sexos, “criando” o gênero, e prescreveria o casamento heterossexual.

10. A autora aprofundaria essa reflexão no segundo volume de *Masculin/Féminin, Dissoudre la hiérarchie*, publicado em 2002.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro : Bertrand do Brasil, [1998] 2003.
- COLLARD, Chantal. Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l’alliance de Claude Lévi-Strauss. *L’Homme*, Paris, p. 101-115, 2000.
- FINE, Agnes. Valence différentielle des sexes et/ou “domination masculine?”. In: *Travail, genre et sociétés*. 2003/2, N° 10, p. 174-180, 2003.
- HÉRITIER, Françoise. *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1996.

_____. Articulations et substances. *L’Homme*, Paris, p. 21-38, 2000a.

_____. À propos de la théorie de l’échange. *Commentaire* de ‘Femmes échangées, femmes échangistes. In: *L’Homme* 154-155, 2000b.

_____. Inceste et substance. (Édipe, Allen, les autres et nous. In: ANDRÉ, Jacques (Org.). *Incestes*. Paris: PUF, 2001.

LAGRAVE, Rose Marie. Dialogue du deuxième type sur la domination sociale du principe masculin. In: JAMARD, Jean-Luc; TERRAY, Emmanuel; XANTHAKOU, Margarita. (Orgs). *En Substance. Textes pour Françoise Héritier*. Paris: Fayard, 2000.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, [1992] 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, [1949] 1982.

_____. Postface. *L’Homme*, Paris, p. 154-155, 2000.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex. In: REITER, Rayna (Org.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova York: Monthly Review, 1975. p. 157-210.

TERRAY, Emmanuel. Sur l’exercice de la parenté (note critique). *Annales: économies, sociétés, civilisations*, Paris, v. 41, no. 2, 1986.

_____. La pensée de la différence. *L’Homme*, Paris, n. 141, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Princípios e parâmetros: um comentário a *L’exercice de la parenté*. Comunicação no. 17, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

autora **Debora Breder**
Doutora em Antropologia Social / UFF
Professora da Universidade Cândido Mendes

Recebido em 29/03/2010

Aceito para publicação em 12/10/2010