

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ALAN ISAAC MENDES CABALLERO

A DESIGUALDADE ENTRE OS SEXOS PELAS PERSPECTIVAS DE
PIERRE BOURDIEU E SIMONE DE BEAUVOIR

CAMPINAS

2016

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

C111d Caballero, Alan Isaac Mendes, 1994-
A desigualdade entre os sexos pelas perspectivas de Pierre Bourdieu e Simone de Beauvoir / Alan Isaac Mendes Caballero. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Antonio Carlos Dias Junior.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Bourdieu, Pierre, 1930-2002. 2. Beauvoir, Simone de, 1908-1986. 3. Sociologia da educação. 4. Corpo - Educação. 5. Violência Simbólica. I. Dias Junior, Antonio Carlos, 1977-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações adicionais, complementares

Título em outro idioma: The inequality between sexes by Pierre Bourdieu and Simone de Beauvoir perspectives

Palavras-chave em inglês:

Bourdieu, Pierre, 1930-2002

Beauvoir, Simone de, 1908-1986

Sociology of education

Bodies - Education

Symbolic violence

Área de concentração: Sociologia da Educação

Titulação: Licenciado

Banca examinadora:

Maurício Érnica

Data de entrega do trabalho definitivo: 21-11-2016

Prof. Dr. Antonio Carlos Dias Junior

Prof. Dr. Maurício Ernica

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ALAN ISAAC MENDES CABALLERO

A Desigualdade Entre Os Sexos Pelas Perspectivas De Pierre Bourdieu
e Simone De Beauvoir

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, como pré-requisito para a formação em Licenciatura em Pedagogia, sob a orientação de Antonio Carlos Dias Junior.

CAMPINAS

2016

RESUMO

Este trabalho concentra-se em refletir sobre a construção dos gêneros masculino e feminino a partir das literaturas *O Segundo Sexo* (1967;1970 [1949]), de Simone de Beauvoir (190-1986), e *A Dominação Masculina* (2003a [1998]), de Pierre Bourdieu (1930-2002), buscando nos conceitos dos autores formas de compreender uma educação que divide a humanidade em sexos (homens e mulheres) e atribui uma natureza própria a cada um deles, quando, na verdade, trata-se de uma construção social do papel a ser desempenhado e uma ocultação dessa arbitrariedade. Deste modo, a Mulher passa a viver o mito do Eterno Feminino, a barreira simbólica que a impede transcender de objeto social para um sujeito livre e criador de projetos, enquanto o Homem possui maior liberdade para realizar-se no mundo e deixar suas marcas nele. A literatura selecionada nos leva a concluir que existe um princípio de dominação do masculino sobre o feminino que se realiza através de uma educação baseada na violência simbólica, disciplinadora dos corpos, forçando-os a identificarem-se com o Homem (representação do masculino) ou com a Mulher (representação do feminino). Por meio desta educação para perpetuar a dominação, os homens contam com um maior estoque de capitais simbólicos para desenvolverem seu Eu e transcendê-lo, enquanto as mulheres vivem na imanência como o Outro nessa relação.

PALAVRAS CHAVE: SOCIOLOGIA DA EDUCAÇÃO; EDUCAÇÃO DOS CORPOS; VIOLÊNCIA SIMBÓLICA, SIMONE DE BEAUVOIR (1908-1986); PIERRE BOURDIEU (1930-2002)

ABSTRACT

This work is focused in reflect about the masculine and feminine gender construction by Simone de Beauvoir's (1908-1968) *The Second Sex* (1967; 1970 [1949]) and Pierre Bourdieu's (1930-2002) *The Male Domination* (2003a [1998]), searching in the authors concepts means to comprehend a education that divides humanity in sexes (men and women) and attribute their own nature to each of them, when actually it is a social construction of the role to be played and a ocultation of this arbitrariness. That way, the Woman lives the Eternal Feminine mith, the simbolic barrier what prevents her transcend from social object to a free and projects creator subject, while Man keep greater freedom to realize himself and let his marks in it. The selected literature lead us to conclude that exists a male domination principle on the femine which realize itself by education based on simbolic violence, disciplinarian of bodies, forcing them to identify themselves like Man (masculine representation) or like Woman (feminine representation). By this education to perpetuate the domination, the men have a bigger stock of simbolic capitol to develop their I and transcend it, while the women lives in immanence how the Other in this relation.

KEY-WORDS: SOCIOLOGY OF EDUCATION; BODIES EDUCATION; SIMBOLIC VIOLENCE; SIMONE DE BEAUVOIR (1908-1986); PIERRE BOURDIEU (1930-2002)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu irmão, Alex, com quem pude discutir alguns problemas fundamentais e explicar coisas que nem eu entendia direito sobre este trabalho; conversas que ajudaram a formular melhor os conceitos que eu li. Como uma relação não é feita exclusivamente de conceitos acadêmicos que beiram da física à educação, aproveito para agradecer o amor e a liberdade. Provavelmente esta é a relação mais próxima que eu encontrei de uma moral existencialista, antes mesmo de sabermos qualquer coisa sobre ela (sorte a nossa!).

À minha irmã, Agnes, simplesmente por existir, por me confiar seus segredos e parte de sua educação.

Agradeço também a meu pai e a minha mãe pela preocupação de querer saber *em que pé que anda o trabalho* e a disponibilidade para comprar o material que eu achasse necessário para concluí-lo. Há também todo o carinho investido nesse processo, inclusive aquele que não fica explícito quando nos desentendemos.

Ao meu orientador, Antonio, por me confiar certa liberdade nos prazos e nas datas de orientação, provavelmente presumindo que bastava eu anunciar os desastres que iam acontecendo na construção e iríamos resolvendo o que fosse aparecendo, o que foi muito positivo (ainda que o começo de novembro tenha começado com notícias extraordinárias sobre coisas que deixei de fazer); por compreender (ou suportar) os e-mails mais esquisitos que alguém poderia ler; por me incentivar a buscar uma bolsa da FAPESP; por não tornar a violência simbólica tão presente na relação professor-aluno, maior parte das vezes me fazendo esquecer que é uma relação professor-aluno com as conversas que nada têm a ver com a faculdade, com a orientação ou coisas do tipo.

À toda a República Floresta, a saber: Augusto, Breno, Gabriel (melhor colega de quarto), Jauma, Ricardo, Stallin e Vinicius (ordem alfabética não é ordem de preferência, O.K?), mais os agregados: Gabi e Victor, pelas festas, pelos Mario Karts, pelos Dark Souls, por comprarmos a TV do Jauma, por me ensinarem algumas comidas, pelos *bandecos*, por fazermos do Ricardo um objeto de estudo através de Análise do Discurso toda vez que ele *dá migué*, por reclamarmos juntos da cachoeira na sala toda vez que chove, por colocarmos toda a culpa no Breno, por prestar atenção toda vez que o Gabriel fica naturalmente rosa, pelo Stalin que disponibiliza aquela planilha de contas todo santo mês, por doarem uma fatia de queijo quando preciso e por qualquer outra coisa que eu esqueci de colocar.

Agradeço também às Capivaras: Caio, Daniel, Gustavo e Mateus. Agradecimentos que vão de sinuca a Super Smash Brawl; de Muse (e quero dizer *Hysteria*) a Radiohead; de lamentações sobre fins de relacionamentos a euforias de inícios de relacionamentos; pelos fins de semana em Itu; pelos *rolês gourmet*, por tudo que fizemos e por tudo que fazemos.

À Julia, minha querida amiga de faculdade. Essa graduação seria muito mais complicada sem aquele momento de descer na cantina e comer; momentos terapêuticos de *botar tudo para fora*; ver e discutir de séries a greves; sofrer juntos por motivos que só nós graduandos pedagogia entendemos; pelas caronas muito oportunas.

À Walter e Joyce, amigos de longa data, pelas conversas e pelo tempo que passamos juntos.

Por fim, à Silvia e ao Fidel, dois quadrúpedes que me alegro por ter por perto, embora o Fidel – cachorro ladrão de salsichas - esteja mais presente nos últimos tempos, isso não diminui meu apreço pela companheira felina.

“[...] Dizer de uma mulher de poder que ela é “muito feminina” não é mais que um modo particularmente sutil de negar-lhe qualquer direito a este atributo caracteristicamente masculino que é o poder.” – Pierre Bourdieu, A Dominação Masculina.

“[...] A alma do homem é Psique, uma mulher.” – Simone de Beauvoir, O Segundo Sexo.

“Como o ser humano une em sua natureza o masculino e o feminino, um homem pode viver o feminino e uma mulher, o masculino.” – Carl Jung, Sobre o Amor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 - SOBRE SIMONE DE BEAUVOIR.....	15
2 - SOBRE PIERRE BOURDIEU	29
3 - SER HOMEM, SER MULHER	44
4 - A VIOLÊNCIA À MULHER	53
5 - ONDE ESTÁ A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA?	61
A. Casamento	61
B. Vida sexual.....	70
C. Lar.....	77
D. Trabalho.....	81
E. Mercado	93
F. Educação	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS.....	123

INTRODUÇÃO

A educação, pensada em seu sentido tradicional, costuma ser representada pela escola, uma instituição com fins sociais e que atende a um currículo que, por definição, incorpora práticas relativas, nem sempre universais (FORQUIN, 2000). Por este motivo, a sociologia da educação recebe críticas por reduzir-se a uma espécie de sociologia escolar (SPOSITO, 2003). Tanto a sociologia da educação quanto a sua versão minimizada, a sociologia escolar, parecem interessadas nos conhecimentos perpetuados *na e pela* sociedade, seja pelo uso das instituições, escolares e não-escolares (educação formal), ou dos costumes (educação informal).

A cultura aparece recorrentemente como objeto de interesse dos estudos em educação. Mais particularmente, questiona-se sobre qual tipo de cultura circula na sociedade, isto é, como vivem os indivíduos de uma determinada sociedade e quais conhecimentos esses indivíduos aprendem. A cultura traz um sentido inicial sobre a vida e sobre o entorno social a qual diz respeito, e contribui para que haja a devida compreensão entre o indivíduo e o coletivo que a partilham. Por este motivo, torna-se importante questionar o currículo numa perspectiva sociológica que tem a escola como objeto de estudo: quais práticas culturais esse currículo traz? (YOUNG, 2000).

A sociologia da educação está, de forma geral, pouco interessada na circulação das ideias nos corpos ao trabalhar intensamente com o currículo, o que pode acarretar um erro escolástico de pensar a educação apenas pela mente, esquecendo-se do corpo (BOURDIEU, 2001). A perspectiva da sociologia da educação da qual parte este trabalho dialoga com a tradição da filosofia

existencialista que busca saber como existimos, como temos conhecimento de que existimos e de que forma aprendemos a dar sentido à nossa existência.

Esta perspectiva parte de algo que é anterior às escolas, que está no seio de toda cultura e que contribui para resgatar uma sociologia da educação que reflete sobre os processos educacionais e não apenas sobre as escolas - embora estas sejam, atualmente, as grandes instituições reconhecidas como depositárias e acolhedoras da cultura oficial, cujo papel é o de incentivar a convivência e corrigir práticas de exclusão.

A sociologia da educação, desta perspectiva, deveria abrigar e problematizar temas essenciais que são experimentados anteriormente à escola, como a desigualdade entre os sexos, tema intimamente ligado à formação de identidade nos sujeitos, que se dá no início da vida e, portanto, nas fases iniciais da educação do ser e do *aprender a ser*.

O *aprender a ser*, desta perspectiva, resulta num ser capaz de dizer *eu sou*, que pode trazer a seguinte pergunta filosófica: *quem sou eu?* A partir desse ponto inicial, o da diferenciação entre o eu e o outro, nos propomos a questionar como os sujeitos podem se ver como homens ou como mulheres (geralmente são levados a enxergarem seu sexo e buscarem o sentido nele, esse *eu sou homem/eu sou mulher*). A diferença na construção da identidade a partir de como os indivíduos enxergam socialmente seu sexo biológico compromete a formação de planos, desejos, sonhos e disposições para a posteridade.

De forma alguma existe uma *diferenciação natural* entre as identidades de homens e de mulheres para serem respectivamente masculinos e femininas; acontece que o gênero (masculino/feminino) e a construção dos papéis sociais é comumente associada ao sexo biológico, implicando no senso comum de que

homens são biologicamente masculinos e as mulheres, femininas. Assim, homens devem representar papéis masculinos e mulheres devem representar papéis femininos, justificando a ideia de um destino biológico nos discursos sobre os sexos (HENRIQUES, 2004).

A desigualdade, entretanto, só se afirma na dominação de um sobre o outro, na criação de hierarquias, que é exatamente o ponto de partida deste trabalho: evidenciar como a dominação masculina desempenhada por homens faz da mulher o *segundo sexo*, sob a justificativa de que estes conhecimentos iniciais que o sujeito possui sobre si mesmo influenciam em sua escolarização e nos espaços que ocupará socialmente, de acordo com a hipótese de Bourdieu (2003a; 2008).

Para dar base a essa discussão e problematizar a hipótese apresentada, foram escolhidas as obras *A Dominação Masculina* (2003a), de Pierre Bourdieu, e os tomos icônicos de *O Segundo Sexo* (1967; 1970), de Simone de Beauvoir.¹ A partir deles, e de uma bibliografia auxiliar, exploraremos criticamente a perspectiva da educação que cumpre socializar os corpos para os universos masculino e feminino. Educação essa que tende a ser carregada para a vida toda, que antes de ser um apanhado de ideias que passa pela racionalização ou pelo aprendizado intencional/escolhido é um aprendizado pelo corpo que se faz sentir na pele e que leva os indivíduos a responderem inconscientemente às expectativas do ambiente

¹*A Dominação Masculina*, diferentemente de *O Segundo Sexo*, conta com anos de elaboração e refinamento da teoria dos campos, do *habitus* e da incorporação dos diferentes tipos de capitais. Para um aproveitamento satisfatório da leitura de *A Dominação Masculina*, requer-se um conhecimento prévio da teoria sociológica de Bourdieu. Por este motivo, vale a intenção de buscar os conceitos de Bourdieu em outros livros de sua autoria - *A Reprodução* (2014); *O Poder Simbólico* (2003 b); *Meditações Pascalianas* (2001), entre outros, para aprofundar a discussão que ele traz em *A Dominação Masculina*. Já *O Segundo Sexo* é a base da filosofia de Beauvoir, sua tese inicial sobre a dominação masculina, na qual constrói seus conceitos filosóficos. Vale lembrar que, segundo Burawoy (2010), Bourdieu utiliza várias referências do feminismo de segunda geração, que tanto deve à obra *O Segundo Sexo*, sendo Beauvoir uma leitura implícita não referenciada, como se fosse uma tentativa de silenciá-la, o que poderia, segundo o autor, ser interpretado como um plágio, ainda que com uma teoria própria e com um final diferente para a oposição da divisão sexual. Também vale aqui a nossa intenção, como faz Burawoy, de criar, de fato, um diálogo entre os dois autores.

de convivência. Representa agir como esperado ou, ainda, cumprir determinado papel na sociedade; de forma mais sutil, conduz ao hábito, de forma praticamente imperceptível e automática, tão *natural* que passa a ser considerada traço biológico e psicológico.

A sociologia da educação de Pierre Bourdieu pode ser considerada uma sociologia filosófica, mesmo que nem sempre preocupada com a escola (PETERS, 2016a). Já a filosofia existencialista contida n' *O Segundo Sexo* certamente não parte *de* ou se relaciona *com* preocupações relacionadas aos processos educacionais, ainda que, inevitavelmente, Simone de Beauvoir tenha tido que abordar situações relacionadas à educação.

Segundo Sartre “[...] o que podemos desde já afirmar é que concebemos o existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, 1962, p. 2). A educação, nesse âmbito maior considerado, de forma alguma pode ser estudada exclusivamente a partir das escolas, como pretendem algumas sociologias da educação (SPOSITO, 2003), vale dizer, como se a partir do ambiente educacional formal pudéssemos deduzir com segurança as diversas *educações* dos sujeitos, culminando em determinismos.

Os dois primeiros capítulos do trabalho dizem respeito a dados biobibliográficos dos dois autores em análise no estudo, que visam a compreensão mais aprofundada das respectivas teorias e conceitos. A biografia, portanto, está intercalada ao desenvolvimento teórico-conceitual do pensamento dos autores. Logo de partida observamos que Bourdieu é um autor importante no campo da educação, embora tenha produção bastante diversificada, ao passo que Beauvoir é

reconhecida por inaugurar uma nova perspectiva para o feminismo no século XX, sobretudo a partir da publicação de seu *O Segundo Sexo*.

No terceiro capítulo *Ser homem, ser mulher* buscamos reconstruir as tendências que Bourdieu e Beauvoir encontram no masculino e no feminino, bem como problematizar, a partir da visão dos autores, de que forma os homens se aproximam mais do gênero masculino e as mulheres do gênero feminino. As pistas para as respostas, como se verá, podem ser obtidas a partir da disseminação do *mito do Eterno Feminino*, trabalhado pelos autores sob óticas distintas que conduzem a oposições simbólicas dos corpos.

Já em *A violência à mulher*, quarto capítulo do trabalho, buscamos mostrar, de acordo com o entendimento dos autores, o processo de desvalorização social da mulher e as práticas que as levam a se retirarem do espaço público e a se confinarem no espaço privado. Para Beauvoir, busca-se nominar o Eu e o Outro na relação de alteridade existente entre homens e mulheres e se almeja a possibilidade de transcendência de cada um, sendo a imanência um risco na relação de alteridade. Tal processo se dá por meio da violência simbólica, conceito chave do edifício teórico bourdieusiano, “que se exerce com a cumplicidade dos dominados [...] explicável como produto de uma socialização que os habituou a tomar sua condição não como uma arbitrariedade, mas como parte da ‘ordem do mundo’” (PETERS, 2016a, p. 9).

No capítulo final *Onde está a violência simbólica?*, selecionamos situações de educação perpetuadas pelo mito do Eterno Feminino, expostas em *A Dominação Masculina* e n’*O Segundo Sexo*. Este capítulo se detém nos exemplos de dominação que Bourdieu e Beauvoir se utilizam para formular suas respectivas teorias da dominação. Abordaremos os espaços de socialização dos corpos e a

educação a qual eles estão sujeitados. Consta no capítulo, ainda, uma divisão em subcapítulos, cujos recortes são o casamento, a vida sexual, o lar, o trabalho, o mercado (metáfora para o local público) e um tópico reservado para considerações sobre a educação no seu sentido não-escolar.

Como objetivo geral, buscamos discutir neste trabalho a desigualdade entre os sexos sob uma perspectiva da educação, mais precisamente a partir da contribuição da sociologia da educação e da filosofia existencialista, tomando Pierre Bourdieu e Simone de Beauvoir como seus representantes, respectivamente.

1 - SOBRE SIMONE DE BEAUVOIR

Simone Lucie-Ernerstine-Marie Bertrand de Beauvoir nasceu dia 9 de janeiro de 1908, em Paris, França. Pertencia a uma família da alta burguesia e teve muitas regalias na sua infância, garantidas pelo sustento do pai.

Seu núcleo familiar era constituído pela mãe, Françoise Brasseur – cuja responsabilidade maior diziam respeito os cuidados domésticos, atividade extremamente questionada por Beauvoir; pelo pai, Georges Bertrand de Beauvoir, um advogado; e pela sua irmã mais nova, Hélène de Beauvoir, apelidada de Pouppete² pela irmã mais velha (FARIA, 2009).

Em 1918, Françoise, de tradição católica, envia Simone, com seus 10 anos e Hélène, aos 8 anos, ao *Institut Adeline Désir* para cursar o *Cours Désir*, uma escola tradicional que compreendia a educação da mulher como voltada para o casamento e a vida doméstica, preparando as meninas para serem boas esposas e

² *Poup* é uma palavra de origem francesa que significa *boneca*. Uma possível tradução para o apelido *Pouppete* seria *bonequinha*.

donas de casa. Em outras palavras, tratava-se de uma escola que tornava a menina apta a atender às necessidades da família. Esta educação recebida seria alvo de duras críticas posteriormente por parte de Beauvoir.

É no *Cours Désir* que Simone encontra Elizabeth Mabile, uma importante amizade que levará consigo até um acontecimento trágico. Antes disso, Elizabeth receberia o apelido de Zaza, e elas manteriam doravante uma relação saudável e alegre.

Já em sua adolescência, Simone almejava ser escritora, por mais que sua educação tradicional não incentivasse tal ofício. Um contraponto aos ensinamentos católicos da mãe é a influência de Georges, seu pai, o grande incentivador da filha para a literatura e o teatro. Sua vida futura como intelectual e escritora deve-se, em grande medida, à identificação que ela estabelece com o pai, ou, numa livre interpretação nossa sobre a relação edípica em *O Segundo Sexo* (1967), como a menina que vê o divino no pai e se apropria de tudo o que esse Deus tem a oferecer. Todos os livros agraciam a menina Simone e seu desejo de ser como o pai, aproximando-a do mundo dos homens-deuses. Essa proximidade com os livros faz a jovem manter diários, de onde imaginava que pudessem originar romances.

Georges incentivava a educação erudita de Simone, havendo relatos de que sentia tanto orgulho da filha que, às vezes, ela lhe lembrava um filho homem (FARIA, 2009). Enquanto a relação pai e filha era relativamente prazerosa, Simone tinha sérios atritos com sua mãe, que envolviam o comportamento feminino que Françoise esperava da filha: pensar no futuro da família ou pensar numa futura família.

Simone teve muitos amores em sua vida, mas o primeiro foi seu primo Jacques, aos 15 anos. Ele era mais velho que ela, e ambos gostavam de passar o

tempo conversando. A família esperava o casamento, mas Simone desistiu quando perdeu o encanto por seu primo (FARIA, 2009).

Desde muito cedo a jovem Simone passa a questionar a existência de Deus, mas guarda esse segredo consigo, longe do *Institut Adeline Désir*, da família e dos amigos, o que faz com que a filosofia existencialista da jovem Beauvoir seja também uma filosofia anticatólica, na qual Deus, materializado no homem, não é nada mais que aquele que subjuga e engana o desejo da mulher de ser livre. Os estoicos foram leituras importantes para Beauvoir incorporar os princípios de dualidade e construir uma filosofia existencialista a partir das ambiguidades ontológicas do ser humano, e diferenciá-las das contradições, normalmente evocadas pelo discurso religioso ortodoxo (TEIXEIRA, 2010).

Em 1926, aos 18 anos de idade, entra para a Universidade de Paris, Sorbonne, no curso de Filosofia. Simone Weil, Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty passam a ser seus colegas de faculdade, e este último, em especial, será uma importante referência para Beauvoir no que diz respeito à fenomenologia do corpo e às primeiras experiências do ser.

Em 1928 Zaza morre, um trauma na história de Beauvoir. Também é um ponto de reviravolta na visão que a autora passa a ter sobre a sociedade. Nesse momento, entende que está dividida entre homens e mulheres e culpa a mãe de Zaza pela educação que deu à filha, pois teria sido a educação tradicional e a visão conservadora da sociedade sobre a mulher a causa da morte da amiga. A partir daí Beauvoir decide não se casar e sai da casa dos pais. Passará a ser uma *moça bem comportada*,³ ou seja, uma mulher que preza pela sua liberdade, enquanto as *moças mal comportadas* serão aquelas que escolheram uma vida

³ Parte do título de um romance autobiográfico de Beauvoir, publicado em 1958: *Mémoires d'une jeune fille rangée* (Paris, Gallimard).

coquete, de regalias, mordomias, sustentadas por um homem e subjugadas pelo casamento – uma relação de escravidão, na visão dela.

Em 1929 conhece a Jean-Paul Sartre, seu futuro companheiro de toda a vida, com quem manteve relação amorosa com liberdade consentida para amarem a quem bem entendessem.⁴ Ambos estudavam para o exame de *agrégation*⁵ e foram aprovados. Sartre em primeiro lugar, Simone, em segundo, como a pessoa mais jovem a prestar o exame e a nona mulher a obter o título, que permitia ensinar Filosofia nas escolas francesas.

De 1931 em diante, Simone passa a lecionar filosofia em Marseille, seguido do Liceu de Rouen. Neste mesmo período começa a escrever seus romances, a viver uma vida de cumplicidades com Sartre e a viajar. O ano de 1943 marca a publicação de seu romance de estreia, *A Convidada* (1985 [1943]). Uma característica marcante dos romances da autora, então neófito, é que eles costumavam retratar nos seus personagens as vivências da sua autora. Em *A Convidada*, por exemplo, os personagens principais são Pierre, Françoise e Xavière, que correspondem, respectivamente, a Sartre, Simone e Olga, aluna de Beauvoir no Liceu de Rouen.

Beauvoir trabalhou a questão do conflito presente na relação com o outro. A narradora do livro [*A Convidada*] tem uma relação de intimidade com os elementos da narrativa que, em grande medida é caracterizada pelo ponto de vista subjetivo da escritora (FARIA, 2009, p. 139).

⁴ Ainda que o ciúme fosse inevitável e resultasse em ataques histéricos de Beauvoir, o que a desgastava muito. Ver, a esse respeito, Faria (2009).

⁵ Na França, os cursos de *agrégation* estão abertos àqueles que já possuem diploma de estudo universitário e buscam formação específica para docência no último ano do ensino secundário ou superior; trata-se de um certame extremamente seletivo.

As memórias de Beauvoir guiarão a escrita em todos os seus próximos romances, às vezes como uma forma de atenuar a ansiedade, os ciúmes e as inseguranças, exteriorizando-os (FARIA, 2009). Por este mesmo motivo a literatura de Beauvoir não traz apenas a subjetividade dos acontecimentos, mas os mescla com situações sociais de uma mulher francesa nos meados do século XX. De forma muito impressionante, atinge a um público feminino amplo que compartilha dessas memórias e leem as personagens como se fossem as suas próprias vidas (LOBO, 2001; SANTOS, 2012).

Os próximos romances e ensaios de Beauvoir serão *Pyrrhus e Cineas* (1944), *O Sangue dos Outros* (1990c [1945]), *Bocas Inúteis* (1945), *Todos os homens são mortais* (1995 [1945]) e *Por uma moral da ambiguidade* (2005 [1947]). Ela funda a revista *Les Temps Modernes* com Sartre, em 1945, e escreve seu tão aclamado e odiado *O Segundo Sexo* entre 1946 e 1948, com pesquisas feitas na *Bibliothèque Nationale de France*.⁶

Viaja para os Estados Unidos em 1947 para a divulgação do seu novo livro (alguns trechos foram publicados em sua própria revista): *O Segundo Sexo*, e encontra o escritor estadunidense Nelson Algren, com quem vive um romance à distância e se corresponde por cartas, escritas em inglês, de 1947 até 1964.⁷

O Segundo Sexo inaugura a segunda geração do feminismo (ou segunda onda), no qual as mulheres que adotam a ética existencialista exposta no livro passam a enxergar e questionar as desigualdades entre os sexos, atuando na tentativa de mudanças nas condições objetivas e subjetivas de existência da mulher (LOBO, 2001). Enquanto na primeira geração do feminismo o direito ao voto e a

⁶ A primeira edição da obra é de 1949.

⁷ Após a morte de Beauvoir, Sylvie Le Bon de Beauvoir (sua filha adotiva) traduz para o francês e publica trezentas e quatro dessas cartas no livro *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico, 1947-1964* (2000 [1997]).

participação política são os temas principais da agenda, na segunda onda os princípios básicos são o tema do aborto e as condições de trabalho reservadas à mulher. Questiona-se a verdadeira liberdade que a mulher possui na sociedade. O movimento feminista deste novo período levanta a bandeira da liberdade das mulheres numa sociedade criada para e por homens, como denuncia Beauvoir (1967; 1970).

O *Segundo Sexo* recebeu muitas críticas negativas quando foi publicado, e chegou a ser catalogado no *Índice dos Livros Proibidos da Igreja Católica*. Demorou a ser traduzido, e em alguns casos teve capítulos suprimidos (como o capítulo d'*A Lésbica*, do segundo volume). *O Segundo Sexo* sofreu ainda sabotagens no mundo todo, e até hoje é rechaçado tanto por grupos feministas como por aqueles sem vínculo algum com eles (SAFFIOTI, 2000).

Beauvoir, em grande parte de seus ensaios, é acusada de não desenvolver uma teoria filosófica própria, ficando à sombra de Sartre. De fato, *O Segundo Sexo* mantém muitas semelhanças com *O Ser e o Nada* de Sartre, embora não possa ser reduzido à filosofia sartriana (BAUER, 2001). “A liberdade concebida como Sartre a concebeu era um ato de voluntarismo. Simone não praticou esse erro, ela não cometeu esse erro” (SAFFIOTI, 2000)⁸. O casal de filósofos possui referências muito aproximadas entre si, como no diálogo de ambos com Hegel, autor muito presente na apropriação que fazem nos conceitos de ser-em-si, ser-para-si e consciência-de-si.

Marx também configura influência importante, uma vez que Sartre e Beauvoir estão interessados no ser que existe no mundo e na materialidade. Beauvoir

⁸ Aqui *voluntarismo* é compreendido por Haleiath Saffioti (2000) como uma atitude não determinada por nada ou ninguém, em oposição à falta de verdade do pós-modernismo: como não há verdades, nada é determinado e, portanto, a liberdade deve ser voluntária.

combina as possibilidades de transformação do sujeito no mundo material a partir da dialética marxista com o surgimento da existência do sujeito na dialética do Senhor e do Escravo, de Hegel, dando os contornos de uma teoria própria sobre o surgimento do Eu a partir do Outro, reconstruindo as imagens do Homem e da Mulher (OLIVA, 2013).

Esse encontro de dialéticas inicia os primeiros passos para uma teoria da dominação de uma consciência sobre a outra. O marxismo pode ser visto nos desdobramentos da ação do homem e da mulher no mundo material, ou seja, em como utilizam os instrumentos a seu favor e como se apropriam dos bens materiais e dos meios de produção. Já a dialética hegeliana informa o confronto de consciências: o Eu (Homem) significa o Outro (Mulher) para permanecer sempre Outro, ainda que o Senhor (Homem) só seja Senhor porque seu Escravo (Mulher) é induzido a valorizá-lo como tal.

A materialidade na filosofia existencial de Beauvoir se faz importante pois denota que a mulher não é dominada apenas pela consciência, mas também pelo corpo. Seu instrumento mais particular, seu próprio corpo, não lhe pertence e, por este motivo, sua consciência também não: são os homens que detém a posse da mulher, transformada em objeto, pela apropriação que fazem dos meios de produção, o que significa, por consequência, apropriar-se da história e ter o poder de narrá-la, escolhendo quem dela participa ou não. Os homens, na teoria beauvoiriana, são protagonistas da história e as mulheres, o seu segundo plano: configuram a terra por onde os homens andam; é por meio das mulheres que se colocam num nível mais alto.

Beauvoir, de toda forma, parece manter maior proximidade com a filosofia de Hegel - inclusive por se apropriar de sua fenomenologia de uma forma muito original

(BAUER, 2001), do que com o materialismo histórico-dialético de Marx e Engels, ao qual estabelece críticas epistemológicas, principalmente no que diz respeito ao livro de Engels *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1944). A etnometodologia utilizada pelo autor, segundo Saffioti (2000), seria muito determinista e tentaria criar um destino para a mulher.

A psicanálise, desde seu surgimento com Freud, também mereceu críticas por parte de Beauvoir (1967; 1970), uma vez que representa o falo como objeto de desejo e de poder. De forma similar aos argumentos biológicos que buscam justificar naturezas distintas na fisiologia do homem e da mulher para alcançar destinos diferentes, a psicanálise teria sido criada a partir de um princípio falocêntrico⁹, e por isso, androcêntrico¹⁰. O *Complexo de Électra*¹¹ freudiano é reformulado por Beauvoir, que aponta para as falácias de uma teoria que considera naturais as estratificações para a vida toda, e propõe uma visão social para uma teoria psicológica do desenvolvimento infantil (BEAUVOIR, 1970).

A *inveja do pênis* que acompanha o desenvolvimento da mulher, em Freud (1996) seria para Beauvoir a *inveja da participação social do homem*, representado simbolicamente pelo pênis, visto que são os órgãos genitais que dividem os sexos entre homens e mulheres - tema mal interpretado pela psicanálise, segundo

⁹ O falocentrismo pode ser lido como *o falo é a medida de todas as coisas*, o que significa dizer, na psicanálise freudiana, que todo desejo se expressa na presença ou na falta do pênis, que é o objeto de desejo, e qualquer objeto que lembre o pênis é denominado falo (charuto, bengala, tronco de árvore etc.). Em Freud (2001), a interpretação dos sonhos considera o falo, representação do pênis, como um símbolo central na interpretação do analista para a neurose do paciente; todo material onírico tem uma relação com o pênis, fonte de todo o prazer (e todo prazer é viril).

¹⁰ O androcentrismo é a visão de mundo que supervaloriza os princípios masculinos e a sabedoria dos homens. Desta vez, *o homem é a medida de todas as coisas*, e a mulher, enquanto representação do feminino, é tratada como marginal à órbita masculina.

¹¹ O *Complexo de Electra* (assim nomeado por Carl Jung) corresponde ao *Complexo de Édipo* feminino na psicanálise freudiana, e consiste num processo imaginário pelo qual a menina é seduzida pelo pai. A impossibilidade de a menina ver a mãe como objeto de desejo decorre da criança imaginar que a mãe a castrou e, portanto, leva-a a imaginar ter possuído um pênis em algum momento de sua vida. No *Complexo de Electra*, a justificativa para o pai ser o objeto de desejo reside, portanto, no fato de a menina desejar possuir um pênis.

Beauvoir (1970), como um destino psicológico e não uma causa social. Para Freud, o símbolo do pênis seria adorado pela menina porque o pai é uma figura adorada, ele é poderoso: a menina quer possuir um pênis para ser como o pai. Beauvoir subverte o desejo sexual da menina para os planos que faz para si a partir de como percebe as relações familiares dentro de casa.

A oposição homem-mulher presente em *O Segundo Sexo* é ainda uma herança do pensamento dualístico de Descartes (BAUER, 2001). Embora Descartes coloque a mente num plano superior e até divino da existência humana, Beauvoir faz uma inversão privilegiando o corpo nesse sistema de oposições: se o corpo da mulher não existe para ela, não será capaz de pensar sobre si mesma, pois conviverá com a perpétua impressão de não ocupar um espaço no mundo.

O pensamento mentalista descartiano deriva da não necessidade do homem pensar o próprio corpo, já que está acostumado com ele a ponto de poder esquecê-lo. Já a mulher é lembrada o tempo todo que possui um corpo, e é levada a questioná-lo e vigiá-lo, até mesmo odiá-lo por não ser como ela gostaria. Deste questionamento inicial, Beauvoir vem a questionar se a mulher, de fato, *existe*, inaugurando *O Segundo Sexo* de forma similar ao *Discurso do Método*, de Descartes. Ao invés de perguntar se o homem existe, Beauvoir pergunta se a mulher existe (BAUER, 2001).

O sistema de oposição homem-mulher é extremamente questionado na filosofia de Beauvoir pelas feministas pós-modernas pelo fato de sua teoria supostamente não considerar outras diferenças: todas as singularidades que emergem com as mais variadas identidades de gênero, para além de que qualquer binarismo do pensamento cartesiano-aristotélico, inclui a possibilidade de uma

identidade que não é representada nem por homens ou por mulheres – que, em grande medida, consiste nos temas da terceira onda do feminismo (LOBO, 2001).

Ainda encontramos feministas, como Saffioti (2000), que leem Simone de Beauvoir como uma intelectual de seu tempo, e não atribuem a ela nenhuma obrigação que não aquelas as quais se propôs; seria obrigação do feminismo posterior a Simone de Beauvoir (no caso, o feminismo pós-moderno que adiciona a categoria de gêneros à sua agenda) complementar o seu trabalho ao invés de escarnecê-lo, condená-lo ou anulá-lo.

Beauvoir, em sua leitura de *Ser e Tempo* (2015), também se apropria do *Dasein* de Heidegger, do ser que se desvela e do seu vir-a-ser, sempre constante, uma forma que encara a existência a partir de uma perspectiva temporal. No Paraíso, o tempo é eterno, nada muda porque nada passa, nada flui, nada se torna diferente do que é. Se a religião cristã mistifica o tempo como um ser *que é*, Beauvoir estará mais interessada num ser temporal *que está sendo*, e mais precisamente, *tornando-se* mulher.

Beauvoir aproveitará muito de Heidegger nos seus romances, nos quais a mulher se volta para a *verdade*, apropriando-se da teorização em que o filósofo alemão afirma que a *verdade* é significada a partir da realidade, e tudo que não pertence a ela seria mentira. Beauvoir, em *A Mulher Desiludida* [2010 (1967)] narra como uma esposa percebe, aos poucos, que o marido a está traindo, recorrendo, portanto, ao problema da *verdade* levantado por Heidegger, para o qual nem toda realidade é verdade (LEAL, 2013).

Isto nos aproxima de um tema recorrente em *O Segundo Sexo*: a realidade que vive a mulher e as mentiras que lhe são contadas pelos homens para que seja sempre obediente, doméstica e dócil. A dominação masculina, com efeito, seria um

amontoado de mentiras sobre o sexo da mulher e suas possibilidades de ação no mundo. São mentiras que limitam a sua liberdade, e que por serem tão próximas da realidade (praticamente incrustadas nela), mantém a aparência de verdade.

Nesse sentido, Beauvoir postulava que ela mesma não se considerava filósofa, visto que não poderia sê-lo num campo predominantemente masculino, local ao qual as mulheres dificilmente tinham acesso. Eleanore Holveck interpreta a recusa de Beauvoir em se considerar como filósofa justamente porque, até aquele momento, “a filosofia que ela estudava e ensinava gastou muito tempo com nada” (SANTOS, 2012, p. 925).

E, como se não fosse suficiente.

Ursula Tidd entende que, até meados dos anos 1990, a reação à obra de Beauvoir era um tanto *ambivalente*. E isso porque a recepção de suas obras foi relacionada à natureza de sua “colaboração filosófica” com o pensamento de Sartre, assim como ao papel da mulher na filosofia e na história intelectual e, sobretudo, ao “status de *Le deuxième sexe*”.

[...]

Por esses e outros motivos, Beauvoir preferia a alcunha de escritora, trabalho libertador da mulher, principalmente quando se trabalha o estilo da autobiografia, que dá sentido à história vivida e permite a reflexão sobre si mesma. Simone de Beauvoir, de forma admirável, nos mostra os diferentes aspectos do ser humano em sua dimensão intersubjetiva, assim como as dificuldades de se pensarem a integralidade do sujeito histórico e as incongruências da memória diante da fragilidade do vivido. Filósofa da diferença, escritora atenta ao horror da filosofia à dimensão do outro, é, pois, nos *gestos* de Memória que ela faz representar o fio condutor entre o vivido e o narrado, sem ânsia por enclausurar seu pensamento em uma completude sistêmica e existencial. Em tais *gestos*, o íntimo do ser no mundo e no tempo realça a *aventura humana* como o mais ousado diálogo dos tempos do filosofar, o diálogo da consciência histórica consigo mesma e com o tempo de seu existir (SANTOS, 2012, pp. 925 e 935, grifos no original).

Os estudos literários, como os de Leal (2013), Santos (2012) e Viana (2009), veem de forma muito positiva os escritos de Beauvoir, sem desconsiderar toda a bagagem filosófica que eles trazem. Segundo Buroway (2010), ainda que os autores campo da filosofia e da sociologia sejam, via de regra, exigentes com o pensamento da autora, grande parte das vezes a crítica mais severa reside na comparação de sua obra com a de Sartre.

Porém, as críticas não desmotivaram Beauvoir a continuar produzindo seus escritos. Em 1954, escreve *Os Mandarins* e ganha o prêmio Goncourt, premiação no campo da literatura mais cobiçado pelos escritores na França. Não apenas com *O Segundo Sexo*, mas agora com *Os Mandarins* (2006 [1954]), Beauvoir consegue um destaque invejável. Não serão, contudo, seus livros a faceta mais comentada e polemizada de sua vida, mas a sua vida íntima/sexual. Mais precisamente, viver uma *relação em liberdade*, como ela qualificava, com Sartre em meio às ortodoxias monogâmicas de seu tempo - essas que enxergam o profano nas ações que não respeitam o pudor e a moral. Não seria presunção dizer que a objetificação da mulher na época de Beauvoir parte dessa moral do pudor.¹²

Beauvoir e Sartre assinariam, em 1977, uma petição conjunta – também apoiada por diversos outros intelectuais da época de diversas posições políticas, como Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, entre outros - enviada ao parlamento francês na qual pediam uma reforma do sistema penal. A petição questionava, particularmente, a Lei do Consentimento, que

¹² Uma moral que se opõe à sua filosofia existencialista, que preza pela liberdade consentida de escolha nas relações e é completamente contrária à ideia de *libertinagem* que a moral de sua época imagina ser aquela que Beauvoir propunha, o que prova a dificuldade da ética existencialista para ampliar seus domínios.

estipulava o seguinte: somente a partir dos 15 anos o sexo consentido não seria tratado como pedofilia.¹³

Pediam também a liberação de Bernard Dejager, Jean-Claude Gallien e Jean Burkhardt, presos por terem mantido relações sexuais com menores de 15 anos.

A Lei francesa se contradiz se ela reconhece a capacidade de discernimento para treze e quatorze anos, de modo que eles possam estar aptos a tentar algo e serem condenados por isso, mas nega a eles a mesma capacidade com respeito a sua vida emocional e sexual.¹⁴

Beauvoir, de fato, envolveu-se afetivamente com algumas de suas alunas ao longo de sua vida (algumas delas bem mais jovens), chegando a criar triângulos amorosos com Sartre.¹⁵ No caso da petição, para Beauvoir se tratava de uma lei rigorosa que punia injustamente qualquer suspeita de pedofilia, e também feria algo essencial, a liberdade de escolha, posto que juristas decidiam o que um adolescente é capaz de desejar.

É nesse clima, o de falar sobre o desejo do outro, que os textos de Beauvoir tentam revalorizar o que é dito sobre o desejo da mulher, a única realmente capaz de enunciar o próprio desejo. Por ser uma filósofa da diferença, Beauvoir vê toda realização do desejo como único, pois nenhum desejo é irreduzível a outro; existir significa ter uma história, e conseguir replicar o desejo é poder replicar uma história que já existe ou existiu.¹⁶ Mesmo nessa irreduzibilidade do desejo pautado na existência, Beauvoir consegue ser uma escritora que fala sobre os seus conflitos existenciais como se fossem conflitos comuns a toda uma geração de mulheres.

¹³ Marco bastante contraditório, sobretudo tendo em vista que o governo francês já distribuía pílulas anticoncepcionais para meninas de 13 anos.

¹⁴ Le Monde, 26 de janeiro 1977, tradução nossa.

¹⁵ Embora todas tivessem *idade para consentir*.

¹⁶ Cabe lembrar que Sartre sempre incentivou Beauvoir a escrever sobre si mesma (FARIA, 2009).

Quando Beauvoir passa a publicar suas memórias, fica claro essa característica de falar sobre si, ao mesmo tempo em que fala sobre e para um coletivo de mulheres. Com *Memórias de uma moça bem-comportada* (1989 [1958]), *A Força da idade* (1984 [1960]), *A Força das Coisas* (1993 [1963]) e *Balanço Final* (1990b [1972]), seus momentos mais particulares deixam de ser situações exclusivas. Muitas mulheres que viveram no tempo de Beauvoir viviam experiências parecidas com aquelas vivenciadas por suas personagens, o que gerou tamanha identificação.

É, contudo, com *Balanço Final* (1990b), sua última obra de memórias, que Beauvoir adere às pautas do movimento feminista, criando em 1974 a *Ligue du Droit du Femme* (Liga do Direito das Mulheres). *A Cerimônia de Adeus* (1990a [1981]), representa o seu último livro publicado em vida, “obra que é diferente das demais porque está centrada totalmente nos últimos e difíceis momentos da vida de Sartre; e uma espécie de diário-de-bordo deste período (agosto-setembro de 1974)” (FARIA, 2009, p.37).¹⁷

Em 14 de Abril de 1986, aos 78 anos, Simone de Beauvoir morre vítima de pneumonia e é sepultada no mesmo túmulo de Sartre, no Cemitério de Montparnasse, em Paris, deixando um enorme legado sobre a crítica da opressão da mulher e sobre as novas formas das mulheres repensarem suas vidas como um coletivo (OLIVA, 2013).

Grande parte do debate de gênero que surge com o pós-modernismo tem suas raízes fincadas n’*O Segundo Sexo* e em seus conceitos (LOBO, 2001), o que corrobora o impacto das categorias sociais na formação da identidade dos sujeitos, mais precisamente, na educação identitária dos indivíduos que não escapam das

¹⁷ É também a única obra de Beauvoir que Sartre não chegou a ler, visto que morre em 1980, um ano antes da publicação.

influências sociais e seguem rituais padronizados - como é o caso do Eterno Feminino, conceito ao qual Beauvoir despendeu boa parte de suas forças intelectuais na tentativa de expor as suas influências negativas nas relações humanas.

2- SOBRE PIERRE BOURDIEU

Pierre Félix Bourdieu, o segundo grande nome deste trabalho, nasceu em Béarn, região dos Pirineus no sudoeste da França, povoado campesino, no dia 01 de Agosto de 1930. Ingressa em 1951 na Faculdade de Letras da *École Normale Supérieure*, em Paris, e gradua-se em Filosofia em 1954.¹⁸

Presta serviço militar na Argélia, onde inicia seus estudos sobre a sociedade Cabila. Durante este período, começa a perceber a insuficiência da filosofia para tratar de assuntos práticos, como a revolução nos campos que ele acompanhava. Neste mesmo período lê e abarca o estruturalismo de Lévi-Strauss, embora viesse a criticá-lo mais adiante para apreendê-lo de forma particular em sua teoria sociológica, em conjunto com o estruturalismo linguístico de Saussure.¹⁹

Seus estudos sobre a Argélia consolidam-se essencialmente nas seguintes obras: *A Sociologia da Argélia* (2006 [1958]), *Esboço de uma teoria da prática* (2002 [1972])²⁰ e *Os argelinos* (1962), além de outros trabalhos menos conhecidos, como *Os desenraizados* (1964) e *Trabalho, trabalhadores da Argélia* (1963). Nesses

¹⁸ Por motivos de um *habitus servil*, segundo Bourdieu em seu *Esboço de autoanálise* (2005b), o campo acadêmico francês não o fazia se sentir à vontade; ao contrário, sentia-se nele constrangido devido à sua infância e início de juventude terem ocorrido no campo, local de oposição à cidade e à academia. Ao interiorizar tal disposição, sente-se inferior nos corredores da universidade, que exalavam erudição (BURAWOY, 2010).

¹⁹ Contudo, não poderia abrir mão da filosofia por completo, visto que ela lhe serviria de contrapeso ao estruturalismo e como um dos extremos de sua própria sociologia (PETERS, 2016a).

²⁰ Que se transformaria no *Senso Prático* (2009 [1980]).

primeiros textos, Bourdieu se ocupa de um trabalho etnometodológico acerca do movimento de libertação nacional da Argélia, que começa justamente em 1954.

Neste mesmo ano presta o exame de *agrégation*, juntamente com Jacques Derrida e Emmanuel Leroy-Ladurie. Neste período, leciona na Universidade de Argel e mantém-se ligado aos estilos de vida do povo argelino (BURAWOY, 2010). É esse envolvimento político nas lutas anticoloniais que desperta seus interesses na sociologia e o leva a criticar ferrenhamente o existencialismo de Jean-Paul Sartre, que segundo ele havia se tornado *imaginação sem razão* (PETERS, 2016a).

Em 1960, Bourdieu deixa a Argélia ao descobrir que seu nome constava na lista de uma facção de extrema direita, o que indicava uma ameaça à sua vida caso continuasse por ali (PETERS, 2016c). Retorna à França para ser professor na Faculdade de Letras de Lille (1961-1964), onde leciona disciplinas sobre Marx, Weber e Durkheim, além de antropologia britânica e sociologia norte-americana. Também se torna diretor do *Centre de Sociologie de l'Education et de la Culture*, em Paris (CATANI, 2004). Neste período, começa uma parceria produtiva com Jean-Claude Passeron, ambos alunos de Raymond Aron.

Bourdieu permaneceu ligado à família até o fim de sua vida. Seu pai, Albert Bourdieu, foi um funcionário dos correios, enquanto a mãe, Noémie Bourdieu, realizava o trabalho doméstico. Retornava à Béarn sempre que podia, onde realizava estudos de campo com os moradores do povoado, com a diferença de que as pessoas não lhe falavam como se ele fosse um pesquisador, mas como Pierre, o morador daquele povoado, o que diminuía a distância entre pesquisador e objeto. Para Bourdieu, isso o aproximava do cotidiano dos moradores, e permitia estudar a vida diária de seu povo tal como ela era, já que era visto como um estranho para os moradores daquelas terras (BURAWOY, 2010).

Depois da Faculdade de Lille, leciona no *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais), em 1964.

No mesmo ano.

É indicado por Raymond Aron para sucedê-lo na direção do Centro Europeu de Sociologia. Torna-se diretor da coleção *Le sens commun* para a editora parisiense Minuit. Por mais de duas décadas, Bourdieu dirigiu essa coleção na qual publicou obras clássicas [...], bem como traduziu e divulgou, na França, grandes autores contemporâneos (entre eles: Goffman, Bernstein, Labov, Goody, Hoggart) (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014, p. 106).

Alguns anos depois, Bourdieu viria a ser rotulado de *reprodutivista* no campo científico pela publicação de *Os Herdeiros* (2014 [1964]) e *A Reprodução* (2008 [1970]), ambos em coautoria com Jean-Claude Passeron. Bourdieu, no trabalho de campo, utiliza-se largamente de seus conhecimentos em estatística para refletir sobre o fracasso escolar e para formular a teoria do capital cultural, que liga as condições iniciais de existência do aluno (a família) às suas conquistas escolares.

Com isto Bourdieu questiona, baseado em dados, a suposição de que há ambientes escolares neutros e evidencia que a escola se utiliza de uma cultura legitimada para transmitir conhecimentos a alunos com bagagens culturais diversificadas. Assim, o sucesso ou o fracasso na rede de ensino formal estaria ligado à cultura que as famílias legam para os filhos, e somente aqueles alunos que possuem tal capital cultural herdado, requerido pela escola, avançariam no sistema escolar e ingressariam nas universidades de grande prestígio. De forma geral, Bourdieu (e Passeron) apresentam dados que evidenciam que a aprendizagem dos temas escolares tidos como legítimos dependeria essencialmente de uma aprendizagem prévia desses mesmos temas no seio familiar.

A grande novidade em *A Reprodução* consiste na utilização do conceito de *violência simbólica* – representações naturalizadas das ideias e concepções dominantes inculcadas nos dominados. Bourdieu também lança mão do conceito de *habitus* (trabalhada anteriormente em *Os Herdeiros*, junto com o de capital cultural), ligado à continuidade do aluno no sistema escolar e como ele se posiciona no campo social a partir de sua educação.

O sociólogo compreende que o desinteresse do aluno pela escola, ao ponto de abandoná-la, deriva da premissa de que sua família possui determinada escolaridade que funciona como expectativa para que se mantenha (ou supere) a posição social dos pais, o que acentua a pressão social que cria sobre si mesmo. Quando o aluno se projeta no futuro, pensa nas possibilidades de carreiras e nas suas competências; ao fazer tal projeção, ele remonta à sua trajetória social e vê aonde é capaz de chegar e quais são os estratos sociais que imagina como possíveis de serem alcançados, bem como as barreiras que se apresentam, muitas vezes, como intransponíveis (MICELI, 2003; ORTIZ, 1983).

Como bem mostra a epígrafe de *A Reprodução*, em uma tradução livre, de um ovo de pelicano nasce um pelicano idêntico ao primeiro, e o ovo desse novo pelicano resultará em um pelicano igualmente idêntico. A reprodução pode durar muito tempo, e acaba quando se faz uma omelete com o ovo (DESNOS *apud* BOURDIEU & PASSERON, 2008). Para Bourdieu, é esta identidade de classe ou de grupo criando competições internas no campo pela aquisição de capitais simbólicos restritos num espaço social determinado que move as lutas entre classes ou grupos, justificando as desigualdades no tecido social (AZEVEDO, 2003).

Cada campo encerra a sua própria realidade social, assim como os jogadores nele contidos. As lutas nos campos resumem-se em impor determinada visão para

conservá-los ou transformá-los (AZEVEDO, 2003). A ideia da sociedade como um campo de combate é explorada por Bourdieu no livro *A Distinção* (2013 [1979]), publicada pela Editora Minuit quatro anos após conseguir criar o seu periódico, *Actes de La Recherche en Sciences Sociales* (Ações da Pesquisa em Ciências Sociais), dirigida por ele durante toda a vida (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014).

A teoria sociológica de Bourdieu lhe permitiu ir dos clássicos temas sobre a revolução de classes para a construção do senso estético nas artes e na literatura,²¹ para a apropriação sociolinguística,²² para os conflitos entre acadêmicos no ambiente universitário,²³ para as regras sociais do campo científico,²⁴ para as diferenciações sociais que podem existir entre sexos, entre raças ou entre nações,²⁵ para a competição nos esportes²⁶ e para sociologia das obras de arte,²⁷ entre outros temas.

Além de identificar os mais variados campos (literário, político, econômico, escolar, científico, jornalístico, jurídico, religioso etc.), Bourdieu, em sua produção, os relaciona, tornando evidente a autonomia relativa que esses espaços possuem para estruturar as suas próprias regras: possuem consistência interna enquanto sofrem influência e influenciam os demais campos. Bourdieu, em suas obras, apresenta, por exemplo, o campo político em conjunção com o campo científico ou o campo escolar, isto é, os campos não estão isolados entre si e contam com alto grau de complexidade e distensão, que são critérios para que ocorra a dissimulação das regras no campo.

²¹ Ver *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário* (2005a [1992]).

²² Ver *A Economia das Trocas Linguísticas: o que dizer quer falar* (1998 [1982]).

²³ Ver *Homo Academicus* (1984 [2013]).

²⁴ Ver *Os Usos Sociais da Ciência: por uma sociologia clínica do campo científico* (2004b [1997]).

²⁵ Ver *O Poder Simbólico* (2003b).

²⁶ Ver *Questões de Sociologia* (1983 [1980]).

²⁷ Ver *O Amor pela Arte: museus de arte na Europa e seu público* (2007[1966]).

O campo, entretanto, só funciona em conjunto com a *illusio*, princípio disciplinar que leva o agente a desconhecer o seu funcionamento, e que torna invisível os fundamentos (leis) do jogo social. Desta forma, as atividades simbólicas do agente no campo são reproduzidas de forma eficaz, como se o que é feito no campo estivesse seguindo o curso natural das coisas, já que *sempre foi assim*.

A *illusio*, em outras palavras, tem por função fazer o indivíduo ignorar a história do campo e de suas próprias ações, distanciando-o de sua suposta origem, que, caso acontecesse, evidenciaria a arbitrariedade dos fundamentos que abalam a convicção que normalmente temos em determinada instituição, arbitrário natural ou lei fundamental. Quando se percebe a *illusio*, “a lei é a lei, e nada mais” (PASCAL *apud* BOURDIEU, 2001, p.117).

Esse *reconhecimento no desconhecimento*, que Bourdieu tanto reafirma em suas obras, é o princípio de toda teoria do conhecimento sociológico: trata-se da violência simbólica. Deve-se entendê-la como um axioma que faz da sociologia a disciplina encarregada de buscar compreender e desmistificar as forças que dissimulam as imposições de significação, tornando a visão de um grupo ou classe dominante como se fosse a uma visão aceitável, ou a única possível.

Em *A Reprodução*, Bourdieu e Passeron definem violência simbólica como “[...] todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações” (BOURDIEU & PASSERON, 2008, p. 25). Com efeito, toda violência simbólica se reproduz num sistema de naturalização dos códigos socialmente exigidos pelo campo. Essa linguagem do campo (*forma de viver e perceber*) acontece mediante graus de aprendizagem, que determinam grupos capazes de inculcar um *habitus* no sujeito.

Um dos espaços educativos mais importantes, para Bourdieu, é a família, responsável pela educação primária e principal fonte do capital simbólico da criança, responsável pelo seu sentido e formas de existir no mundo.

O sentido que um indivíduo cria sobre a própria vida estaria, desta forma, indissociado da escolaridade dos pais, das músicas que ela ouve em casa, dos bens materiais que possui a casa, dos locais (e a frequência) aos quais os pais levam os filhos (cinemas, museus, óperas, bibliotecas, eventos culturais etc.), bem como da renda econômica dos pais, da posição social e influência que possuem no campo (podendo ser constatada pela profissão, pelos amigos, círculos sociais, contatos em geral etc.), além de outros pontos capazes de trazer significação ao universo individual da criança.

Esta educação primária sensibiliza o sujeito a interiorizar estruturas parecidas com seu mundo familiar, fazendo com que não o dissocie de seu universo particular, o que permite que toda educação secundária tenha maior eficácia quanto mais próximo for o capital a ser adquirido do *habitus* constituído. Mesmo que haja uma distância significativa entre o objeto do campo e o *habitus* interiorizado, este último conta com uma capacidade de reinvenção que garante a sobrevivência do agente no campo, sendo ajustável e reestruturável. Isto significa dizer que a educação primária não implica na única educação possível para um sujeito, mas é aquela que possibilita uma via de comunicação.

Caso o campo exija um *habitus* diferente daquele interiorizado pelo indivíduo, seu portador será capaz de torná-lo compatível, adequando o seu princípio de realidade à outra visão que corresponda ao ponto vista que aquele campo busca inculcar, o que facilita a comunicação entre o campo e o agente, doravante inserido em um novo espaço de disputas (CATANI, 2004).

A aprendizagem exige uma ação pedagógica, que pode variar dependendo das significações a serem conferidas à criança pelos pais ou professores (BOURDIEU & PASSERON, 2008): “Toda AP [ação pedagógica] é objetivamente uma violência simbólica enquanto imposição, por um poder arbitrário, de um arbitrário cultural” (BOURDIEU & PASSERON, 2008, p. 26). Todo ensino, assim, está baseado numa relação de forças e de sentidos entre grupos e classes por estabelecer a comunicação pedagógica por meio do duplo arbitrário pedagógico.

Segundo Bourdieu, com efeito, toda ação pedagógica exige uma autoridade pedagógica capaz de exercer o arbitrário cultural pela violência simbólica, ao passo que os agentes desconhecem objetivamente as verdades inteiras que autonomizam esta instância de inculcação de arbitrários.²⁸ Tal autoridade passa a ser o poder de violência simbólica que se manifesta sob a forma de um direito de imposição legítima que reforça o poder arbitrário, que a estabelece e que ela dissimula.

Assim, reconhecer a legitimidade de uma instância pedagógica (na família, na escola, bem como em outras instituições e espaços educativos) é dizer que os indivíduos não apreenderam o fundamento das relações de forças nas quais estão objetivamente colocados. A função da autoridade pedagógica passa, então, a ressaltar a relação de forças estabelecida de maneira tal que sua eficácia pedagógica esteja na base dessas relações.

Convenientemente, prossegue Bourdieu, o trabalho pedagógico tem por função perpetuar o *habitus* inculcado pela ação pedagógica, e o faz a partir de um sistema de ensino, instituição com a função de reprodução cultural que leva à reprodução social. O sistema de ensino só é capaz de funcionar quando possui suficiente legitimidade para inculcar um corpo de verdades e valores a serem

²⁸ Na qual repousa a ideia do *foi sempre assim*, ou, em termos bourdieusianos, *amnésia de gênese* (BOURDIEU, 2001).

reproduzidos, que passam por relações de força e pela ideia do *reconhecimento no desconhecimento*.²⁹ É por este viés que uma pedagogia se torna uma prática escolar; que um arbitrário se torna natural; que um fragmento da realidade social de um grupo ou classe converte-se no ponto de vista digno e provavelmente o único com validade a ser ensinado – e que será o fragmento que se ocupará de traduzir a cultura legítima de uma sociedade inteira, a cultura dominante.

A partir deste ponto, a ação pedagógica, a autoridade pedagógica e o trabalho pedagógico passam a ser reconhecidos como ação escolar, autoridade escolar e trabalho escolar (BOURDIEU, 2008). Quanto mais a pedagogia no meio familiar privilegia o currículo escolar, mais apta a criança estará a ter seus esforços reconhecidos pela instituição de ensino, uma vez que a escola é uma extensão do lar e das experiências que os pais puderam proporcionar à criança.

Para Bourdieu, será a razão histórica que denunciará a amnésia de gênese e trará à tona os arbitrários enquanto arbitrários, o que os fará serem percebidos enquanto fundamentos que partem da imposição de um grupo ou classe pela força que ele mede com outros fundamentos que também pretendem ser universais.

Sua tarefa será a de.

[...] compreender e explicar sua própria gênese e [...] os processos de gênese (ou de autonomização) de onde precedem, bem como a gênese das disposições que foram sendo inventadas à medida que os campos iam se constituindo, e que aos poucos vão se inscrevendo nos corpos ao longo do processo de aprendizagem (BOURDIEU, 2001, p. 129).

²⁹ *Méconnaissance* é o termo original que Bourdieu utiliza para se referir a este tipo de dissimulação (PETERS, 2016a).

As ciências históricas buscam desmistificar os absolutos que percorrem o pensamento de forma inconsciente e indesejada. Para Bourdieu (2001), é importante mostrar como todo ponto de vista coletivo parte de um ponto de vista individual. A ciência é mais um campo em que os agentes competem entre si pela legitimação de uma teoria científica reconhecida universalmente. A investigação sobre a natureza passaria a ser, na visão bourdiesiana, a investigação de um grupo de cientistas sobre a natureza, que busca transformar seus conhecimentos em verdades trans-históricas.

Destarte, o campo científico em sua dimensão genérica contradiz a visão hagiográfica que celebra a ciência como uma exceção às leis comuns de uma teoria geral dos campos ou da economia das práticas. A competição científica pressupõe e produz uma forma específica de interesse, que só parece desinteressada se comparada aos interesses ordinários, sobretudo em torno do poder e do dinheiro, orientando-se para a conquista do monopólio da autoridade científica, na qual competência técnica e poder simbólico se confundem inextrincavelmente (BOURDIEU, 2001, p.134).

Por esta perspectiva, há a denúncia de que a ciência que não é neutra e ignora os produtores de conhecimentos, isto é, o ponto de vista do cientista que pensa seu objeto. Bourdieu proporá que se veja o pesquisador como sujeito, “esse objeto para quem existem objetos”³⁰ (BOURDIEU, 2001, p.156). Se todo pesquisador (e aqui convém especificar os cientistas sociais) possui uma história (sua trajetória social) e uma posição social, é exigido dele que possua um determinado *habitus* para coordenar as suas vontades individuais e as determinações estruturais do campo.

³⁰ Que é também uma crítica da razão escolástica, que desconsidera o pensamento do sujeito que pensa alguma coisa sobre o mundo. Cf. *Meditações Pascalianas* (2001).

Bourdieu nos convida a uma desconstrução da imparcialidade trans-histórica pela historicização do objeto, que virá a ser considerado parcial, culminando na desnaturalização de princípios *naturais* que passam a ser vistos como princípios arbitrários. Com isto, Bourdieu nos leva a pensar que nenhum conhecimento é transcendente, mas histórico e produzido a partir de determinadas experiências. O objetivo de qualquer campo é o de tornar experiências e sentidos particulares em temas universais (PETERS. 2016b).

Os sujeitos não escapam da história, logo seus pensamentos só podem ser pensados por que uma sucessão de eventos permitiu que fossem pensados dessa maneira, numa síntese entre subjetividade e objetividade. Ao passo que o indivíduo é formado social e historicamente, ele adquire instrumentos reflexivos para pensar sobre si mesmo, mesmo que nisto esteja implícito a *illusio* de todo campo.

Todo movimento de resistência a uma instituição passa pela reflexão sobre perceber que ela está agindo a partir do pensamento. O campo dispõe de mecanismos que impedem que o sujeito reflita sobre a sua constituição, levando-o a nunca conhecer plenamente as regras, os limites, a parcialidade, os arbitrários, as especificidades e todo tipo de componente nele implícitos.

Desta forma, o deslocamento do sujeito no campo acontece mediante a conhecimentos inconscientes que provém da “incorporação das estruturas sociais sob a forma de disposições” e “de chances objetivas sob a forma de esperanças e antecipações”, que permite adquirir “um conhecimento e um domínio práticos do espaço englobante” (BOURDIEU, 2001, p.159).

Em seus contornos gerais, o pensamento relacional de Bourdieu, influenciado por Gaston Bachelard, baseia-se em: a) romper com o senso comum; b) construir o objeto a partir de uma causalidade não percebida, mas que é real e invisível; e c)

constatar ou verificar empiricamente as hipóteses construídas (PETERS, 2016a; PETERS, 2016c). Partindo de uma ordem social, que o senso comum compreende como mecânica, Bourdieu identificou as práticas históricas selecionadas pelos agentes que persistem como estruturas exteriores à história, dando corpo à sua teoria do poder simbólico (PETERS, 2016b).

De acordo com Freitas (2012), Bourdieu observa ainda as formas dominantes de comunicar a cultura, que estabelece estruturas de relações simbólicas influenciadas por estruturas econômicas. Prevalece a lógica da distinção nas relações de diferenciação no campo: ações e procedimentos funcionam como expressão da posição social pelos símbolos, que “representam os valores que manifestam a posição daquele indivíduo dentro de uma estrutura social” (FREITAS, 2012, p. 3).

Bourdieu lança mão de sua teoria praxiológica (teoria da ação) como ferramenta teórico-metodológica que articula as perspectivas subjetivistas objetivistas como produtos dialéticos da prática social (PETERS, 2016b). É esta releitura teórico-metodológica do mundo societário que o permitirá ir além das dicotomias que disputam um posicionamento privilegiado no campo. O sociólogo francês busca encontrar o ponto médio entre a objetividade e a subjetividade, responsável por gerar o *habitus* que transformará as convicções pessoais e a afirmação da existência dos sujeitos numa busca por distinção através de um sistema de oposições que garante a todos os participantes do campo que recolham os bens simbólicos desigualmente distribuídos.

Estes elementos teóricos, brevemente apontados, conformam um contorno inicial para compreendermos alguns dos aspectos do pensamento de Pierre Bourdieu que, no auge de sua produção acadêmica, concorre, em 1981, à Cadeira

de Sociologia do *Collège de France*. Eleito, profere, no ano seguinte, a aula inaugural *Lições da Aula* (1988 [1982]), cujo tema diz respeito a uma aula sobre a aula, momento em que expõe sua sociologia da sociologia reflexiva, vale dizer, a sociologia que tem a própria sociologia como objeto de estudos.

Em 1993, organiza um livro sobre a exclusão social e os impactos da modernização: *A Miséria do Mundo* (2007 [1993]). Neste momento, inicia-se uma fase mais engajada de produção, voltada à uma tentativa de desapego da academia. Esta fase da vida de Bourdieu é dedicada ao combate à globalização e ao avanço do neoliberalismo, e conta com a publicação de *Contrafogos* (1998) e *Contrafogos 2* (2001). Bourdieu passa também a conceder diversas entrevistas e se dedica a escrever sobre temas atuais, como a obra *Sobre a Televisão* (1997 [1996]). Já sua obra *Meditações Pascalianas* (2001 [1997]) pode ser considerada, segundo Peters (2016c), como o testamento intelectual do autor, momento em que Bourdieu revisa toda a sua teoria e a apresenta de forma bem refinada.

A Dominação Masculina, publicado na França em 1998, é um livro pertencente à esta última fase da produção do autor, e trata de temas atuais e de relevância política. Para a confecção do livro, que se mostraria relevante não apenas para as mulheres, mas também para o público LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transsexuais, Transexuais e Transgêneros) interessados na categoria *gênero*,³¹ Bourdieu recebe cartas e sugestões. Em 23 de Janeiro de 2002, vítima de um câncer, Bourdieu morre, em Paris, e é sepultado no cemitério de Père Lachaise.

Em termos da sua influência, Bourdieu pode ser considerado como um dos sociólogos mais importantes do século XX, sobretudo por sua teoria dos campos (CATANI, 2002). A recepção inicial do autor no Brasil foi objeto de severas críticas,

³¹ Bourdieu expõe brevemente essa repercussão num trecho de *A Dominação Masculina* intitulado *Algumas considerações sobre o movimento gay e lésbico*, ao final do livro.

mas isso se deve, ao que tudo indica, a uma má interpretação do seu conceito de *habitus* e a um alinhamento forçoso que faziam dele em relação a Louis Althusser nos anos 70, momento em que Marx ainda configurava leitura em voga (ORTIZ, 2003).

Geralmente, o *habitus* era visto como uma categoria meramente reprodutiva das estruturas sociais no interior do sujeito, criando disposições plenamente adequadas aos objetivos sociais dos dominantes. Burawoy (2010) observa que as teses de Bourdieu sobre os movimentos populares ou minorias eram consideradas como incapazes de realização a partir da teoria clássica da luta de classes.

Os desencontros do sociólogo com outros autores, nesse âmbito, se devem a essa postura de Bourdieu que nega abordagens que tratam da revolução do proletariado como algo dado ou inevitável - como Gramsci, Fanon ou mesmo Beauvoir,³² em especial a dificuldade que estas perspectivas têm em romper com o *habitus* (BURAWOY, 2010). Por mais que a sociologia de Bourdieu seja vista como pessimista, ela oferece uma perspectiva sobre as construções sociais, geralmente dicotômicas (como ele desenvolve em *A Dominação Masculina*), e por mais que faltem propostas de solução para os diversos conflitos, Bourdieu assegura material para pensar a harmonização entre o *habitus*, o campo e as estruturas incorporadas (MIGUEL, 2015).

De todo modo, vale ressaltar que, quando Bourdieu aborda a aprendizagem e a educação, ele está falando a respeito de uma aprendizagem pelo corpo e pelos sentidos, vale dizer, sobre uma educação que *cria sentidos* de se *estar no mundo* e que nem sempre é intencional, o que mostra que não temos controle sobre o que apreendemos: nosso corpo se adapta ao mundo em que vivemos, e somos levados

³² Ainda que Beauvoir seja uma situação especial, visto mal ter sido citada por Bourdieu (BURAWOY, 2010).

a ter gostos parecidos com as pessoas que convivem conosco. Sobretudo, aprendemos a apreciar a realidade que nos rodeia e evitamos situações concretas que ameaçam os estilos de vida do mundo que aprendemos a apreciar.

Também é importante ressaltar que a reflexão sobre as práticas e os sentidos configura tema extremamente importante na teoria de Bourdieu, pois seria ela a responsável por modificar o *habitus*, mesmo que seja doloroso recusar, modificar ou repensar um estilo de vida e suas práticas. É pela reflexão, ademais, que revisariamos nossa própria racionalidade, possibilitando, assim, condições de conhecer o desconhecido, de tornar visível o invisível, de desnaturalizar o natural e de desmistificar o mágico.

Diferentemente de quaisquer outras teorias mentalistas, Bourdieu não está apenas interessado na subjetividade que muitas vezes é trazida pela *tomada de consciência da ideologia dominante*, como se resgatasse o raciocínio cartesiano; o sociólogo também se atenta para mundo objetivo no qual circulam os capitais e se realizam os rituais sociais de incorporação.

Em síntese, o pensamento bourdiesiano nos convida a refletir sobre o mundo interno e a pôr em evidência os conflitos e contradições que existem entre as expectativas do sujeito e o mundo externo no qual ele é capaz de realizá-las (e se é capaz de realizá-las) (BRONZATTO et al., 2013). É a este tipo de reflexão subjetivo-objetiva, o pensamento praxiológico, que devemos recorrer para que o pensamento de Bourdieu não se torne um *habitus* inflexível, mas antes momentos possíveis de ressignificações, de recriação e de um fazer-se de novo do sujeito que, percebendo-se objeto se vê capaz de se localizar no campo e enxergar tanto as suas disposições como as origens de seus mais variados tipos de capital (principalmente o simbólico).

3 - SER HOMEM, SER MULHER

Tanto em *A Dominação Masculina* (2003a) quanto nos dois volumes de *O Segundo Sexo* (1967;1970), os autores escrevem a respeito de desigualdades entre os sexos (que atualmente pode ser considerada uma discussão sobre gêneros) e subscrevem-nas num campo puramente masculino em que o feminino não possui qualquer independência, não cria regras próprias, é inferior e possui a excelência de servir. Por sua vez, o masculino vem a ser dominante, independente das circunstâncias. É legislador, honrado e capacitado a atuar na esfera pública. É nesta circunscrição polarizada entre o que é masculino e o que é feminino que, segundo Beauvoir e Bourdieu, podemos entender a definição social de homem ou mulher, ou mais precisamente, o que é ser homem e o que é ser mulher.

O ser homem e o ser mulher não são representações que partem de raízes diferentes, senão de uma mesma raiz: o masculino. O homem tem como referência o masculino e a mulher o feminino, sendo que o universo feminino está contido no universo masculino e foi criado por ele, havendo uma autonomia relativa para que tanto o masculino quanto o feminino deem origem a significações próprias que devem respeitar as regras do campo social.

Os autores franceses concordam que os homens entre os homens são produtores de ideais e saberes sobre os sexos, logo o masculino se ocupa de criar as próprias regras e outras que tangem o mundo feminino. Beauvoir (1970) mostra, recorrendo aos estudos históricos de Engels sobre a origem da família, que os homens, ao passarem da Idade da Pedra para a Idade do Bronze, encontraram, por meio de novos instrumentos fabricados a partir do derretimento do metal (a que se deve a descoberta do fogo), a habilidade de não servir à natureza, sendo capazes

de transformarem o mundo ao invés de estarem destinados a agir conforme ele se apresenta.

Com a descoberta do cobre, do estanho, do bronze, do ferro, com o aparecimento da charrua, a agricultura estende seus domínios. Um trabalho intensivo é exigido para desbravar florestas, tornar os campos produtivos. O homem recorre, então, ao serviço de outros homens que reduz à escravidão. A propriedade privada aparece: senhor dos escravos e da terra, o homem torna-se também proprietário da mulher. Nisso consiste "a grande derrota histórica do sexo feminino". Ela se explica pelo transtorno ocorrido na divisão do trabalho em consequência da invenção de novos instrumentos (BEAUVOIR, 1967, p.74).

Ser homem, para Beauvoir (1970), diria respeito ao ser Eu; para Bourdieu (2003a) seria ser dominante. Ser mulher, em oposição, para Beauvoir, é o ser Outro, para Bourdieu, ser o dominado. Bourdieu, ao discriminar as dicotomias que diferenciam os sexos, mostra que o ser masculino ou ser feminino trabalham seguindo uma oposição.

Assim, ser homem e ser mulher também são construções dentro de um sistema simbólico de oposições.

Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades (sexuais e outras) segundo a oposição entre masculino e o feminino recebe sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, em cima/em baixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo (e falso), seco/úmido, duro/mole, temperado/insosso, claro/escuro, fora (público)/dentro (privado) etc., que, para alguns, correspondem a movimentos do corpo (alto/baixo//subir/descer, fora/dentro//sair/entrar) (BOURDIEU, 2003a, p.16).

Ser mulher, portanto, é ser o oposto do homem; enquanto ser homem seria não ser mulher. O homem constitui-se como um oposto da mulher, mas não necessariamente esta é geradora de oposições, pois quem define estas coisas são os homens utilizando recursos do universo masculino. Por esse tipo de pensamento é que Beauvoir não vê no feminino um Eu, uma subjetividade, mas um Outro ou Mesmo que é relativo ao masculino.

Bourdieu e Beauvoir constataam uma dominação/opressão que reside na relação entre masculino e feminino, a partir das quais se criam homens ou mulheres, ou, como diria Beauvoir, como os indivíduos se tornam mulheres ou homens. Beauvoir relata densamente a educação das meninas para se tornarem mulheres; o que determina o *habitus* para serem *moças bem-comportadas*. Desde o uso dos vestidos e dos brinquedos, até à postura, a obediência ou mesmo a vergonha que ela sente ao urinar de pé são disposições para que se torne a mulher que está destinada a ser. Assim, a atenção e a preocupação ao corpo é uma das maldições³³ que recai sobre o corpo feminino.

A divisão entre homens e mulheres é dada por fatores biológicos, mas ambos os autores demonstram que além de fatos visíveis que são os órgãos sexuais diferentes, ocorre uma valoração de distinção entre eles. O pênis e a vagina são utilizados para simbolizar a transcendência e a imanência, respectivamente, segundo Beauvoir, e as dicotomias, segundo Bourdieu, nas quais o falo sempre possui uma posição privilegiada em relação ao *outro* sexo, entendido muitas vezes como *vazio*.

³³ Beauvoir, em vários momentos nos dois volumes de *O Segundo Sexo* (e com ênfase no segundo volume) fala sobre a maldição que é ser mulher, no sentido que é algo do qual não se consegue libertar, e que persegue os corpos femininos como magia. Daí se pode perceber como são os mitos sobre o corpo feminino, que configuram verdadeiras maldições que assombram as mulheres e comprometem suas vontades, decisões, potencialidades e inserção no mundo masculino. O corpo feminino é amaldiçoado porque está condenado a ser feminino, bem como a mulher. O corpo feminino amaldiçoado é *carne*.

As desigualdades encontram respaldo nas diferenças biológicas para erigir valores que se baseiam na superioridade/inferioridade, e desses axiomas formam-se comportamentos, pensamentos, ações e disposições (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014). “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 [...]” (BOURDIEU, 2003a, p.17).

A partir disto, chegamos ao ponto em que o ser homem e o ser mulher são naturalizações dos arbitrários culturais, e por isso podemos pensar propostas para questionar o corpo feminino como não necessariamente mau,³⁴ ou o corpo masculino como sendo bom. As desigualdades entre os corpos, que acabam sendo desigualdades entre os sexos, não são naturais ou verdadeiras, mas construídas e decididas por suas sociedades para atender os interesses dos homens, para Beauvoir, e dos dominantes, para Bourdieu. Em síntese, são os homens que ocupam a posição dominante na divisão sexual, e referir-se a eles estaria diretamente correlacionado com ser dominante e as mulheres às dominadas.

As desigualdades, com efeito, são constituídas de fatores biológicos e sociais.

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, confortando-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

³⁴ Beauvoir cita o seguinte trecho de Pitágoras como epígrafe no primeiro volume de *O Segundo Sexo*: “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher”.

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 (...). (BOURDIEU, 2003a, p.18-20, grifos no original).

Beauvoir não transparece oposição neste ponto, dado que.

Assim, se podemos dizer que entre os animais superiores a existência individual se afirma mais imperiosamente no macho do que na fêmea, na humanidade as “possibilidades” individuais dependem da situação econômica e social (BEAUVOIR, 1970, p.55).³⁵

Tentando desvincular o corpo biológico do corpo social (desmistificar a naturalização biológica dos sexos), Beauvoir continua.

Finalmente, uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência; transcende-se para o mundo e para o futuro; seus costumes não se deduzem da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza; obedecem a essa segunda natureza que é o costume e na qual se refletem os desejos e os temores que traduzem sua atitude ontológica. Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E, diga-se mais uma vez, não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere. Se o respeito ou o medo que inspiram a mulher impedem o emprego de violência contra ela, a superioridade muscular do homem não é fonte de poder. Se os costumes exigem — como em certas tribos de índios — que as jovens escolham marido, ou se é o pai que decide dos casamentos, a agressividade sexual do macho não lhe confere nenhuma iniciativa, nenhum privilégio. A ligação íntima da mãe com o filho será para ela fonte de dignidade ou de indignidade, segundo o valor, que é muito variável, concedido à criança; essa própria

³⁵ A questão econômica é algo muito importante para Beauvoir, necessária para a afirmação da existência, por isso a importância das mulheres nos espaços de trabalho como forma de conquista da autonomia e independência em relação aos maridos ou outros homens. Este ponto será tratado mais adiante no capítulo 5 - *Onde está a violência simbólica?: D. Trabalho e E. Mercado.*

ligação, disseram-no, será reconhecida, ou não, segundo os preconceitos sociais (BEAUVOIR, 1970, p. 56-57).

Este é um ponto crucial para compreender as desigualdades entre os sexos: a mistificação do corpo por uma junção entre a biologia e os valores sociais. Tanto é verdade que Bourdieu e Beauvoir se encarregam de destacar estes mitos. Não é à toa que Beauvoir chama o subtítulo de seu primeiro volume de *O Segundo Sexo de Fatos e Mitos*, e Bourdieu faz um estudo etnográfico do povo cabila, que segundo ele é um povo muito fiel aos próprios mitos.³⁶ Em outras palavras: a biologia não cria valores, por isso falar de sociedade.

Alves (2014) converge com a ótica de Beauvoir ao dizer que.

Compreendemos que não é a consciência, a teoria e a linguagem que originam a realidade, mas elas são produzidas dentro e a partir de uma realidade histórica, sendo e tornando-se, entretanto, elas mesmas partem dessa realidade (ALVES, 2014, p. 23).

O mito conta com um poder explicativo que tem a capacidade de interferir nas vidas humanas. Está imbuído de valor e crença, e por isso de sugestão e condução. O mito é uma disposição e um modelo de pensamento que se repete nos corpos e tem a cultura como principal propulsora. Bourdieu e Beauvoir reconhecem-nos, daí valorizarem a sua importância para explicar as desigualdades - embora não se atenham apenas ao que é cultural.

É por meio do mito que percebemos os símbolos que são reforçados, enfatizados, numerosos, salientados e aqueles que são esquecidos, enfraquecidos,

³⁶ É interessante saber que Bourdieu chama Foucault de ingênuo por começar os estudos mitológicos do segundo volume de sua *História da Sexualidade* por Platão, "ignorando autores como Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Heródoto ou Aristófanes, sem falar nos filósofos pré-socráticos, nos quais o antigo alicerce mediterrâneo aflora mais claramente?" (BOURDIEU, 2003a, p. 15). Ou seja, a ingenuidade de Foucault estaria em não procurar pelos mitos mais antigos, que é o que Bourdieu faz com seus estudos etnográficos na cabília. Em comparação a Beauvoir, a provocação de Bourdieu a Foucault acaba sendo uma faca de dois gumes, pois a filósofa existencialista busca nos primórdios da história humana, com os povos nômades da Idade da Pedra e suas relações com a terra, e na imagem da Grande Mãe, o início da ideia de propriedade, e por consequência, a servidão da mulher.

renegados e atenuados (MACEDO *et al.*, 2005). O mito é uma das primeiras formas de dar sentido à realidade; se as realidades dos homens e das mulheres são tão distintas, poderíamos inferir que é por que os mitos vividos por eles sejam diferentes, e seria preciso explicar como esses mitos não se misturam - o que poderia levantar argumentos biológicos que reforçam as naturezas dos corpos, permitindo que as desigualdades continuem existindo. Bourdieu e Beauvoir denunciam nos mitos uma forma desigual que acentua o poder dos símbolos masculinos, formador de homens, e dos símbolos femininos, formador do *Outro*.³⁷

Homens e mulheres, pela categoria de gênero, são corpos que possuem diferenciações sexuais. Independente do órgão genital, os comportamentos podem ser masculinos ou femininos (KOFES, 2009). Beauvoir, ao falar das lésbicas dedica a elas em *O Segundo Sexo* um capítulo exclusivo,³⁸ no qual menciona uma forma masculina de se portar da lésbica em relação à sua parceira, e de como algumas lésbicas desprezam companheiras femininas por não verem vantagem nesse tipo de atitude que confina a mulher à imanência e não permite se aproximar da liberdade masculina. “O desejo masculino que a reduz aos limites de seu corpo choca-a tanto quanto choca o jovem rapaz; pelas suas companheiras submissas ela sente o mesmo nojo que o homem viril pelo pederasta passivo” (BEAUVOIR, 1967, p. 150).

Bourdieu, em *A Dominação Masculina*, não deixa de fazer considerações sobre a vergonha do corpo efeminizado – enfraquecido, pouco viril, sem honra – dos homens quando suas ações não são reconhecidas pelos outros homens do grupo; as atitudes pouco viris são tomadas como “tipicamente feminina, dos “fracos”, dos “delicados”, dos “mulherzinhas”, dos “veados” (BOURDIEU, 2003a, p. 66).

³⁷ Ao ler Beauvoir, entendemos a mulher como uma nomenclatura biológica, similar à fêmea; já o *Outro* seria um termo mais apropriado para se referir às mulheres como seres sociais.

³⁸ Que é um capítulo que inexiste nas edições de *O Segundo Sexo* em alguns países árabes e também foi obstaculizado na França (MOTTA *et al.*, 2000).

As lésbicas, segundo Beauvoir, são viriloides, pois tentam assumir uma identidade restrita aos homens, visto que nunca lhes será possível ser como eles.³⁹ Esse jogo social é um divisor que impede o masculino e o feminino de se confundirem, e canaliza os símbolos sociais para seus respectivos sexos: honra e virilidade para os homens, delicadeza e feminilidade para a mulher.

Por esses motivos, a lésbica é ridicularizada, já que tenta assemelhar-se ao homem sendo viril, quando, na verdade, não é possível sê-lo. Os gays também sofrem as consequências desse jogo social, uma vez que a relação sexual pressupõe a penetração, e deixar-se penetrar não é um ato de virilidade, mas de submissão, aceitação e desonra.⁴⁰

Cabe aos homens, situados do lado do exterior, do oficial, do público, do direito, do seco, do alto, do descontínuo, realizar todos os atos ao mesmo tempo breves, perigosos e espetaculares, como matar o boi, a lavoura ou a colheita, sem falar do homicídio e da guerra, que marcam rupturas no curso ordinário da vida. As mulheres, pelo contrário, estando situadas do lado úmido, do baixo, do curvo e do contínuo, veem ser-lhes atribuídos todos os trabalhos domésticos, ou seja, privados e escondidos, ou até mesmo invisíveis e vergonhosos, como o cuidado das crianças e dos animais, bem como todos os trabalhos exteriores que lhes são destinados pela razão mítica, isto é, os que levam a lidar com a água, a erva, o verde (como arrancar as ervas daninhas ou fazer a jardinagem), com o

³⁹ Ver em Anjos (2000) um relato sobre a divisão política entre grupos masculinos e femininos num grupo LGBT.

⁴⁰ Foucault trabalha muito bem a ideia da penetração no ato sexual entre os gregos, relacionando à reputação do futuro cidadão no subcapítulo *A honra de um rapaz*, do capítulo IV – *Erótica*. Percebemos desde o princípio em *A Dominação Masculina* uma preocupação dos homens em serem viris e honrados, não se entregando ao feminino, motivo de vergonha. Beauvoir, ao falar das lésbicas, fala sobre o medo e o terror que há na penetração que a mulher sofre e, por isso, é confortável para ela se envolver afetivamente principalmente com amigas. Beauvoir, nas leituras sobre Adler, remonta ao complexo de inferioridade que, pela penetração do pênis, faz a mulher sentir-se menor em relação ao homem. Tanto ela quanto Bourdieu mencionam as posições sexuais que denotam quem está *alto* (ou no alto) e quem está *baixo* (ou embaixo), que são propícios para o *ser maior* do homem e para o *ser menor* da mulher.

leite, com a madeira, e, sobretudo, os mais sujos, os mais monótonos e mais humildes (BOURDIEU, 2003a, p.41).⁴¹

O feminino é mitificado e desempenha seu papel em homens e mulheres, tendo como consequências as ideias de subordinação, docilidade e *fazer-se pequeno (apequenar-se)* – nas palavras de Bourdieu (2003a). O mito do feminino perpetua-se; parece a-histórico. É um símbolo que perdura – longo -, parece ter sido *sempre assim*, que é suficiente para moldar o pensamento através de costumes e rituais, podendo ser considerado uma estrutura inconsciente para explicar as decisões conscientes do sujeito num campo de atuação (BOURDIEU, 2003a).

Esse poder que predispõe a mente e leva o corpo à imanência é reproduzido na imagem do Eterno Feminino.

A luta dos sexos não se acha imediatamente implicada na anatomia do homem e da mulher. Em verdade, quando a evocam, tomam por dado que no céu intemporal das Ideias se trava uma batalha entre estas essências incertas: o Eterno feminino, o Eterno masculino (BEAUVOIR, 1967, p.486).

O Eterno Feminino representa o instrumento masculino para a dominação e, sendo assim, dificulta pensarmos que existe igualdade entre os sexos a partir do momento em que o feminino se *torna* eterno. Os esforços de Beauvoir (1967; 1970) vão de encontro à desmistificação do mito do Eterno Feminino. A filosofia, mais uma vez, tenta desvincular-se das explicações mitológicas, desta vez encarnadas pelo corpo e pela mente da mulher.

⁴¹ Este tipo de visão pode ter, inclusive, reflexo na popular inferioridade mítica da pedagogia, cujas salas dos cursos de graduação são majoritariamente compostas por mulheres, sobretudo em comparação a outros cursos tidos como duros, difíceis, fortes, que requerem mais esforço, como as engenharias, cujas salas de graduação possuem maioria de homens em sua composição. O reconhecimento da honra e do respeito garantidos por se frequentar determinado curso dependeria de sua composição de homens ou mulheres que, carregando mitos, preencheriam o espaço de estudo com as características sociais dos agentes. Trata-se de uma alternativa para se pensar a competição entre os cursos e as áreas do conhecimento, conhecidas como *moles* e *duras*, ou, no pior dos casos, para *arranjar marido* ou para *arranjar mulher*.

As dificuldades desse trabalho são de diversas ordens, e Beauvoir encontra, além dos mitos nos dois sexos, a cumplicidade destes em prol do que se diz eterno. Homens e mulheres cumprem a tarefa de manter o Feminino e não permitir a sua morte, o seu desaparecimento e a sua elisão. Beauvoir encontra na família – particularmente na mãe – uma preocupação em preparar a menina para a vida de mulher. A infância da menina é dedicada exclusivamente a transformar-se em mulher. À menina, segundo Beauvoir, cabe demonstrar a superioridade do pai trabalhador, mostrar-lhe os encantos da beleza, entregar uma boneca para prepará-la à maternidade, envergonhar-se da menstruação, não urinar de pé e escolher roupas sinérgicas aos traços do corpo e do rosto, características importantes para ser mulher. Bourdieu também se aproxima desta concepção sobre a formação a menina, embora com menos detalhes e mais focado na reprodução que homens conservam num campo em que, no nível do pensamento, é praticamente onipresente.

As desigualdades, com efeito, têm início no mito que distingue o masculino do feminino, conduzindo os dois gêneros a sobreposições e separações (distinções, para Bourdieu). Será que convivemos com esses tipos de mitos? Bourdieu e Beauvoir asseguram, em suas obras, que sim. Ser homem ou ser mulher exige a presença dos mitos: há que se vivê-los para tornar-se algo. Seriam esses mesmos mitos os responsáveis pelas condições de violência à mulher?

4 - A VIOLÊNCIA À MULHER

Se esses mitos circulam em nosso dia-a-dia, podemos presumir que existe uma enorme violência contra a mulher. Diferentemente da ideia habitual de

violência, não é necessário agredir fisicamente para colocar a mulher numa posição menos prestigiada que o homem; quando os mitos agem nas sociedades, eles possuem um valor simbólico que dispensa qualquer forma de agressão física, pois geram sentidos sobre o mundo. Aprender a agir socialmente significa, então, apoiar as práticas no material simbólico oferecido pela cultura, e a própria ideia de servidão possui suas práticas dissimuladas por esta atividade.

O feminino é encarado como o *dever ser* à mulher. Esta obrigação é nomeada violência simbólica por Bourdieu na medida em que ela inscreve um *habitus* ao corpo. As constantes adaptações do corpo às estruturas objetivas ditas femininas com fins de produção e reprodução de esquemas imanentes são processos de imposição da cultura masculina (BOURDIEU, 2003a). A violência simbólica é tratada como uma agressão à constituição do agente social, uma agressão ao Eu (para Beauvoir).

A determinação e observação constante dos atos femininos conspiram para criar mulheres dóceis, amáveis, sensuais, delicadas, comportadas, submissas, disciplinadas, cuidadosas, sentimentais e, por tudo isso, *menores*. As mulheres desviantes desse padrão são vítimas da violência simbólica, já que são essas as virtudes que elas podem esperar que os homens reconheçam (BOURDIEU, 2003a).

Esses adjetivos são facilmente confundidos com qualidades biológicas da mulher, pois a força está para o homem assim como a fraqueza para a mulher, e essas associações convencionais dirigem as qualidades que distinguem os sexos. Da força, outras características físicas se tornam vantagem para o homem e passam a determinar sua superioridade. A única coisa que impede que ambos tenham as mesmas qualidades é a *divisão natural* que existe entre os sexos; quando aprendida

ela configura a base para separar até os fenômenos psíquicos, como sentimentos, emoções, inteligência e aprendizagem (BOURDIEU, 2003a).

As mulheres serão tidas como incapazes, e mesmo quando são superiores que o sexo oposto em alguma atividade, a qualidade sofre uma inversão e passa a ser desprezada (as mulheres são popularmente mais emotivas e isso não as torna melhores por serem menos lógicas), enquanto os homens são habilidosos e propensos a progredir.

Beauvoir (1970) descreve intensamente o desassossego que o homem tem diante da Natureza, essa força incontrolável que por um tempo foi capaz de curvá-lo e torná-lo imanente como é a mulher hoje. O homem dependia da *vontade* da Natureza, estava limitado a esperar que ela se manifestasse ou se guardasse. A colheita é o exemplo utilizado por Beauvoir: não sabendo o seu funcionamento, plantavam e esperavam os frutos num futuro incerto.

A mulher, capaz de conceber os filhos, através de um conhecimento inato sobre a fertilidade, passa a ser responsável pelas boas safras e pelo trabalho no campo em momentos da história anterior à descoberta do fogo, e detém uma economia mística superior, legítima. Mas a mulher apenas cria a vida, quem a mantém é o homem: protetor, grande, forte e duro.

Beauvoir acrescenta que, nesse período, a civilização se aliena no terreno, entregue a forças que não são capazes de compreender e, por isso, também incapazes de mediar. A mulher (como Grande Mãe) é a mediadora entre os homens e o terreno. Quando este descobre a sua participação na fecundação e também o fogo (que permite a criação de ferramentas), torna-se capaz de ter o controle que antes não era possível.

Segundo Beauvoir, “Atribuindo a si próprio e exclusivamente sua posteridade, o homem desvencilha-se definitivamente do império da feminilidade, conquista o domínio do mundo à mulher” (BEAUVOIR, 1970, p. 100). Assim, ele é muito mais mantenedor do que criador, mas é o manter que o projeta no futuro, ao contrário da mulher estagnada ao solo (em si mesma).

É essa *virada* que coloca a mulher no campo do Outro e o homem do Eu. O homem não deixa de se alienar no terreno, antes a mulher encarna a propriedade e ele seu detentor, proprietário, possuidor (BEAUVOIR, 1970). O Outro, prossegue Beauvoir, não pode ser Eu, o que intensifica a violência simbólica na ótica de Bourdieu, uma vez que “A virilidade, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança), é, acima de tudo, uma carga” (BOURDIEU, 2003a, p. 63).

O sentido de *carga* que utiliza o autor é similar ao de fardo: o homem tem sempre que fazer crescer sua honra quando uma exigência a ele se apresenta, o que é um infortúnio para qualquer homem. Beauvoir, ao falar de Montherlant⁴² – um tipo viril (e o mais detestável na visão dela) -, afirma que o homem “Apega-se à mulher – ou melhor, pega a mulher – não para desfrutá-la, mas para desfrutar de si mesmo” (BEAUVOIR, 1970, p. 249). Situação que Bourdieu chama de “vulnerabilidade da honra” (2003a, p. 64), já que é por ela que os homens conquistam seu prestígio no mundo propriamente masculino.

A situação que Beauvoir demarca sobre a virilidade é subjetiva, quase psicanalítica; já Bourdieu é objetivo e toma como referência o espaço macrossocial.

⁴² Escritor e romancista parisiense nascido a 20 de abril de 1896. Beauvoir tece críticas ácidas às suas obras *pitagóricas* no segundo capítulo de *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos* (1967), no subcapítulo *Montherlant ou o pão do nojo*.

Os homens, em seus atos de honra, estariam por um lado alimentando um mercado simbólico que traz um retorno em capital simbólico reconhecido por outros homens e, por outro, constituindo-se como *ser* – ao recorrerem ao Outro para preencher seu Eu e engrandecê-lo, uma vez que a superioridade só tem sentido perto de algo menor, diminuto e inferior.

Ambos os autores consideram os espaços micro e macro: o *habitus* de Bourdieu é um intermediário entre a subjetividade (as ações individuais) e a objetividade (as condições sociais) (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014). Beauvoir não descarta o macro, até porque fala em pluralidade, que não acontece sendo singular e considera eventos muito particulares. Prova disso é a autorreflexão na qual ela baseia suas narrativas para estendê-las à totalidade do feminino (mais uma prova do macro) (SANTOS, 2012).

Beauvoir afirma uma cumplicidade que existe entre os sexos: as mulheres aceitam seus destinos femininos e vendem suas liberdades aos homens para, em troca, receber luxos; fogem do trabalho que daria sentido às suas vidas e submetem-se a alguém que fará isso por elas (OLIVA, 2013).

A violência continua presente, sempre com a mulher como alvo.

A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (*esse*) é um ser-percebido (*percipi*), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Delas se esperam que sejam “femininas”, isto é, sorridentes, simpáticas, atenciosas, submissas, discretas, contidas ou até mesmo apagadas. E a pretensa “feminilidade” muitas vezes não é mais que uma forma de aquiescência em relação às expectativas masculinas, reais ou supostas, principalmente em termos de engrandecimento do ego. Em consequência, a dependência em relação aos outros (e não só aos

homens) tende a se tornar constitutiva de seu ser (BOURDIEU, 2003a, p. 82).

A *dependência simbólica* a qual o sociólogo faz menção é, como visto, aprovação do corpo-percebido pelo discurso e pelo olhar, uma exposição ao outro (do Outro, para Beauvoir) para a formação de uma representação subjetiva, um sentido particular que, por sua vez, é gerador do *habitus*. Conforme o corpo se assemelha à *carne* para seus avaliadores, maior é a apreciação que se faz por parte de ambos os sexos, que assim ansiarão por percebê-lo assiduamente. Estas *estruturas fundamentais* seriam “as reações ou as representações que seu corpo suscita nos outros e sua própria percepção dessas reações são elas mesmas construídas sobre tais esquemas” derivados das oposições (grande/pequeno, duro/mole, grosso/fino, quente/frio (BOURDIEU, 2003a, p. 79).

Essa preocupação de como o corpo se apresenta para outro (entre homens ou mulheres) é explorada por Beauvoir.

A menina sente que o corpo lhe escapa, não é mais expressão clara de sua individualidade; torna-se estranho; e, no mesmo momento, ela é encarada por outrem como uma coisa: na rua, acompanham-na com o olhar, comentam-lhe a anatomia; ela gostaria de ficar invisível; tem medo de tornar-se carne e medo de mostrar sua carne (BEAUVOIR 1967, p.48).

E ainda.

Além dos colegas empreendedores, das amigas perversas, há o joelho que no cinema pressiona o da menina, a mão que à noite no trem desliza ao longo da perna, os rapazes que escarnecem ao passarem por ela, os homens que a seguem na rua, os amplexos, os toques furtivos. Ela compreende mal o sentido dessas aventuras. Há amiúde, numa cabeça de 15 anos, uma estranha confusão, porque os conhecimentos teóricos e as

experiências concretas não se ajustam (BEAUVOIR, 1967, pp.59-60).

Beauvoir fala também da revolta e do nojo que sente a jovem em relação homem, que são canalizados posteriormente ao marido: “[...] não me afligirás nada mais odioso do que o que eu me inflijo a mim mesma” (BEAUVOIR, 1967, p. 92). A mulher (e principalmente a jovem) não tem escolha senão aceitar seu próprio destino. Esta violência opera na *cosmovisão* da sexualidade: “[...] é verdade que [a mulher] é obrigada a oferecer ao homem o mito de submissão, por ele querer dominar” (BEAUVOIR, 1967, p. 96). E, como se não bastasse, “É com comédias e mistificações que ela se esforça por encher esse vazio” (BEAUVOIR, 1967, p. 95).

Quando o feminino se torna Verdade, dando lugar ao Feminino, é eterno, perpétuo, atemporal e, por isso, não requer uma história, pois ele é certo. Nisso, negamos a mulher como um sujeito histórico e de possibilidade de discussão sobre qualquer arbitrário cultural. A violência simbólica é necessária entre o masculino e o feminino, visto que a desqualificação de um corpo é uma forma de punição, começando por uma reflexão ética e passando para a introdução de uma moral e de seus códigos (FOUCAULT, 2014).

Todos que se habituem a tais fetiches corporais tendem a selecionar as informações, as imagens e os eventos culturais a partir do *habitus* preestabelecido, para que ele se adeque às experiências proporcionadas pelos bens simbólicos que se produzem, reproduzem e se difundem nas relações de troca (SOUZA, 2012).

As dificuldades que a mulher encontra em face da dominação masculina derivam do fato de que ela não é natural, mas dada historicamente. Beauvoir (1970) é feliz em mostrar uma história das mulheres e dos costumes femininos em

momentos em que, diga-se de passagem, eles sequer existiram.⁴³ A *des-historicização* das mulheres é uma medida arbitrária para instaurar um mito que se transfigura em violência simbólica contra a mulher (BOURDIEU, 2003a).

A violência simbólica ocorre com a utilização de oposições, e Scott (1989) mostra como mesmo a academia não está livre delas.

No que diz respeito à história das mulheres, a reação da maioria dos(as) historiadores(as) não feministas foi o reconhecimento da história às mulheres para depois descartá-la ou colocá-la em um domínio separado (“as mulheres têm uma história separada da dos homens, portanto deixemos as feministas fazer a história das mulheres, que não nos concerne necessariamente” ou “a história das mulheres trata do sexo e da família e deveria ser feita separadamente da história política e econômica” (SCOTT, 1989, p.5).

Poderíamos recorrer a Bourdieu (2004a) para observar a ocorrência da hierarquização dos prestígios no campo acadêmico e científico, bem como as dicotomias que configuram as esferas produtoras de conhecimento legítimo: as universidades. Mesmo a história como conhecimento científico está sujeita à distinção entre a *história dos homens* e a *história das mulheres*, como se não houvesse qualquer relação entre elas. Nem a universidade nem a ciência mostram-se neutras diante da dominação masculina.

Beauvoir discute o pouco reconhecimento das mulheres na produção de sua história, e aponta que a dominação masculina realmente restringiu a história das mulheres a uma história do sexo e da família. Como exemplos, mostra que as

⁴³ Como no Antigo Egito, afirma a autora, local em que a mulher podia acumular capital, ter uma vida luxuosa e ser comparada ao homem, por mais que não participasse da política.

mulheres que possuíram destaque na história foram ou fetiches masculinos (Ave Maria) ou figuras que incorporam o masculino (Joanna D'Arc) (BEAUVOIR, 1967).

Fazer com que todos se esqueçam de que essa história das mulheres um dia existiu contribui para o exercício da violência simbólica, da mesma forma que naturalizar a história sob a divisão *história dos homens e história das mulheres*. Devemos tentar responder: “Como é que o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como é que o gênero dá um sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico?”, sempre partido da premissa de que “As respostas dependem do gênero como categoria de análise” (SCOTT, 1989, p. 5).

Cabe agora restaurar algo dessa história para desnaturalizar os costumes que contribuem para uma dominação simbólica de homens sobre as mulheres, detendo-nos na construção do gênero e nas relações dicotômicas entre homens e mulheres, intermediadas pelo masculino e pelo feminino como sistemas de oposições naturalizados (BOURDIEU, 2003a).

5 - ONDE ESTÁ A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA?

A. Casamento

A mulher é preparada desde a infância para o casamento, ou para as relações matrimoniais, segundo os autores. Beauvoir deixa isto perceptível no segundo volume de *O Segundo Sexo*, no capítulo *A Moça*, quando a menina passa a acreditar na magia de seu corpo e, por isso, em sua passividade (BEAUVOIR, 1967). Esta mística que permeia a crença da menina/moça sobre o seu corpo impulsionará maneiras de se portar, de pensar e de agir que convidam à ideia do

habitus em Bourdieu. Essa magia a qual Beauvoir se refere, o sociólogo denominará por *esquemas mítico-rituais*.

O matrimônio é uma etapa que não escapa à educação feminina: a história das mulheres conta com dados inequívocos sobre o assunto. Beauvoir, ao falar da mulher casada, ressalta a obrigação social compulsória em gerar filhos. Mesmo num cenário socialista, conta ela, seria necessário que a mulher se submetesse a prover crianças e a estar a serviço da espécie⁴⁴, pois a família torna-se encargo público (BEAUVOIR, 1970). A mulher é um organismo que contribui para a perpetuação dos seus semelhantes: sua biologia denota a correspondente função procriadora.

Pensar o casamento é referir-se a um movimento que tende ao espaço privado – a casa, o lar. A mulher acaba confinada entre quatro paredes, sendo mediada pelo marido, que transita entre os espaços público e privado, trabalha e afirma seu Eu: “De uma maneira mais ou menos velada, sua juventude [da moça] consome-se na espera. Ela aguarda o Homem” (BEAUVOIR, 1967, p. 66). Enquanto a mulher estiver atrelada à natureza do casamento, esperando as situações de transcendência as quais almeja, estará amaldiçoada pelos mitos matrimoniais.

Sente-se incapaz de exercer a sua vontade senão através de um homem, e por isso precisa dele: pelas realizações do homem, a mulher transcende.

O casamento não é apenas uma carreira honrosa e menos cansativa do que muitas outras: só ele permite à mulher atingir a sua dignidade social integral e realizar-se sexualmente como amante e mãe. É sob esse aspecto que os que a cercam encaram seu futuro e que ela própria o encara (BEAUVOIR, 1967, p. 67).

⁴⁴ Beauvoir menciona, no Capítulo III *Do ponto de vista do materialismo histórico*, no primeiro volume de *O Segundo Sexo*, a mulher como presa da espécie e, posteriormente, afirma que ela não é uma Vida da espécie, mas uma espécie da Vida. Ela existe para a Vida, para dar Vida, e não por causa desta. Decorre daí a dificuldade de afirmar a Existência da mulher como um *ser para-si*.

Bourdieu (2003a), por sua vez, menciona um mercado de bens simbólicos⁴⁵ que alimenta a ordem social.

As mulheres só podem aí ser vistas como objetos, ou melhor, como símbolos cujo sentido se constitui fora delas e cuja função é contribuir para a perpetuação ou o aumento do capital simbólico em poder dos homens (BOURDIEU, p. 55, 2003a).

Serão as trocas simbólicas, para Bourdieu, que indicarão “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 é consubstancial ao capital social” (BOURDIEU, 2003a, p. 56). A posição social da mulher, portanto, fica restrita primeiramente à sua família – as riquezas e posses dela – para partir ao encontro de outra família de mesma posição social, senão maior.

O mercado de bens simbólicos, assim, decorre das trocas que os homens realizam entre si, neste caso, entre pai e esposo. A mulher é um objeto enquanto filha, sendo neste período que se trabalha o valor da *mercadoria* e, posteriormente, põe-se à *venda*. Na mocidade a mulher é negociada entre as famílias; mais tarde torna-se esposa, selando um contrato entre duas linhagens.

A aceitação da mulher com a sua condição matrimonial, segundo Beauvoir (1970), encontra discordâncias em relação ao *Complexo de Édipo*, de Freud. Onde o psicanalista acusa o desejo da menina pelo pai, a autora vê a recusa da Existência: “Já disse que isso que Freud chama complexo de Electra não é, como ele pretende, um desejo sexual; é uma abdicação profunda do indivíduo que consiste em ser

⁴⁵ Adiantando o item *E. Mercado*, que se verá adiante.

objeto na submissão e na adoração” (BEAUVOIR, 1967, p. 29), o que explicita um narcisismo infantil.

O marido é uma extensão do Deus que ela viu no pai e associou aos homens, como algo divino. O pai é a figura que representa a mediação entre o mundo externo (público/trabalho) e o interno (privado/casa), como um transcendente que completa sua apoteose ao casar-se, tornando-se Deus: “Presas a seu papel de dona de casa, ela [a mulher] detém a expansão da existência, é obstáculo e negação” (BEAUVOIR, 1967, p. 37).

A mulher possui uma educação preguiçosa e medíocre, de conformidade, voltada a aceitar a sua inferioridade e a reconhecer quem são os seus conquistadores (BEAUVOIR, 1967). É importante notar que Bourdieu (2003a) consagra os capitais social e simbólico no campo matrimonial, enquanto Beauvoir afirma que a espera pelo marido é uma situação social e economicamente dada, que se converte em explicação para qualquer desigualdade entre os sexos, da qual decorre a renúncia do Eu pelo Outro.

Podemos notar ainda certa divergência entre os autores quando Bourdieu se opõe à visão econômica marxista (a qual Beauvoir adere, mas não ao materialismo histórico dialético *tout court*), ao falar da perspectiva semiológica oriunda de Lévi-Strauss.

A leitura estritamente semiológica que, concebendo a troca de mulheres como relação de comunicação, oculta a dimensão *política* da transação matrimonial, relação de força simbólica que visa a conservar ou aumentar a força simbólica e a interpretação meramente “economicista”, marxista ou outra, que, confundindo a lógica do modo de produção propriamente econômica, trata a troca de mulheres como uma troca de mercadorias, têm em comum o fato de deixarem escapar a ambiguidade essencial da economia de bens simbólicos: orientada para a acumulação do capital simbólico (a honra), essa

economia transforma diferentes materiais brutos, no primeiro nível dos quais está a mulher, mas também todos os objetos suscetíveis de serem formalmente trocados, em *dons* (e não em produtos), ou seja, em signos de comunicação que são, indissociavelmente instrumentos de dominação (BOURDIEU, 2003a, p. 57).

Em Bourdieu, a troca é estabelecida com aqueles que detêm um capital de honra essencialmente igual ou que poderá proporcionar um *aumento* da honra. Beauvoir pensa de forma parecida ao dizer que o casamento acontece nas mesmas condições sociais, mas se afasta de Bourdieu ao apontar a reprodução de um capital como estritamente econômico, sendo esta a base da desigualdade.

Há uma possível inversão entre os diferentes tipos de capitais que os autores utilizam para se referir à posição social que o matrimônio garante. Beauvoir liga a economia do capital gerado pelo trabalho, nos moldes marxistas, à ascensão social e à libertação da mulher; Bourdieu, por sua vez, faz do capital simbólico um importante fator para determinar o capital social, ainda que não exclua o capital econômico – meio de ascender a uma posição social ou adquirir bens que suscitem um capital simbólico (obras de arte, por exemplo).⁴⁶

Quando – como se dá na Cabília – a aquisição do capital simbólico e do capital social constitui, de certo modo, a única forma possível de acumulação, as mulheres são valores que é preciso conservar ao abrigo da ofensa e da suspeita, valores que, investidos nas trocas, podem produzir alianças, isto é, capital social e aliados prestigiosos, isto é, capital simbólico (BOURDIEU, 2003a, p. 58).

Em comparação, Beauvoir apresenta que.

⁴⁶ Este ponto será retomado no item *D. Trabalho*.

Primitivamente, o clã, a *gens* paterna dela dispõem mais ou menos como de uma coisa: ela faz parte das prestações que dois grupos se outorgam mutuamente; sua condição não se modificou profundamente quando o casamento em sua evolução se revestiu de uma forma contratual; dotada ou recebendo parte da herança, a mulher se apresenta como uma pessoa civil: mas dote e herança escravizam-na ainda à sua família; durante muito tempo os contratos foram assinados entre o sogro e o genro, não entre o marido e a mulher; só a viúva goza então de uma autonomia econômica. (...) O encargo que lhe [a mulher] impõe a sociedade é considerado como um *serviço* prestado ao esposo: em consequência deve ele à esposa presentes ou um dote e compromete-se a mantê-la; é por seu intermédio que a sociedade se desobriga em relação à mulher que lhe entrega (BEAUVOIR, 1967, p. 167).

Beauvoir se vale de um trecho do conto de Zola *Pot-Bouille*, que consta em *O Segundo Sexo – A Experiência Vivida*, para trabalhar o seu argumento.

— Falhou, falhou — disse a Sra. Josserand arriando na cadeira.
— Ah! — disse simplesmente o Sr. Josserand.
— Mas vocês não estão compreendendo — continuou a Sra. Josserand com uma voz aguda — estou dizendo que é mais um casamento jogado fora, e é o quarto que falha!
— Estás ouvindo? — continuou a Sra. Josserand caminhando para a filha. — Como fizeste para perder mais este casamento?
Berthe compreendeu que sua vez tinha chegado.
— Não sei, mamãe — murmurou.
— Um subchefe de escritório — continuava a mãe; — não tem trinta anos e um futuro magnífico. Todos os meses trazendo seu dinheiro; isto é que é sólido, não há outra coisa... Fizeste de novo alguma tolice, como com os outros?
— Garanto que não, mamãe.
— Vocês entraram dançando na saleta.
Berthe perturbou-se:
— É, mamãe... E como estávamos sozinhos ele quis coisas feias, beijou-me pegando-me assim. Então tive medo, empurrei-o de encontro a um móvel.
A mãe interrompeu-a tomada novamente de furor:
— De encontro a um móvel! Ah! infeliz, de encontro a um móvel!

— Mas, mamãe, ele me segurava.

— E depois? Ele te segurava. . . grande coisa! E ponha-se uma tola dessas interna num colégio! Que é que lhe ensinam, hein? ... Por causa de um beijo atrás da porta! E na realidade, você devia falar disso a nós, seus pais? E ainda empurra as pessoas de encontro a um móvel, e perde todos os casamentos!

Assumiu um tom doutoral e continuou:

— Está acabado, eu desespero, você é estúpida, minha filha... Uma vez que não tem fortuna, compreenda que precisa pegar os homens por outra coisa. A gente tem que ser amável, olhar com ternura, esquecer a mão na mão, permitir pequenas criancices como sem o perceber; pesca-se um marido, afinal... E o que me irrita é que ela não é lá tão feia quando quer — acrescentou a Sra. Jossierand. — Vamos, enxugue os olhos, olhe para mim como se eu fosse um senhor cortejando você. Está vendo, vai deixar cair o leque para que ele, ao erguê-lo, toque em seus dedos. . . E não fique dura, seja mais desembaraçada. Os homens não gostam de pedaços de pau. E principalmente se eles forem longe demais não se faça de ingênua. Um homem que vai longe demais, já está inflamado, minha cara.

Duas horas soavam na pêndula do salão; e na excitação daquela vigília prolongada, em seu desejo furioso de um casamento imediato, a mãe desmandava-se a pensar em voz alta, virando e revirando a filha como uma boneca de papelão. Esta, mole, sem vontade, abandonava-se, mas tinha o coração triste, medo e vergonha punham-lhe um nó na garganta... (ZOLA *apud* BEAUVOIR, 1967, p. 168).⁴⁷

O casamento é mais um destino da jovem, um ritual do qual todos lembram-na de ser cumprido: é um pedido social para tornar-se objeto, para ser o Outro, como explicam, respectivamente, Bourdieu (2003a) e Beauvoir (1967; 1970). Existe, inclusive, algo de animalesco na cerimônia matrimonial que denuncia uma brutalidade contra a noiva: os risos e chistes dos convidados que sabem o que

⁴⁷ Há uma diferença substancial entre o primeiro e o segundo volumes de *O Segundo Sexo*. No último volume temos constantemente o uso da literatura para expressar a situação subjetiva da mulher - os trechos não costumam ser tão longos e contam com extensões bem variadas. No início deste livro, há diversos relatos de sexólogos sobre casos de histeria (como Stekel e Deutsch) em conjunto com trechos de literaturas. Posteriormente, o uso da literatura perduraria (principalmente biográfica). Já no primeiro tomo vemos os escritores míticos e seus respectivos vieses sobre a mulher, que partem do mito do Eterno Feminino. Esse uso da literatura, a nosso ver, é uma das marcas de *O Segundo Sexo* que, segundo Santos (2012), configuram memórias que dão sentido à intersubjetividade feminina e, representam o vivido pelo narrado.

espera a noiva após a cerimônia: seu defloramento (BEAUVOIR, 1967, p.184). Os ritos simbólicos do casamento são a exaltação da virilidade e a expressão do contrato que faz da mulher uma posse. Eles ditam os costumes da cultura dominante, a cultura masculina (BOURDIEU, 2003a).

O momento do casamento, com efeito, não é senão o pôr em prática tudo o que a mulher adquiriu em seu *habitus* servil e que o homem dispõe na *libido dominandi*.

Depois da lua de mel e do período de desatino que muitas vezes se lhe segue, ela tenta reconquistar a autonomia. Não é empresa fácil. Por ser amiúde mais idoso do que ela, por possuir em todo caso um prestígio viril, por ser por lei o “chefe da família”, o marido detém uma superioridade moral e social; muitas vezes possui também, pelo menos aparentemente, uma superioridade intelectual (BEAUVOIR, 1967, p. 221).

O homem dirige a mulher que, por sua vez, é a responsável pela casa e garante o sucesso e a estabilidade dessa união na qual cada um faz jus à sua virtude: o homem no público,⁴⁸ a mulher no privado⁴⁹ (FOUCAULT, 2014). A mulher representa um papel importante a ser cumprido na casa: é ela que desempenha o trabalho que o marido não pode cumprir, pois está ocupado cumprindo seus deveres de cidadão (está trabalhando). Ela é levada a crer que o seu trabalho é igualmente importante e insubstituível.

Entretanto, como menciona Foucault, sua desobediência ou inabilidade será atribuída ao marido: ele deve manter a ordem e decidir por aqueles que não possuem a virtude de governar, como é o caso da mulher. O casamento é, entre tantas coisas, um ritual de *enkratéia*, palavra grega de designa o exercício da

⁴⁸ São os homens que cuidam dos interesses da *polis*.

⁴⁹ Recebe tarefas administrativas na casa: contadora, gestora, organizadora etc.

temperança (*sóphron*) para o governo de si e, portanto, o governo sobre os outros (FOUCAULT, 2014). Os desejos e os prazeres são tentações místicas que envolvem o casal, mas que são moralmente concebidas ao homem, que dispõe da virtude de fazer bom uso delas. Já as mulheres são intemperantes no uso dos prazeres e não exercem um bom domínio sobre o parceiro.

A virtude da temperança na mulher é de outro tipo, consiste em receber as virtudes do parceiro. A mulher é simbolicamente o oposto do homem, satisfazendo todos os mitos que ele cria nesses esquemas mítico rituais nos quais sua posição simbólica é sempre privilegiada. Os direitos da mulher durante quase toda a história, conta Beauvoir, são outorgados pelos homens, sempre relacionados aos deveres da esfera privada da vida familiar - sobretudo a fidelidade.

[...] a mulher se torna a propriedade do homem, ele a quer virgem e dela exige, sob a ameaça dos mais graves castigos, uma fidelidade total; seria o pior dos crimes dar direitos de herança a um descendente estrangeiro: eis por que ao *pater familias* cabe o direito de condenar à morte a esposa culpada. Enquanto dura a propriedade privada, a infidelidade conjugal da mulher é considerada crime de alta traição (BEAUVOIR, 1970, p. 104).

Este cenário remonta às tradições do Egito Antigo e do Estado egípcio desse mesmo período histórico, nos quais o homem apresentava ligação afetiva apenas com a esposa *legítima* (esposa-chefe). Estes são momentos singulares da história, segundo Beauvoir, nos quais a mulher pode requerer o divórcio e herdar bens divididos na relação marido-esposa, mas que foi possível apenas nos casos de o marido romper o contrato matrimonial de fidelidade. De toda forma, a punição da esposa era muito mais severa, como Beauvoir nos mostra em *História*, segunda parte de *O Segundo Sexo – Fatos e Mitos* (1970).

A infidelidade da mulher, nos casamentos ocidentais, é duramente condenada, enquanto as mesmas ações para o homem são, na maioria das vezes, incentivadas socialmente pela conquista de honra no mundo masculino. Quando o homem trai sua esposa, ele é ativo e viril; já a mulher, esquece-se da passividade e da obediência como virtudes femininas, fugindo de sua própria natureza.

Quando o homem quebra um contrato social, como aponta Beauvoir a partir dos relatos históricos do Ocidente sobre casamentos e uniões matrimoniais, ele segue sua natureza e justifica a sua infidelidade como fruto das suas pulsões masculinas, enquanto a mulher ultrapassa sua natureza feminina nos atos de infidelidade e desempenha um papel sociobiologicamente questionado nas culturas patriarcais. Nos povos cabilas, relata Bourdieu (2003a), o apedrejamento público da mulher infiel configura uma forma de punição.

B. Vida sexual

Aos tons do casamento, a mulher certifica o contrato entre as famílias pela *recepção* do homem em seu corpo. A relação sexual é um selo que legitima a união. Quando o homem *toma* a mulher (nas palavras de Beauvoir) demonstra que ela está a seu serviço; não é diferente para Bourdieu (2003a), que entre os cabilas percebe a mesma possessão do homem em relação ao sexo oposto. A mulher-objeto não satisfaz apenas o que é social ou as economias da casa: há também o prazer com que ela satisfaz o homem, ou melhor, com que o homem se compraz.

A relação sexual é guiada pelo homem: fica por cima da moça inexperiente, tem a liberdade para apertar a *carne* do corpo dela e preenche o vazio dela com

suas virtudes masculinas. A mulher está amaldiçoada a uma cultura do (dar) prazer; submetendo-se a ela, prometem sua transcendência. Esta é sua vida legítima, próxima ao marido bem-sucedido, de alto capital social e simbólico, ao qual deve contribuir para a acumulação e reprodução, pois isso significa também, sincronisticamente, o seu próprio sucesso e sua possibilidade de ascensão. (BOURDIEU, 2003a).

As mulheres francesas da década de 1940, como afirma Beauvoir, sentiam que precisavam se casar, e isso implicava em ser desposada. Assim, passaram a ser mais ativas em procurar os homens, para se doarem. Bourdieu, em oposição, centra-se na Cabília, onde os costumes não permitiam à mulher tal atitude ativa em buscar o parceiro: ela deve ser paciente e esperar que ele a reclame como um *troféu*.⁵⁰

Em ambas as culturas, contudo, esse *desespero* da mulher é visto com maus olhos. A atividade é destino masculino, previsto em seu gameta (o espermatozoide), enquanto o óvulo imóvel espera.

Equivale isso a dizer que não se trata absolutamente para a mulher de basear em sua singularidade relações com um esposo de eleição, mas sim de justificar em sua generalidade o exercício de suas funções femininas; ela só deve conhecer o prazer de uma forma específica e não individualizada; disso resultam duas consequências essenciais tocantes a seu destino erótico: primeiramente não tem ela direito a nenhuma atividade sexual fora do casamento; o comércio carnal tornando-se uma instituição para ambos os esposos, desejo e prazer são ultrapassados no sentido do interesse social; mas o homem, transcendendo-se para o universal como trabalhador e cidadão, pode gozar antes das núpcias e à margem da vida conjugal prazeres contingentes: encontra em todo caso sua salvação por outros caminhos; ao

⁵⁰ Termo bem adequado para ilustrar as categorias utilizadas por Bourdieu sobre a acumulação de capital simbólico: prêmios, medalhas, títulos, diplomas etc., como formas de capital institucionalizado.

passo que, num mundo em que a mulher é essencialmente definida como fêmea, é necessário que seja integralmente justificada enquanto fêmea. Por outro lado, vemos que a ligação do geral e do singular é biologicamente diferente no macho e na fêmea: cumprindo sua tarefa específica de esposo e reprodutor, o primeiro encontra certamente seu prazer; ao contrário, há muitas vezes na mulher distinção entre a função genital e a volúpia. Embora pretendendo dar à vida erótica uma dignidade ética, o casamento, em verdade, propõe-se suprimi-la” (BEAUVOIR, 1967, pp. 176-177).

A temática da vida sexual mantém parentesco com a temática do casamento, entretanto mantém diferenças cruciais quanto à possibilidade de libertação da mulher: apenas a vida sexual, na perspectiva de Beauvoir, seria capaz dessa realização. O casamento é mera formalidade. A única *situação* que a cerimônia ritual precisa cumprir, em muitos casos (como Bourdieu mostra com os cabilas), é a exposição das cobertas brancas com o sangue virginal da noiva (BOURDIEU, 2003a).

O casamento não significa necessariamente a posse do corpo, e nem o inverso é verdadeiro. Beauvoir (1967) mostra que as mulheres se aventuram em romances furtivos, e por meio deles conseguem desfrutar a liberdade sexual. A maior parte das mulheres casadas, conta Beauvoir, atinge o orgasmo em relações extramatrimoniais: elas escolhem e se envolvem conforme as suas vontades, não sendo objeto das imposições e caprichos dos maridos.

Nos relatos de Bourdieu (2003a), o casamento é puro contrato entre famílias, sendo que a vida sexual como possibilidade de libertação da mulher inexistente em *A Dominação Masculina* devido ao tabu que isso representa nas sociedades cabilas - por beirar a desobediência, a imoralidade e o caráter antinatural do ativo no feminino. Beauvoir (1967), por outro lado, na França, percebe mulheres que

procuram liberdade nas relações, por mais que elas sintam que devem prestar *serviço* à família, doando-se ao pretendente.

A vida sexual faz parte da infância, da juventude, da maturidade e da velhice, sendo moralmente atribuída ao casamento⁵¹: “Trata-se de transcender para o interesse coletivo a união econômica e sexual do homem e da mulher, e não de assegurar uma felicidade individual” (BEAUVOIR, 1967, p. 175). Esta é a intenção do casamento.

A mulher frustra-se sexualmente – algo *natural* na visão dos homens que, e segundo Beauvoir, parecem felizes em vê-la sofrer e em negá-las a felicidade, o desejo e o prazer. Eles se *servem* e vão embora. O amor que prometem à menina pelo príncipe talvez deva ser buscado no amante ou numa amiga.⁵²

Psicanalistas e médicos desempenham o papel de "conselheiros conjugais"; admite-se que a mulher também tem direito ao prazer e que o homem deve conhecer as técnicas suscetíveis de dar-lhe esse prazer. Mas já vimos que o êxito sexual não é unicamente uma questão de técnica. Ainda que o rapaz tenha aprendido de cor vinte manuais tais como *O Que Todo Marido Deve Saber*, *O Segredo da Felicidade Conjugal*, *O Amor Sem Medo*, não é certo que saberá com isso fazer-se amar por sua jovem esposa. É ao conjunto da situação psicológica que esta reage. O casamento tradicional está longe de criar as condições mais favoráveis ao despertar e ao desabrochar do erotismo feminino (BEAUVOIR, 1967, p. 183).

⁵¹ Ambos os autores têm consciência disso, por mais que Beauvoir seja mais assertiva nesse sentido. No anexo *Algumas questões sobre o movimento gay e lésbico* em *A Dominação Masculina*, é difícil acreditar que Bourdieu coloque casamento e vida sexual na mesma categoria analítica, até pela forma como descreve o amor. É sempre bom ter em mente que os estudos etnográficos levados a cabo por Bourdieu dizem respeito ao povo cabila e não aos franceses, como faz Beauvoir - por mais que as notas de rodapé de Bourdieu contemplem o mundo exterior à Cabília e a própria França.

⁵² Beauvoir (1967) diz que é comum as relações lésbicas começarem entre amigas: já possuem confiança, dividem toques sem segundas intenções, partilham segredos, contam seus problemas sobre os rapazes e fofocam sobre os maridos. As amigas partilham uma intimidade que, em alguns casos, configura uma potencial relação amorosa, e não veem mal algum em experimentar toques diretos, carícias ou beijos. E não há o medo da penetração, o que torna mais libertadora a relação sexual. A sensação de ser *carne* não acontece, pois não há nada que ameace o corpo como faz o pênis.

A virgindade da mulher tem uma repercussão no macho e instiga o seu desejo. (BEAUVOIR, 1967; BOURDIEU, 2003a). É a *terra a ser semeada* nos mitos cabilas, que se refletem intensamente nos clãs que cultuavam a Grande-Mãe. A fecundação e a fertilidade são valores que o macho personifica nos corpos, e a eles não escapa nenhuma dessas qualidades. A vida sexual não os prestigia por refletir o desejo dos sujeitos, embora seja no matrimônio sua contemplação: o casal deve gerar filhos, herdeiros de seu capital.

Desta forma, a vida sexual se confunde mais uma vez com o casamento, pois são ambos necessários para que se cumpram os mitos do casamento.⁵³

Os esquemas que estruturam a percepção dos órgãos sexuais e, mais ainda, da atividade sexual se aplicam também ao próprio corpo, masculino ou feminino, que tem seu alto e seu baixo – sendo a fronteira delimitada pela *cintura*, signo de clausura (aquela que mantém sua cintura *fechada*, que não a *desamarra*, é considerada virtuosa, casta) e limite simbólico, pelo menos para a mulher, entre o puro e o impuro (BOURDIEU, 2003a, p. 25).

A vida sexual parece estar sempre atrelada a algum ritual ou, quando não, a um mito. O *princípio de visão e divisão* do qual fala Bourdieu em *A Dominação Masculina* aparece no trabalho, na casa, no mercado, no casamento etc., e justifica a atividade sexual do indivíduo. Os órgãos sexuais dão sentido a muitos outros campos além da própria sexualidade; ademais, parece que são vistos, em última instância, como motivo de prazer.

Já para a mulher, a castidade, a pureza e a fortuna repousam na vagina: o hímen aguarda para ser rompido pelo pênis. O prazer é um interesse secundário.

⁵³ No capítulo *A Dietética*, constante no segundo volume da *História da Sexualidade* de Michel Foucault (2014), transparece como os gregos pensavam o prazer, sobretudo a procriação. Em *A Dieta dos Prazeres* (no mesmo capítulo), temos, mais detalhadamente, a Teoria dos Humores de Hipócrates influenciando as práticas sexuais nos períodos de procriação.

Beauvoir não inicia seu *O Segundo Sexo* falando do prazer que os homens negam à mulher: ela fala sobre as mulheres e o Eterno Feminino que as atormenta. Bourdieu, por seu turno, fala da construção social dos corpos, e o prazer é pouquíssimas vezes abordado; quando toma a cena, está acompanhado da honra, do falo, da virilidade ou dos seus opostos.

Diz Beauvoir que “O casamento tradicional está longe de criar as condições mais favoráveis ao despertar e ao desabrochar do erotismo feminino.” (BEAUVOIR, 1967, p. 183). Não apenas o casamento, mas outras situações sociais contribuem para o erotismo feminino permanecer imanente, sem forças, como citadas anteriormente (trabalho, mercado). A virgindade, nesse contexto, é “[...] ter certeza que ela [a esposa] não traz em si um germe estranho; quer [o esposo] a propriedade integral e exclusiva dessa carne que se torna sua” (BEAUVOIR, 1967, p. 18).

Atos de honra destacam ainda mais a virilidade num homem. O prazer, por outro lado (ou o desejo do prazer) é sempre objeto moral sujeito à negação, principalmente à mulher, sobretudo quando almeja atos ilegítimos que ameaçam o seu casamento, e que refletem na visão que outros homens terão de seu marido se a notícia se espalha (BOURDIEU, 2003a).

É na reciprocidade que o casal⁵⁴ encontra no outro, simultaneamente, mente e corpo, sujeito e objeto (BEAUVOIR 1967; 1970). É em alternar a passividade e a atividade que os sujeitos podem ter uma vida sexual e não uma Vida sexual.⁵⁵ O desejo representa um *habitus* incorporado ao sujeito de desejos que atua indiscriminadamente, e que discrimina as escolhas mais aceitáveis e possíveis.

⁵⁴ Imaginamos que Beauvoir não pense apenas nas pessoas casadas, mas em relações entre pares de forma geral.

⁵⁵ Beauvoir utiliza esse jogo de palavras quando refuta argumentos biológicos. Vida (com maiúscula) é uma essência filogenética de todas as mulheres, ao passo que vida (com minúscula) é ontogenética, singular e depende das experiências vividas pelo corpo feminino.

Desta forma, as mulheres se comprazem na união com homens cujas economias e posição social sejam próximas de sua família de origem ou de sua posição atual.

O mesmo vale para os homens: “[...] A produção simbólica de um indivíduo ou grupo está subordinada ou mesmo determinada pelas suas condições materiais de existência. A cultura de cada grupo basicamente traduziria, em termos simbólicos, suas condições objetivas de existência” (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014, p. 39). O desejo aplicado aos corpos é provocado pelos valores que se associam ao corpo, esses também promovidos pelo *habitus*. As mulheres francesas, em geral, desejam homens mais velhos e altos; os homens franceses comumente preferem mulheres mais jovens e menores que eles (BOURDIEU, 2003a). Beauvoir (1967) denuncia no capítulo *A Mulher Casada* o medo da mulher de tornar-se velha: o corpo perde sua sensualidade – maior virtude do corpo feminino.

A vida sexual da mulher não alcança a liberdade por estar atrelada ao casamento, que conduz o desejo da mulher pelos valores sociais que a tornam um objeto, institucionalizado pelo casamento, à disposição dos homens. Segundo Beauvoir (1967), é a vida sexual livre que permite à mulher escolher os seus parceiros, descobrir-se, livrar-se da frigidez provocada pela penetração violenta dos machos sedentos pela carne e, assim, desfrutar de seu próprio corpo pelo encontro com outro que deseja.

A moça pode, prossegue Beauvoir, num casamento arranjado, achar atraente e desejar o noivo escolhido pela família (ou tentar acreditar que o deseja e que isto seria o melhor a ser feito por seguir a moral que visa uma vida feliz e duradoura). Todavia, a partir do momento em que estão a sós no quarto, a bestialidade com a qual ele a desvirgina, mostra que é a carne que importa: seu corpo, rasgado pelo pênis, sente-se invadido, incapaz, diminuído e frígido para o marido. O prazer

masculino arranca da mulher a possibilidade de prazer por não ver nela um ser desejante, uma vez que os mitos nos levam a crer que o desejo da mulher é o que há de mais pecaminoso.

Contraditoriamente, é importante para a honra do homem induzir o prazer na mulher, visto que uma mulher preenchida por prazer é uma mulher que sentiu a potência masculina: a masculinidade preenche o vazio feminino. Por mais que isto seja considerado, no universo masculino, como ponto de honra, vale mais a intenção de dominar a mulher - principalmente para os cabilas, como descreve Bourdieu (2003a).

C. Lar

A casa é, simultaneamente, lugar e símbolo para os autores considerados nesse estudo, já que expressa a materialidade, a concretude, e a situação objetiva da vida destinada à mulher, bem como delimita as possibilidades de sua ação - subentende suas tarefas e mostra que a esposa está encerrada a quatro paredes.

Sua liberdade é restrita à casa: “A mulher está votada à perpetuação da espécie e à manutenção do lar, isto é, à imanência” (BEAUVOIR, 1967, p. 169). É quando a casa se transforma em *lar* que sua carga simbólica se acentua, pois até então ela é um produto da força de trabalho humano sobre os materiais concretos no mundo; no lar, seu capital simbólico é consumido de forma eficiente.

Bourdieu assim ilustra o mito cabila de origem da divisão sexual do trabalho: “Na fonte és tu (que dominas); na casa, sou eu” (YACINE-TITOUTH *apud* BOURDIEU, 2003a, p. 28). A fonte é onde o homem encontra a mulher pela primeira

vez; é também o lugar no qual ela o domina, montando-o para ensinar-lhe o prazer do sexo: “A mulher, mais astuciosa, ensinou-lhe muitas coisas: ‘Deita-te, disse ela, e eu te direi para que servem teus órgãos” (YACINE-TITOUTH *apud* BOURDIEU, 2003a, p. 28). É na casa, com efeito, que o homem recupera seu domínio sobre o mundo.

A vida privada é o destino da mulher, como mostra o mito cabila; é neste campo que o casamento e a vida sexual, discutidos anteriormente, ganham força de expressão. Na infância da menina há o pai e, após o casamento, o marido. A menina é iniciada, na mocidade, ao seu destino social, que implica também seu papel sexual, momento em que seu corpo passa a ter um sentido confuso: é vivido por ela em relações nas quais sente o corpo distante, como se não lhe pertencesse. Primeiramente é de sua família, em seguida do pretendente (OLIVA, 2013).

Seu corpo passa, assim, da tutela do pai para a do marido e, com isso, recebe responsabilidades no novo lar, pois passa a contar com um *status* diferenciado (está casada) e a jogar neste mercado de bens simbólicos no qual o lar é a representação de sua existência (BOURDIEU, 2003a). Mais que isso, ele se torna sua própria imanência: é nele que se refugia de outros homens, estando à disposição apenas daquele que escolheram para ela ou com quem escolheu casar-se.

Como escreve Beauvoir (1967), a mulher o espera retornar do trabalho à casa para aliviá-lo das tensões, permitindo que faça uso de seu corpo. A mulher, no século XIX, torna-se a *Fada do Lar*, engrandecendo o seu valor doméstico.

[...] cuja superioridade se restringe ao domínio da moral e que se consubstancia na sua muito feminina capacidade de gerir a harmonia do espaço privado da casa, permitindo que o homem nela possa retemperar as forças

despendidas na gestão do espaço público, através do qual sustenta o núcleo familiar (MACEDO *et al.*, 2005, p. 63).

O *anjo* configura uma representação comum para a mulher - conhecida como *Anjo na Casa* (MACEDO, 2005), por vezes comparada aos anjos assexuados de Deus, mas criticadas por demonstrarem perversidade. Beauvoir questiona: “É ela anjo ou demônio? A incerteza transforma-a em esfinge” (BEAUVOIR, 1970, p. 237), e responde: “Elas não são nem anjos nem demônios, nem esfinges, são seres humanos que costumes imbecis reduziram a uma semi-escravidão” (BEAUVOIR, 1970, p. 286).

Com o tempo, a mulher deverá gerar os herdeiros para dar continuidade ao progresso de seu marido, mesmo que não queiram, que a gravidez lhes pareça aterrorizante ou que não queiram cuidar do filho. O lar delimita os mitos e os encerra à mulher.

Ao homem, o casamento outorga precisamente a síntese feliz; em seu ofício, em sua vida política, ele conhece o progresso, a mudança, experimenta dispersão através do tempo e do universo; e quando se cansa desse vagabundear, funda um lar, fixa-se, ancora no mundo; à noite, retorna a casa onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que ela armazena (BEAUVOIR, 1967, p. 169).

A mulher deverá encontrar no lar a sua felicidade.

Graças aos veludos, às sedas, às porcelanas de que se cerca, a mulher poderá satisfazer parcialmente essa sensualidade preensiva que ordinariamente sua vida erótica não satisfaz; encontrará também nesse cenário uma expressão de sua personalidade; foi ela quem escolheu, fabricou, “descobriu” móveis e bibelôs, quem os arrumou segundo uma estética em que a preocupação da simetria ocupa em geral lugar importante; devolvem-lhe

sua imagem singular, dando socialmente testemunho de seu padrão de vida. O lar é, portanto, para ela o quinhão que lhe cabe na terra, a expressão de seu valor social, de sua mais íntima verdade. Como ela não *faz* nada, ela se procura avidamente no que *tem* (BEAUVOIR, 1967, p.197, grifos no original).

A mulher transforma o cenário doméstico, por esta lógica. A escritora francesa destaca nas cozinheiras um ar de maestria ao lidar com a *magia do fogo*, quando ela “opera a transmutação das substâncias; a matéria torna-se alimento” (BEAUVOIR, 1967, p. 204). As transformações geradas pela mulher no espaço privado da casa são suficientes para que ela se contente com seu trabalho doméstico assim como o homem ao lidar com a natureza. Ao menos, é convencida da ideia de que é produtora de transformações tal qual os homens. Mas, nem por isso, deixam de ser encaradas como feiticeiras.⁵⁶

É na cozinha, domínio da mulher no lar, que mostra seus dons e sua natureza feminina. Entretanto, Bourdieu (2003a) levanta um cenário em que os homens podem ressignificar práticas tipicamente femininas como masculinas, apropriando-se delas. Por exemplo, a culinária, exclusivamente feminina, abre-se ao universo masculino quando um público de homens decide utilizar sua atividade e virilidade para transformar a natureza dos alimentos, como faziam as mulheres. A diferença é que estes não fazem como aquelas: eles reinventam a prática culinária adaptando-a para o cenário competitivo do mercado de honra.⁵⁷

⁵⁶ Ora são anjos ora são demônios; ora são santas ora são feiticeiras; são também a vida e a morte. Beauvoir (1967; 1970) está o tempo todo apresentando as diversas faces que os homens atribuem às mulheres. Já Bourdieu, em *A Dominação Masculina*, não toma as inversões simbólicas em consideração, embora o faça em outros livros, como n’*O Poder Simbólico* (2003b), em que as inversões não dizem respeito especificamente às representações simbólicas da mulher, mas às renovações dos estilos de vida das posições sociais, por meio das quais funciona a distinção.

⁵⁷ Daí surgem os concursos *gourmets* entre *chefs*, na França (2003a). O fato é que, porém, a culinária não oferece um capital simbólico tão denso quanto o de um lutador profissional, jogador de futebol ou advogado.

Isto serve para mostrar como a necessidade de novos elementos de distinção pode ressignificar aspectos fundamentais e intocados de cada sexo, e servir de estímulo ao mundo competitivo masculino - sabendo, entretanto, que o homem na cozinha, mesmo legitimado entre seus congêneres, não passa a ser mais viril que um caçador, um policial ou um empresário. Em geral, a casa, local privado, é o *habitat* natural da mulher que, nascida para realizar sua função nesse espaço, deve utilizar seus dons, próprios para o objetivo de servir.⁵⁸

Os dons são a crença, para Bourdieu, de que existe uma naturalidade definidora de um *habitus*, logo, o dom expressa disposições do corpo. A mulher que acredita possuir o dom para criar, cuidar e cozinhar, e que possui o dom da *intuição*,⁵⁹ está condicionada de mente e corpo (BOURDIEU, 2003a). O lar encarna na mulher a sua natureza doméstica, tão consagrada pelo masculino ao feminino, confinando-a à imanência (BEAUVOIR, 1967).

D. Trabalho

Seria com a possibilidade de trabalhar e adquirir seu próprio sustento, segundo Beauvoir (1970), que as mulheres tornar-se-iam livres: não dependeriam da relação senhor-escravo, a qual elas costumam se submeter por não terem materiais para

⁵⁸ Que guarda semelhança ao que os gregos chamavam de *telos*: o fim particular de todas as coisas; o seu lugar no cosmos. Pode-se dizer que Beauvoir questiona o *telos* da mulher ao negar-lhe o lar como fim que dá sentido à sua existência.

⁵⁹ Habilidade dita *feminina* que funciona como uma espécie de clarividência que não é senão a compreensão sobre os dominantes, como explica Bourdieu (2003a): é aprender a entender o contexto em que se vive; uma medida de proteção que visa antecipar a situação para se posicionar melhor no momento de conflito; compensa a falta de poder que as mulheres possuem.

romper com o destino esperado (OLIVA, 2013; BAUER, 2001). Por não executarem trabalhos prestigiosos, já que as atividades domésticas são vistas como de pouco valor, elas não contribuem para os ganhos da vida: não têm poder aquisitivo, não saem para trabalhar, não são instruídas para os bons serviços, são vistas como parasitas, improdutivas e sanguessugas do esforço dos maridos.

Sua educação volta-se para os matrimônios em detrimento a um ofício: “Ela [a mulher] procurará um marido de situação superior à sua própria, esperando que ele ‘vença’ mais depressa, vá mais longe do que ela seria capaz” (BEAUVOIR, 1967, p. 170). Durante sua *transformação* em mulheres, são levadas a acreditar nas regras do jogo social que as conduzem a um capital matrimonial que as fazem crer que o marido é aquele que *faz mais*,⁶⁰ e que instaura o *habitus* como disposição às possibilidades que situa o indivíduo nos limites do possível (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014).

Isto não as impede de serem trabalhadoras. Beauvoir admitiu, em trechos de *O Segundo Sexo*, que os tempos estavam mudando para as mulheres, que estariam realizando conquistas,⁶¹ e mudando os valores. Como mostra Alves (2014), o sistema capitalista contribui para excluí-las do seio de sua identidade individual e coletiva pela alienação do trabalho, problema que Beauvoir retoma recorrentemente em *O Segundo Sexo*.

Entretanto, não se espera que a mulher se case com um homem de renda inferior à dela, nisto consiste uma divisão de classes econômicas e um *habitus*

⁶⁰ [...] não visem nem alto nem baixo demais; não sejam romanescas e sim realistas” (BEAUVOIR, 1967, p. 173).

⁶¹ Beauvoir mostra, em *O Segundo Sexo*, resultados do inquérito de Claire Laplae, realizado entre 1945 e 1947, respondido pela burguesia belga, em que: 1 em 2 mulheres escolhem seus casamentos; 1 em 2 mulheres dispõem do *imprevisto* para tornarem-se noivas; 8 em 10 mulheres tomam a iniciativa em procurar o casamento. Outros dados são: 1 em 4 mulheres pensam em não casar a casar-se mal; 2 em 10 pais conservariam as filhas consigo; 1 em 5 mulheres creem que o casamento ainda é um negócio.

próprio da classe. Este comportamento insinua a competição entre agentes de um mesmo campo, como relata Bourdieu (2003b), por um prêmio, adquirindo todo tipo de vantagem (todo tipo de capital) para vencer a disputa que, para Beauvoir, giraria em torno da *justificação da existência*, pois se trata de uma disputa de consciências (OLIVA, 2013).

Bourdieu se alinha à ideia de Beauvoir de que a identidade configura uma representação de existência sempre em disputa por reconhecimento.⁶² Desta forma, busca “[...] valorizar e recuperar experiências históricas de como a compreensão dos coletivos de trabalho podem ser os elementos materiais e simbólicos de uma construção de identidade social e coletiva” (ALVES, 2014, p. 25). Contudo, isso não as tornam alheias ao tempo, como mostra Beauvoir (1970) ao reconstruir a história das mulheres e apontar como o processo de *des-historicização* que os homens tentam inculcar no pensamento feminino, o que Bourdieu dizia ser a manifestação da naturalização dos arbitrários sociais.

Nesse querer afirmar-se consciência, Beauvoir é clara quando aponta que as mulheres só conseguirão ser livres quando obtiverem autonomia financeira e não precisarem de alguém que as sustentem. Submeter os homens a classificações e escolhê-los perante essas divisões é submeter-se a uma necessidade, a um precisar, a um não *viver sem*, enfim, a uma relação de estreita dependência que sugere que os ganhos dele serão os seus. As mulheres aprendem a ver as conquistas dos homens que admiram como as suas próprias, o que as impede do exercício de conquistar algo, aceitando as condições dadas de existência e sua falsa liberdade (BEAVUOIR, 1970).

⁶² Bourdieu (2003 b) fala das disputas regionalistas e identidades de regiões quando se refere ao tema.

É especialmente no período da Segunda Guerra Mundial que as mulheres passam a conseguir algum espaço no mundo do trabalho. A quantidade de homens mortos nas guerras demanda a entrada no mundo do trabalho masculino, mesmo período em que ocorre a melhoria nas condições de igualdade entre homens e mulheres - como no direito ao voto e à propriedade privada (PASSOS, 2000).

A igualdade formal, por outro lado, não significa igualdade material, muito menos o reconhecimento dos homens do acesso da mulher ao seu mundo: mulheres trabalhando como os homens trabalham. Como apontamos anteriormente, na filosofia beauvoiriana, é adquirindo seu próprio sustento que as mulheres deixam de ser dependentes dos homens. E alguém que não depende de outro para existir materialmente está condenado a fazer algo de si mesmo com a liberdade que lhe é natural e que é reafirmada pelo trabalho (BEAUVOIR, 1967).

Atualmente, a realidade do mercado de trabalho, no que se refere às questões de gênero, não difere muito daquele da época de Beauvoir.

A participação da mulher no mercado de trabalho aumenta, mas as segmentações, horizontais e verticais, entre empregos masculinos e femininos, perduram. As desigualdades de salário persistem, e as mulheres continuam a assumir o trabalho doméstico. A meu ver, no entanto, isso não representa nenhuma aporia ou contradição interna às relações sociais de sexo, mas aponta para o fato de que o capitalismo tem necessidade de uma mão-de-obra flexível, que empenhe cada vez mais sua subjetividade: o trabalho doméstico assumido pelas mulheres libera os homens e, para as mulheres de alta renda, há a possibilidade de externalização do trabalho doméstico para outras mulheres (KERGOAT, 2010, p. 94).

De acordo com Kergoat, entrar no mercado de trabalho não é suficiente para libertar a mulher do trabalho doméstico, e quando o é, mulheres destinam outras a

este trabalho. A esfera do trabalho parece explorá-la, acumulando funções simbólicas e não garantindo a sua valorização, o que leva algumas mulheres a encararem apenas a vida doméstica como função principal.

As mulheres que são seduzidas com roupas, coquetismos, luxo e bugigangas de alto valor estético, são prostitutas aos olhos de Beauvoir (1967). O trabalho delas, eufemizado no termo de origem grega *hetaira* (que a autora utiliza muito), é o de doar seu corpo e seu tempo aos homens para que eles façam algo delas (OLIVA, 2013). O trabalho, para Beauvoir, é uma situação libertadora que desamarra a mulher do homem, e que permite não se vender ou ser comprada, já que possui poder de compra como o homem.

É com essa independência que a mulher amplia suas representações de existência e constitui um material que lhe é próprio, antes obtido por meio do homem: o capital econômico, com o qual tem a oportunidade de escapar das antigas raízes matrimoniais e direcionar o sentido de sua vida para os seus sonhos e desejos. A vida sexual tal qual se apresentava não é mais uma obrigação, tornando-se uma opção; a casa/lar não é uma restrição, mas uma transcendência entre o público e o privado, a mesma transcendência que a menina encontrava no pai, durante a infância, admiração geradora de um *Complexo de Electra* (BEAUVOIR, 1970).

O trabalho é a via que a mulher encontra para ser reconhecida como consciência, pois escolhe fazer algo de si e mostra aos outros o que escolheu fazer. A partir daí, entra no jogo de classes sociais como os homens fazem, porém, os mitos continuam um peso e podem tornar suas escolhas frustradas, e as situações se configuram invariavelmente desfavoráveis para a mulher trabalhadora (cujas qualidades não são valorizadas ou valorizáveis) em comparação aos homens.

O trabalho, em Beauvoir, adquire uma conotação muito próxima daquela empregada na teoria de Marx (1996), em que o trabalho é a força humana utilizada para transformar a natureza. É pelo trabalho que o homem⁶³ deixa suas marcas na história,⁶⁴ que só pode se tornar produto humano (deixando de ser produto natural) pela ação do homem ao imprimir a sua força de trabalho durante a produção.

A mulher, demasiadamente associada à natureza, é objeto do trabalho (no sentido de Marx) dos homens, sendo, portanto, transformada para servir aos seus interesses através de uma inscrição simbólica desses interesses em seu corpo.⁶⁵ Por uma dívida escolástica da superioridade da razão⁶⁶ e de sua exclusividade ao ser humano, os homens têm *direito* sobre a natureza a ponto de convertê-la em propriedade privada; a mulher então é entendida como propriedade porque também é natureza, e sua dominação é nada mais que o resultado de um trabalho constante dos homens impresso na mulher. Ela se torna o que é por que seus dominantes fizeram dela o que queriam. Dessa forma, a mulher cumpre o papel de servir às necessidades dos homens, assim como como as janelas foram trabalhadas para ventilar a casa, o teto para proteger do sol e da chuva e as paredes para impedir a entrada de inimigos e outras adversidades.

O quarto e a cozinha deixam de ser vistos como locais naturalizados para a mulher e retomam sua intenção original: um local estrategicamente planejado para que ela faça o que o homem necessita (LESSA & TONET, 2011). O trabalho do homem consiste em ajustar o ambiente às suas necessidades humanas,

⁶³ Em seu sentido genérico, tal qual o utiliza Marx.

⁶⁴ Trabalho aqui entendido no sentido de articulação entre homem e natureza: ele a trabalha a seu favor (sem sujeição) e faz dela matéria prima das suas necessidades.

⁶⁵ Ainda a partir de uma perspectiva marxista, poder-se-ia complementar que os homens detêm os meios de produção da consciência feminina a serem impressos na mulher.

⁶⁶ Crítica desenvolvida por Bourdieu em *Meditações Pascalianas* (2001), na qual chega a negar o funcionamento da ideologia pelo *habitus*, afirmando que a dominação da consciência (da mente) passa antes de tudo pelo corpo, logo, libertar-se da ideologia (coisas na mente) não significa libertar-se do *habitus* (coisas no corpo).

historicamente construídas, fazendo da mulher um objeto entre tantos. A diferença é que a mulher é um objeto muito eficiente, capaz de manipular outros objetos ao desejo do homem-sujeito e de aprender a satisfazê-lo, seja com a limpeza, com a sua alimentação ou com favores sexuais.

Quando a mulher interage com o ambiente da casa ou qualquer outro, articula sua força de trabalho para transformar esse meio, produzindo história. Entretanto, sua força de trabalho é explorada pelos homens, que dimensionam para si as necessidades delas, o que condiz com as preocupações beauvoirianas sobre a dominação masculina. A força de trabalho da mulher pertence aos homens, pois são eles quem orientam os projetos delas pela objetivação do trabalho feminino aos fins masculinos. As mulheres transformaram a natureza por muito tempo sem disfrutar das riquezas que produziam: sua importância no mundo do trabalho reside no desafio de apropriação de sua própria força de trabalho para, a partir daí apropriar-se de sua própria história (BEAUVOIR, 1970).

Ainda assim, para Beauvoir, o trabalho no mundo capitalista não garante total liberdade para a mulher, uma vez que a extração da mais-valia continua sendo um empecilho para a mulher trabalhadora (MARX, 1996). Por esse motivo, o estudo de Alves (2014) sobre as mulheres veteranas se mostra importante: trata-se um momento em que essas mulheres, mesmo que em trabalhos manuais como o artesanato, conhecem os meios de produção do seu trabalho, organizam-se com outras mulheres veteranas e têm total liberdade para lidar com seus negócios, além de formarem um coletivo que repassa esse conhecimento para as gerações mais jovens. São mulheres solidárias.⁶⁷

⁶⁷ Alves utiliza a palavra sororidade para se referir à união entre mulheres, enquanto solidariedade é o termo cunhado para referir-se à mesma ação coletiva dos homens entre si. Por ser uma herança da Revolução Francesa na qual, mais uma vez, os homens foram os protagonistas, predominou o uso da palavra solidariedade.

Para Marx, o trabalho não transforma apenas o mundo objetivo, mas também o trabalhador e sua subjetividade, levando-se em conta que, ao modificar a natureza, ele passa a possuir novas habilidades e a pensar o mundo em que vive de outra forma (LESSA & TONET, 2011). A prévia-ideação de Marx, vale dizer, a reflexão sobre as soluções para as necessidades humanas com a possibilidade de refinar o pensamento, é um atributo do ser humano que permite sua interminável construção, e que só é possível quando o trabalhador pensa a sua relação de trabalho que modifica o mundo objetivo em sua dupla configuração: a subjetividade (mundo interno do trabalhador) e a objetividade (mundo externo ao trabalhador). Para Marx, quando o trabalhador não se conscientiza desta mediação dialética contida no processo produtivo, não se transforma e está dependente do trabalho que realiza, alienando-se. (LESSA & TONET, 2011).

Para Beauvoir (1967; 1970), que compartilha dessas ideias de Marx, o trabalho não apenas transforma a mulher como permite que a ideação apareça na forma de projetos que a desdobram num vir-a-ser. A mulher que domina o seu trabalho, domina os seus propósitos e a sua forma de existir no mundo. O trabalho, em Beauvoir, é fundamental porque é o que permite à mulher pensar-se a partir dos frutos do seu esforço, e posicionar-se no futuro seguindo seus desejos e sonhos.

Em decorrência de um trabalho consciente no qual a mulher é mestre de si mesma e produz valor e conhecimento, faz-se essencial que ela se *approprie* deste conhecimento. Do contrário, a história continuará a se repetir como uma *história de homens*: seres que se apropriaram do conhecimento produzido difundindo-o entre os seus pares: como todo conhecimento versa sobre a interação com a natureza, a mulher aparece como objeto, segundo os mitos do universo masculino - consagrado pela carga simbólica do Eterno Feminino (BOURDIEU, 2003a).

A maior qualidade do homem, segundo Beauvoir, é a transcendência, presenciada pelo trabalho. Essa superação que o homem faz constantemente de si mesmo, não o isolando num momento (como é a eternidade do feminino), permite que *seja algo* a todo instante. O homem está num mundo construído para si, lugar onde é permitido transitar e no qual “[...] encontra em todo caso sua salvação por outros caminhos” (BEAUVOIR, 1967, p. 176). Toda salvação é possível ao homem porque ele é o seu próprio juiz.

Assim, podemos inferir que “O trabalho é o fundamento do ser social porque transforma a natureza na base material indispensável ao mundo dos homens” (LESSA & TONET, 2011, p. 26), mas *também* das mulheres. É pelo trabalho que surgem novas habilidades pessoais, que elas se tornam patrimônio de uma sociedade e que o conhecimento desse trabalho permite o seu desenvolvimento ontológico - inclusive, de uma sociedade de mulheres, ou ainda, de uma sociedade com mulheres cuja imagem de si mesma está ameaçada por mitos que dividem sexualmente o trabalho a ponto da transcendência da mulher estar limitada ao que é considerado feminino. Por desconhecer o trabalho que originou esse conhecimento, a mulher o acata como patrimônio social, ainda que seja uma naturalização visando a dominação: afinal, os trabalhos masculinos são sempre mais valorizados do que os femininos (BOURDIEU, 2001).

Beauvoir e Bourdieu, contudo, criticam o marxismo de formas bastante originais. Interessa à escritora falar do *corpo no mundo*, isto é, incorrer na materialidade da existência.

[...] o que é verdadeiro na tese marxista é que as pretensões ontológicas do existente assumem uma forma concreta segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem, e em particular as que lhe proporcionam as

técnicas [...] Para descobrir a mulher não recusaremos certas contribuições da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, mas consideraremos que o corpo, a vida sexual, as técnicas só existem concretamente para o homem na medida em que os apreende dentro da perspectiva global de sua existência (BEAUVOIR, 1970, p. 79).

Tomando esse viés interpretativo existencialista, o trabalho da autora não se limita às teses marxistas, e não está ligado somente à produção de mercadorias ou à força de trabalho. A vida sexual, formadora da personalidade na psicanálise freudiana, é tratada como *trabalho* por Beauvoir por ser indissociável dos mitos sobre a mulher - ou mesmo no sentido prático que a mulher encontra para disfrutar de seu corpo numa sociedade capitalista, como no registro de Bourdieu (2003a).

Assim, a sexualidade da mulher deve estar alinhada com aquilo que a espera em seu futuro trabalho: como esposa, sua força de trabalho para limpar, cozinhar, costurar e até fazer compras é a mesma demandada para dar prazer ao marido e cuidar dos filhos. A sua sexualidade, muito bem orientada para a feminilidade servil, direciona o desejo preparando o corpo para vender-se de bom grado e que faz crer que são tarefas habituais de todas as mulheres, isto é, deveres naturais a serem cumpridos. Como observa Beauvoir, nisto vemos a alienação da força produtiva da mulher ao acreditar no discurso veiculado pelos homens, que prepara o seu trabalho com vistas à sexualidade, a adorar o trabalho doméstico e à vida familiar (a casa, os filhos e o marido).

Os discursos que se pautam na natureza de *trabalhos femininos* para as mulheres ou enunciam que a mulher não precisa trabalhar, orientam os esquemas pulsionais do desenvolvimento sexual da mulher para uma perspectiva feminina do trabalho, acentuando a divisão sexual do trabalho. Consiste numa crítica às teorias

marxistas e freudianas, seguidas por uma complementaridade entre ambas pela filosofia existencialista de Beauvoir n' *O Segundo Sexo*.

Já o esquema conceitual bourdiesiano é bastante devedor a Weber, Durkheim e Marx. Enquanto é perceptível a adoção de conceitos literais dos dois primeiros, Bourdieu distancia-se de Marx ao reformular sua teoria do capital e a negar a ideia de exploração, principalmente por essa teoria supor que o dominante é capaz de roubar um bem abstrato do dominado (BURAWOY, 2010).

De forma semelhante a Beauvoir, Bourdieu (2001) utiliza Freud para explicar a devoção do trabalhador ao trabalho, principalmente a eficácia no ambiente produtivo - dado que projeção, sublimação e recalque são termos utilizados para explicar um *habitus* eficaz do trabalhador. Por outro lado, diferentemente de Beauvoir que se apoia no existencialismo, Bourdieu pensa o trabalhador a partir da sua *praxiologia* (teia das práticas), ou seja, conjuntamente com uma perspectiva subjetivista oferecida pela sociologia durkheimiana.

Bourdieu, influenciado por Lévi-Strauss, também incorrerá no estruturalismo para evidenciar a perspectiva objetiva do mundo. Com efeito, o trabalho não pode ser entendido senão em suas dimensões subjetivas (o mundo interno do trabalhador, estruturante e libidinal) e as condições objetivas (o mundo externo, estruturado e concreto no qual age o trabalhador).

Segundo Passos (2000, p. 46), “Nós [mulheres] não somos por causa do nosso sexo, mas nos tornamos pelo que nos é ensinado e cobrado, em decorrência do nosso sexo”, numa referência à célebre passagem de *O Segundo Sexo*: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9). Só existe divisão sexual do trabalho por uma perspectiva biológica do destino de cada sexo e pela condução a expor sua sexualidade seguindo a moral instituída. Assim, o desejo

sexual é o desejo do trabalho, sendo que, em Bourdieu, se reflete no *habitus* incorporado em decorrência das estruturas objetivas encontradas no campo.

A vida sexual não é somente o que a mulher ou o homem desejam, mas o que eles são levados a desejar, o que permite que escolham os seus respectivos futuros a partir do que a sociedade espera deles (BOURDIEU, 2001). A solução não é outra senão tomar as rédeas da liberdade e ter consciência dos atos de má-fé, criando projetos para deixar de ser o Outro.

Para a filósofa [Simone de Beauvoir], o caminho mais seguro é o da inversão da situação de opressão. Para isso, as mulheres precisam rebelar-se e mudar os papéis, não se permitir enredar-se nas teias do lar, e sim viver uma vida profissional, igual aos homens. Sua libertação é, pois, uma tarefa da própria mulher, que se dará pela consciência e pelo trabalho (PASSOS, 2000, p. 47).

Vale ressaltar que *mudar os papéis* significa uma incursão no debate de gênero: nem toda mulher precisa ser *feminina* e nem todo homem, *masculino*. Esta possível inversão de papéis inutiliza o mito do Eterno Feminino, e afeta a ampliação dos projetos pessoais das mulheres no mundo do trabalho para além da casa, da gestação, dos cuidados com as crianças e da mesmice que a história continua repetindo – e ainda que apresente novidades pontuais.

Quando a mulher se casa, segundo Beauvoir (1967), ela não transcende, pois não é convidada a agir sobre o mundo público, sobre a *infinidade do universo*.⁶⁸ Ela logo encontra o tédio e a fatalidade do tempo. Angustia-se com o chão sempre sujo, não encontra nada que a satisfaça como quando era menina e desfrutava do lar materno. Com o trabalho, a mulher encontra certa liberdade, mas para isso é preciso que o mundo público do trabalho seja comum às atitudes tanto masculinas como

⁶⁸ Para Beauvoir (1967), algumas mulheres se casam por não haver *trabalho melhor* que o de esposa, portanto, são sustentadas pelos maridos e permanecem a maior parte de suas vidas dentro da casa.

femininas, como somos levados a entender pelas leituras de *O Segundo Sexo* e de *A Dominação Masculina*.

E. Mercado

O trabalho é ação e condição para a transformação da condição da mulher, como vimos anteriormente. É através dele, nas ações concretas de existência calcadas nas ações individuais, que o sujeito encontra situações capazes de justificar sua existência. No pensamento bourdiesiano, podemos adicionar o capital simbólico à justificação da existência do indivíduo, momento que pressupõe que o indivíduo dê sentido ao futuro que se projeta por meio de ações imbuídas de algum valor ou de alguma significação que oriente a escolha de agir e garanta sempre possibilidades (ORTIZ, 1983; PETERS, 2016a).

As significações das ações, explicadas por Bourdieu (2003b) como incorporação de capitais e por Beauvoir (1970) como o sentido atribuído pelos conflitos de consciência - insinuando uma representação sintética desse choque de alteridade, que não são as mesmas entre os trabalhos de homens e das mulheres, o que nos conduz à realidade da divisão sexual do trabalho. Com isso, as expressões domésticas de trabalho são representadas pelas ações femininas, destinadas às mulheres no interior da casa, enquanto as expressões masculinas de trabalho absorvem todo o espaço público e correspondem ao destino masculino, vinculado ao homem.

Para Bourdieu (2003a), o mercado é o símbolo que confronta a casa; é a representação de todo o espaço público: é nele que os homens se encontram e se

reconhecem como tais por cumprirem as exigências morais dos códigos masculinos, que são veiculados no espaço público no qual encontram a aprovação de outros homens, o que gera o consumo desses bens e os legitima a ponto de serem considerados essenciais e instrumentalizáveis em suas práticas (SOUZA, 2012).

Assim como o lar é a representação do lugar reservado para a prática das ações femininas, o mercado é o lugar onde os homens devem estar (BOURDIEU, 2003a), no qual praticam o trabalho transcendente. Para Beauvoir, ele configura o oposto do trabalho imanente realizado na casa pela mulher.

A ida ao mercado físico, para os cabilas, segundo Bourdieu, faz parte do rito para o menino tornar-se adulto.

E o trabalho de virilização (ou de desfeminização) prossegue por ocasião desta introdução no mundo dos homens, do ponto de honra (*nif*) e das lutas simbólicas, que é a primeira entrada no mercado: a criança, em trajes novos e com a cabeça enfeitada com um turbante de seda, recebe uma espada, um cadeado e um espelho, enquanto sua mãe depõe um ovo fresco no capuz de seu capote. Na porta do mercado, ele quebra o ovo e abre o cadeado, atos viris de defloração, e se olha no espelho, que, tal como o limiar, é um operador de inversão. Seu pai o guia no mercado, mundo exclusivamente masculino, apresentando-o aos outros homens. Na volta, eles compram uma cabeça de boi, símbolo fálico – por seus cornos – associado ao *nif*. (BOURDIEU, 2003a, p. 37).

A representação simbólica dos rituais atribui ao masculino a instituição de diferenciação entre os sexos, marcando *quem é* e *quem não é*, podendo conferir negatividade à classificação que se opõe à primeira (*quem é*) por ela não ser como espera-se que seja (BOURDIEU, 2003b). A dominação pelo conflito de representações, como propõe Bourdieu, atribui poder de decidir ao seu vencedor, vale dizer, à representação que se sobrepõe às outras, que é definida como natural

(*aquilo que é*) e que marca a violência simbólica como assimetria de poder de uma representação sobre a outra - conduzindo ao *habitus* propício à reprodução desse poder para que se mantenha como cultura dominante.

Como vimos, o poder do masculino se realiza no mercado, por ser o lugar natural do homem, conforme os mitos que decidem o curso que deve tomar a esfera pública (FOUCAULT, 2014). Ele também se reproduz no lar pelo fato dos mitos femininos suporem que as mulheres não são capazes de consumirem os símbolos masculinos e disporem da mesma honra dos homens, resignando-as ao reconhecimento de sua inferioridade.

A restrição do capital simbólico aos homens, para Bourdieu (2003a), fortalece o valor que o masculino encerra por não poder ser banalizado. Mesmo entre os homens, as diferenças de capital existem em função da virilidade, que supõe situações de competição: os homens estão o tempo todo a ostentar seu capital masculino a ser reconhecido por outros homens como *o mais viril, o mais honrado, o mais homem*.

Ainda de acordo com Bourdieu (2003b; 2004a), a competição denuncia qual homem é melhor que o outro. É por meio do jogo que lutam entre si para alcançarem posições mais prestigiosas no mundo masculino e, ao jogar esse jogo, os participantes configuram-se como *ser-percebido* que também percebe e julga seus adversários, conferindo crédito ou desvalorizando as suas ações.

Todos estão sujeitos à visão de todos, por mais que os representantes detentores de capital legítimo (que alcançaram uma posição de *status* no embate) sejam, via de regra, o modelo e a imagem do *bom capital* a ser conquistado: portadores de um poder que não é natural, mas forjado no consenso de um grupo

que estabelece um arbitrário cultural (a cultura a ser seguida) e cumprem instituir essa cultura como bem a ser consumido.

No âmbito desse mercado de bens simbólico, Anjos (2000) estabelece uma análise bourdiesiana sobre grupos LGBTs que buscam seu reconhecimento na política. Originalmente, havia um único grupo que acolhia identidades masculinas e femininas, até o momento em que ocorreu a separação entre uma porção masculina (com homens e mulheres) e outra feminina (apenas de mulheres) em virtude de divergências sobre a luta política compartilhada. O primeiro grupo se sente à vontade para reivindicar suas pautas políticas, enquanto o último divide a luta política com momentos de autorreflexão.

Mesmo quando se abordam questões das atuais políticas dos grupos LGBTs, o masculino conta com uma atuação *mais livre* do que o feminino; o *habitus* masculino permite que os agentes que se identifiquem como tais reconheçam seus espaços de atuação, no caso o cenário político. Já o grupo de identidade feminina encontra dificuldades para avançar suas propostas devido a um *habitus* feminino que se sente apreensivo por ocupar um espaço ao qual sente que não pertence, ainda que seja público.

Nesse sentido, Beauvoir (1967) acrescentava à discussão uma concordância sobre os homens decidirem a cultura a ser vivida, uma vez que a mulher não é convidada e sequer tem voz na construção da realidade que os homens estabeleceram para elas. Se os homens detiveram (e detêm) os meios de produção durante boa parte da história, disponibilizando futilidades para as mulheres, pode-se dizer que o mundo é um produto particularmente masculino, com participação apagada do feminino e das mulheres; a história se vê imersa numa ideologia androcêntrica.

Trata-se, sobretudo, de uma dimensão política do trabalho, no sentido que ele produz um mundo artificial (que difere do natural) e é coletivo, produto do trabalho de vários homens e mulheres. Esse aspecto coletivo do trabalho transcende e liberta de antigas regras, costumes e formas.

O trabalho é transformador, inovador, criador e, por isso, transcendente.

É a noção de liberdade junto com o trabalho que introduz a noção de possibilidade objetiva, onde o possível não é apenas alguma coisa sentida ou percebida subjetivamente por nós, mas é, sobretudo, alguma coisa inscrita no coração das pessoas (ALVES, 2014, p. 64).

Em outras palavras, é por todos serem livres para escolher e agir que podem justificar suas existências e seguir suas paixões, como expressa Beauvoir, principalmente quando a mulher trabalha para adquirir o seu próprio sustento. O maior contrapeso entre o mercado e o trabalho é o tipo de capital mais influente que as orienta e que faz diferença na possibilidade de libertação.

No trabalho, como já observado, segundo Beauvoir (1970), há uma exaltação do capital econômico, que traz em si os germes para a transformação da condição da mulher. Por outro lado, para Bourdieu, trabalhar, conseguir seu sustento, manipular livremente o produto de seu trabalho (considerando a exploração, no sentido marxista, do empregador sobre o empregado) e ir ao mundo público, por si sós, não garantiriam tal libertação.

O capital econômico permite o consumo de bens e a ida a locais que aumentam o capital social e o capital cultural, bem como o capital simbólico, mas o que Beauvoir propõe ao investir no conceito de trabalho é que a mulher, por desvencilhar-se do homem, torna-se livre dele, adquirindo seu próprio tempo e espaço. Entretanto, mesmo quando a mulher é livre em virtude de seu trabalho, o

juízo sobre este continua a ser visto como feminino, portanto inferior ao trabalho masculino, visão típica de uma dominação simbólica.

O capital simbólico, impregnado no corpo da mulher como capital incorporado pelos mitos, contudo, não pode ser comprado em face do capital econômico. Há limites, para Bourdieu (2004), na conversão possível entre os tipos de capitais, que nunca se convertem completamente em outros tipos. O capital tipicamente masculino só pode ser significado em práticas mítico-rituais, como a que Bourdieu (2003a) analisa sobre a ida do menino ao mercado e que descrevemos há pouco.

Numa leitura possível da dominação masculina, os homens encontram na transição da mulher dos espaços privados para os espaços públicos a própria extensão do lar (BOURDIEU, 2003a). Pode-se imaginar que, além da exploração doméstica da força de trabalho, haveria também a exploração da mulher no mercado de trabalho, o que configuraria uma dupla exploração a partir de uma interpretação marxista. Mas, ao destacar o mercado, Bourdieu está interessado na circulação dos bens simbólicos que permitem o exercício da cidadania (SILVA & SANTOS, 2008), cuja troca exige um reconhecimento dos códigos masculinos e um mercado, comum aos homens, formador de um *habitus* masculino que comunica a possibilidade de atuar nos espaços públicos e se sentirem confortável neles.

Já o *habitus* feminino é um canal comunicativo de outro tipo, pois dirige a mulher a apreciar as comodidades do lar e do casamento. São, portanto, dois *habitus* diferentes com disposições específicas, cujo bom funcionamento da ordem social imposta pela dominação masculina depende da separação dos bens simbólicos entre os *habitus* apresentados.

Bourdieu (2003a) nos conduz, pois, à seguinte conclusão: alcançar o espaço público do trabalho não é suficiente para a autonomia das mulheres, pois consiste

apenas num capital econômico que pode ser parcialmente convertido. Seria conquistando o capital simbólico por meio das práticas mítico-rituais, enquanto meninas e jovens, que as mulheres poderiam agir publicamente como os homens, desfrutando dos mesmos prestígios, ainda que talvez nunca chegando a extingui-los - já que o campo requer a competição por bens sociais escassos (MIGUEL 2015; PETERS, 2016a).

De toda forma, o mercado reafirma um espaço tipicamente masculino que as mulheres ocupam apenas periféricamente, já que não têm acesso aos bens simbólicos masculinos: um mercado impede o acesso ao outro (BOURDIEU 2003a; 2004a). Como prova disto, os autores ressaltam a desvalorização do trabalho feminino. Os esforços da mulher são reconhecidos apenas quando seu *habitus* se aproxima de atitudes masculinas e na medida em que os homens os considerem como igual.

Com efeito, se Beauvoir (1970) vê no trabalho a possibilidade de libertação da mulher pela transcendência da condição de Outro ao Eu, tendo suas condições de existência ressignificadas a partir do capital econômico adquirido, Bourdieu (2003a) nos leva a crer que a dupla educação destinada aos corpos já separa de antemão as possibilidades de transcendência, uma vez que ela está representada no masculino.⁶⁹

Em Kergoat (2010) encontramos indagações sobre a possibilidade da valorização simbólica do trabalho da mulher no mundo público, visto que toda relação social é pautada no conflito. Para Kergoat, classe, gênero e raça, nas análises sociológicas, se consubstanciam e “formam um nó que não pode ser

⁶⁹ Isto consiste numa dedução e dupla significação do mercado físico das práticas mítico-rituais e do mercado de bens simbólicos. Bourdieu dedica grande parte de *A Dominação Masculina* à discussão da aquisição do *habitus*, quase sem margens para uma proposta de mudança, o que reforçaria ainda mais a tese de que Bourdieu é um pessimista (BURAWOY, 2010; MIGUEL, 2015).

desatado” e que são coextensivos, uma vez que “se reproduzem e se co-produzem mutuamente” nos conflitos presentes nas dinâmicas sociais (KERGOAT, 2010, p. 94). De forma similar, o mercado presente no esquema bourdiesiano, sujeito à análise dos conceitos sociais de Kergoat, consubstancia o sexo ao gênero. A tentativa de as mulheres adquirirem o capital simbólico está intimamente relacionada ao seu sexo: por serem do sexo oposto é que os homens não as levam ao mercado com o mesmo propósito que levam os meninos.⁷⁰

Caberia perguntar se o pensamento de Simone de Beauvoir, classificado como filosofia da diferença (SANTOS, 2012) ou filosofia multicultural (FONTE & LOUREIRO, 2011), se interessa por fazer da mulher um homem, de fazê-la se apropriar dos mesmos capitais simbólicos que o homem, ou se ela estaria interessada numa mulher que vive longe das regras da dominação - o que significaria inferir, bourdiesianamente, que deve estar dentro do jogo sem jogar pelas regras. Nunca é demais lembrar, de toda forma, que aqueles que desobedecem as regras impostas estão sujeitos ao constrangimento moral (BOURDIEU, 2001).

Se na tradição marxista é o oprimido, como são as mulheres de *O Segundo Sexo*, responsável pela mudança nas estruturas sociais (sejam elas mudanças supra ou infraestruturais), Bourdieu, segundo Burowoy (2010), nos convida a duvidar desse tipo de possibilidade pelo próprio funcionamento do campo simbólico, intermediado pelo *habitus*: as revoluções sociais podem acontecer por um grupo de indivíduos cujas ações estão predispostas a seguir uma inércia social?

O mercado consistiria num campo que abarca o trabalho e a casa por trabalhar as oposições do masculino e do feminino. O menino separa-se do feminino quando é levado ao mercado, e os homens fazem dele homem, ingressando-o nos

⁷⁰ Podemos evocar os escritos de Bourdieu sobre a Argélia: a raça é essencial para uma análise entre nação-colônia, seguindo a análise social de Kergoat (2010).

símbolos masculinos e ensinando-o a reconhecer e apreciar as situações de honra e virilidade. É entre homens que se faz o masculino: qualquer outra situação é um homúnculo feminino que tenta ser masculino.⁷¹

O trabalho aqui é tomado como uma experiência prática de transformação latente, de acordo com o marxismo e a filosofia beauvoiriana, e não necessariamente gera capital simbólico para adentrar o mundo masculino. Assim como as escolas requerem capital cultural, o trabalho, pautado na divisão sexual, considera o capital simbólico incorporado (BOURDIEU 2003b; 2004a).

O capital simbólico, em todo caso, advém do mercado, do seio das relações masculinas, momento no qual os homens saem de casa para encontrar outros homens (BOURDIEU 2003a). O capital simbólico está para o mercado assim como o capital cultural está para a escola: ambos, mercado e escola, consistem na exclusão do capital indesejado; no caso do mercado, o capital simbólico feminino. Nos dois, ademais, há uma influência familiar que determina o destino dos filhos e filhas, seja na escola, no trabalho ou em qualquer outra situação social.

F. Educação

A leitura de Beauvoir (1967; 1970) e Bourdieu (2003a) estampam o casamento como início da docilidade feminina junto com a vida sexual, como consagração social que, longe de ser livre e libertadora, enclausura a mulher em si mesma para fins de submissão e dominação masculina. O casamento, como vimos, é o ritual que legitima a posição social da mulher, enquanto a vida sexual é o que a prepara para a servidão: a mulher aprende a postura correta, o que vestir, como

⁷¹ A própria Beauvoir comenta que as lésbicas são viriloides para os homens: não são homens para serem masculinas, mas também não se comportam como mulheres: tentam ser algo que não são.

falar, e deve compreender as *leis naturais* que a torna inferior aos homens, e por isso deve obedecê-los.

Enquanto o desenvolvimento da sexualidade (sua obediência) pressupõe um capital incorporado, o casamento é o símbolo do capital institucionalizado, e os efeitos esperados deste último acontecem em decorrência do primeiro por existência de um *habitus* servil que reconhece em sua *illusio* a *libido dominandi*, utilizando aqui os conceitos de Bourdieu (2003a) para qualificar a supremacia masculina.

Lar e mercado passam a representar restrições e adorações às quais a mulher deve se submeter. No lar (podendo ser chamado também de casa) seu *habitus* encontra maior expressão criativa, mas sempre tendo em mente que esse é seu lugar *natural*, ao passo que aprecia as jornadas de trabalho do marido para o mercado – representação simbólica da reunião política dos homens, este ser que transcende e promete transcendência à mulher pelos feitos masculinos do mundo público e ainda pela dominação do corpo dela.

Para Beauvoir, somente com a doação do corpo naturalmente feminino que o homem será capaz de fazer algo da mulher, pois ele é a essência criadora, enquanto a mulher é a mantenedora. Nisto, a mulher é levada a crer que seu casamento é um trabalho e não precisa ir ao mercado; não é essencial que seja ela, também, agente no mundo público, pois, como sugerem os arbitrários sociais, não é ali o *lugar* das mulheres.⁷² No transcorrer de toda a vida da mulher percebemos que, desde jovem, ela está sujeita ao ensinamento dos mais velhos, daqueles que conhecem os códigos sociais e tentam repassá-los. Há aí, em termos durkheimianos, toda uma educação moral (DURKHEIM, 2007).

⁷² Embora seja por intermédio do trabalho, como vimos, para Beauvoir, que a mulher adquire sua liberdade e justifica, por seus próprios atos, a sua existência, experimentando, assim, a transcendência.

O processo educativo da menina é antes uma violência simbólica, como demonstramos tanto por Beauvoir quanto por Bourdieu⁷³ que não se restringe à escola, mas inicialmente à família, e tende a prosseguir em todas as esferas sociais, pois que todas estas são aptas a configurarem espaços educativos.

O fenômeno educativo acontece em outros espaços e tempos sociais, em outras instituições, nas fábricas, nas igrejas e terrenos, nas famílias e empresas, na rua e nos tempos de lazer, de celebração e comemoração, no trabalho (ALVES, 2014, p. 26).

O conhecimento não provém de um único lugar ou, ainda, de um único canal comunicativo, mas se expressa de forma plural e inter-relacionado, como nos indica a filosofia beauvoiriana por intermédio da fenomenologia da experiência vivida pelo corpo, vale dizer, se as experiências são o diálogo entre a mente e as sensações, estamos o tempo todo *conhecendo* (OLIVA, 2013; 2014). Encontramos, ainda, nos capitais de Bourdieu uma demonstração clara de que nada depende somente do capital econômico ou do capital cultural, visto que o campo joga com esses tipos de capitais, podendo um levar ao outro e vice-versa (NOGUEIRA & NOGUEIRA, 2014).

A concepção de trabalho se mostra importante para Beauvoir, que o veicula à economia e à liberdade pela disponibilidade de condições materiais para a realização de projetos pessoais, como apontado anteriormente. Enquanto a economia dos povos ditos primitivos consistiam na coleta, na caça e na pesca, entre outras atividades, as sociedades de economia complexificada que adotam os preceitos do capital, acabam por direcionar os ensinamentos necessários ao trabalho do *homo faber* para os sistemas educacionais e, conseguinte, à uma

⁷³ Ainda que o conceito de violência simbólica seja utilizado aqui exclusivamente como referência direta à teoria de Bourdieu.

educação que divide sexualmente o trabalho e subordina seus agentes ao capital - no qual as mulheres configuram a classe mais atingida (ALVES, 2014).

Na cultura ocidental, a mulher quase sempre esteve ligada às atividades de transmissão das normas da sociedade, à reprodução dos modelos de comportamentos, primeiramente nos limites do lar e, depois, na escola. Assim, aos seus cuidados estiveram, geralmente, a transferência dos valores e a perpetuação das tradições sociais (ALVES, 2014, p. 37).

As práticas educativas conservam o que é chamado por Beauvoir (1970), nos mitos biológicos, de *essências criadoras e mantenedoras*, sendo o excerto de Alves acima citado dotado dessa essência mantenedora que reproduz, que perpetua, que cuida para sobreviver, que alimenta e sustenta os mitos sobre a mulher. Uma essência que, na realidade, representa um valor atribuído à mulher, sendo o homem o criador, quem faz as regras.

[...] Sejam quais forem as causas das desigualdades entre homens e mulheres, é no interior das condições da sociedade moderna capitalista que se criam elementos importantes para visibilidade da mulher, tais como: o alcance da consciência política da mulher a respeito de sua condição, seu papel, sua participação nas instituições, seu nível de organização etc. Mas, não podemos esquecer o fato de que, em nossa realidade, as próprias condições materiais de existência, ainda hoje, dificultem ou mesmo impedem o acesso de muitas mulheres ao mínimo desses elementos (ALVES, 2014, p. 40).

Trata-se de uma concepção que contempla a filosofia beauvoiriana a respeito de como acontece a libertação da mulher, ao passo que os materiais para afirmação da existência, em Bourdieu, tomam a forma dos tipos de capitais que, ao serem

incorporados, tornam-se disposições internas que possibilitam as ações individuais (SILVA & SANTOS, 2008).

Tanto na educação feminina como na masculina, temos os valores determinados pelo coletivo, que não são qualidades intrínsecas dos seres, mas imposições exigidas aos sujeitos no momento da socialização. O convívio em sociedade pressupõe uma educação informal que percorre toda a existência desse ser que vive em sociedade; a moral existencialista de Beauvoir, nesse sentido, apresenta-se como uma concordância entre o coletivo e a validade das ações individuais (OLIVA, 2013).

Nesse seio de arbitrariedades, vigora uma moral que assegura a sobrevivência do coletivo pelas ações que demonstram consequências positivas ao grupo, condenando as negativas. A moral ocupa seu lugar nas relações a partir de ações individuais que mantêm a ordem social. A liberdade dos agentes, de outro modo, não está restrita ao que é a moral: faz-se necessária uma rede de códigos a ser repassada que, por um lado, não reduz a individualidade humana ao social e, por outro, torna-nos capazes de certificar o social na individualidade humana e em sua liberdade.

Os símbolos masculinos e os femininos são bens oferecidos para o consumo dos sujeitos que vivem segundo essa moral, e suas existências são forjadas nos mitos eleitos, que são validados coletivamente como propícios para a vida em sociedade.

O fetichismo da mercadoria significa que este caráter social do trabalho não é transparente e o trabalho não é percebido como social, porque é produzido não para o consumo individual do seu produtor para a venda, é produzido para outros e é na troca que o valor se manifesta (ALVES, 2014, p. 60).

A educação que divide sexualmente as naturezas do homem e da mulher é esse fetiche de que fala Alves, resgatando Marx em sua reflexão sobre a circulação das mercadorias no capitalismo, isto é, refere-se às opções disponíveis no mercado de bens simbólicos que determinam as ações individuais (ALVES, 2014; BOURDIEU, 2003a; 2004a).⁷⁴ A educação da menina para se tornar mulher aparece então como trabalho de um grupo interessado em sua formação: são homens que se ocupam desse mercado no qual investem o seu trabalho, logo são eles que gozam de maior liberdade para criar e modificar os símbolos a serem apreciados.

“Pode-se ver o trabalho de Beauvoir como um inquérito sobre o significado e a validade deste sentido – isto é, uma investigação sobre se e como a “mulher” existe” (BAUER, 2001, p. 50). Esta afirmação condensada questiona a liberdade que a mulher possui – se e como ela possui alguma liberdade para dar sentido à sua existência. Nesse sentido, há uma familiarização na infância com símbolos que procuram reproduzir as estruturas de dominação (BOURDIEU, 2003a). Por este viés, a desigualdade entre os sexos está embasada numa educação que busca construir arquétipos de espécie, e procura estabelecer naturezas universais a cada sexo.

Recorrendo a Bourdieu & Passeron, relembramos a já citada passagem de *A Reprodução*: “Toda AP [ação pedagógica] é objetivamente uma violência simbólica enquanto imposição, por um poder arbitrário, de um arbitrário cultural” (2008, p. 20). A ação pedagógica a qual os autores se referem, entretanto, é pensada a partir das instituições que contam com educação curricular, planejada e com objetivos *educativos*. Já em *A Dominação Masculina*, obra escrita três décadas depois e direcionada a outros propósitos, a ação pedagógica, termo inexistente nesta obra,

⁷⁴ E, poder-se-ia acrescentar, no que o capitalismo oferece (ALVES, 2004).

pode ser vista sob o prisma dos costumes, que acontecem sem planejamento ou pensamento prévio de seu conteúdo.

Mesmo assim, a violência simbólica continua atuando, já que nas duas situações contamos com o constrangimento social dos indivíduos pela sociedade na qual vivem. Os homens são coagidos pela violência simbólica gerada pelo controle social dos corpos a se comportarem como homens, o mesmo ocorrendo com as mulheres. Bourdieu & Passeron escrevem *A Reprodução* a partir de um olhar sociológico sobre as escolas, mas o trabalho demonstra que a educação não está unicamente nas mãos da instituição escolar, posto ser essencial e estar contida em qualquer relação humana.

Com efeito, toda dominação acontece pelo estabelecimento da comunicação, permitindo a significação do discurso e a adoção de uma postura diante desse discurso. A ação pedagógica (ampliando seu sentido para além da escola), para Bourdieu & Passeron, delimita as significações, convenções e o que será incluído ou excluído, ou ainda, o que é digno de ser reproduzível.

Quanto maior o grau de seleção dos materiais e instrumentos de significação do arbitrário cultural masculino/feminino, maior será o grau de poder de inscrição e inculcação exigido para fazer valer o arbitrário como estrutura social de pensamento, o que significa um maior grau de violência simbólica quanto mais distantes forem as realidades estruturais do sistema arbitrário de significações daquela que o indivíduo vivencia. A violência simbólica impõe, assim, uma realidade pela “ação pedagógica”⁷⁵ da sociedade (homens e mulheres).

⁷⁵ As aspas enunciam que não há um conteúdo planejado a ser seguido, há a força dos costumes trabalhando a disciplina dos corpos a responderem da forma esperada a determinadas situações. Quanto mais disciplinado é o corpo, mais provável que reproduza o que foi aprendido no momento certo, e mais identificado com a sua prática ele se torna, bem como mais propenso fica o sujeito a expandir esse aprendizado para outras situações, generalizando-o (BOURDIEU, 2001; 2003b; 2008).

Por mais que a violência simbólica aconteça para homens e para mulheres, a educação destas parece a mais débil, como reafirma Beauvoir (1967; 1970) inúmeras vezes, pelo fato dela não existir como consciência de si. As experiências vividas e apreendidas como conhecimentos pela mulher constroem-na a aceitar as forças do seu destino para a imanência, enquanto o capital simbólico traz aos homens expectativas de transcendências. Em outros termos, Bourdieu (2003a) sugere que estas mesmas experiências e conhecimentos atravessam o prisma do capital simbólico, conduzindo à dominação masculina.

O mundo da mulher concentra-se nas riquezas do lar e na dependência dos homens (pai, filhos e maridos); o homem, por sua vez, é um aventureiro e explorador no mundo, não há limites para as suas conquistas. Por ser constrangido a trabalhar, conforme a reprodução dos arbitrários culturais, é independente da mulher e possui liberdade em relação a ela. Os vínculos, como o matrimônio, que surgem durante a vida dos homens, podem ser vistos como puro capital simbólico que levam à distinção e à aceitação num mundo masculino dissimuladamente construído, utilizando as mulheres como conquistas de seus feitos masculinos. Essencial seria, numa perspectiva beauvoiriana, que homens e mulheres se reconhecessem enquanto consciências que planejam e dividem conjuntamente a cumplicidade da relação.

A educação familiar (educação primária, em Bourdieu) contribui para separar o Eu, destinado ao homem, do Outro ou Mesmo, a mulher. Os sistemas educacionais, em Bourdieu & Passeron (2008, p. 25), são entendidos como os “conjuntos dos mecanismos institucionais ou habituais pelos quais se encontra assegurada a transmissão entre as gerações da cultura herdada do passado (isto é, a informação acumulada)”, configurando um contexto mais amplo que o das escolas

e são capazes de se inserirem em toda e qualquer instituição que abrigue adultos e crianças.

Os constrangimentos aos quais a família submete as crianças a partir dos seus sexos biológicos, ou o constrangimento público dos sujeitos por desconhecidos devido à uma moral pensada tendo o sexo biológico como parâmetro, podem ser observados nos usos e costumes: atenção às roupas, à forma de sentar, à forma de falar, cumprimento com beijos ou aperto de mão etc. A educação passa, então, a ser a criação de canais comunicativos para que as crianças, em sua educação primária, sejam sensibilizadas a adquirir os conhecimentos sociais arbitrariamente veiculados.

A criança não herda apenas as disposições que provém de sua educação familiar, mas também um bem social mais amplo, uma vez que a educação dos pais aos filhos se molda a partir de suas próprias experiências sociais com o sexo - e como enxergam o sexo oposto, como exposto por Bourdieu (2001; 2003a) e Beauvoir (1967;1970). Desta forma, homens e mulheres expressam relações arquetípicas entre os sexos: há uma forma correta do homem se portar diante da mulher e vice-versa, ou do homem se portar diante de outros homens e da mulher se portar diante de outras mulheres.

As individualidades não eliminam a existência de uma ordem social, nem esta elimina aquela. Na formulação de seus sonhos, desejos, apreciações e vontades, que podem ser muito distintas entre eles (até únicas), Bourdieu (2003a) e Beauvoir (1967; 1970) compreendem que há um produto anterior à elaboração dessas vontades, representado por uma educação comum que define a existência: a educação do corpo.

A educação existe na medida em que há uma história e produtos dessa história a serem repassados para as próximas gerações. A educação pensada a

partir dessa história, feita por homens e mulheres, encontra narrativas dos grupos que a viveram, que são narrativas parciais - a rigor, impossíveis de configurarem-se como *história verdadeira* (BOURDIEU, 2003a). Bourdieu e Beauvoir trazem à tona, com efeito, uma história de homens e, com ela, práticas educativas por eles pensadas.

Os homens, ao produzirem história, dominam-na e repassam-na. Com isso, têm o poder sobre a educação (formas de conhecer), bem como sobre a sua narrativa, implicando diretamente na maneira de perceber os corpos. Como o poder se insere nas relações, a educação se dá por meio dos interesses dos grupos dominantes (os homens) utilizando-se da história para construir comportamentos ideais para o corpo masculino, além de outros idealizados para o grupo dominado (as mulheres), que receberiam uma educação que docilizaria o corpo (BOURDIEU, 2003a).

A forma como os grupos percebem o corpo contribui para a formação do ser: como observam, apontam, falam ou tocam. A existência requisita o ser-percebido, observado, notado (BOURDIEU, 2003a). Em suas incursões na psicanálise, Beauvoir (1970) menciona o encontro entre a criança e o espelho a partir da teoria lacaniana, a qual evidencia que a criança percebe outros sujeitos quando é objeto de um olhar.⁷⁶

Desempenhe ou não o espelho propriamente dito um *papel mais ou menos considerável*, o certo é que a criança começa, por volta de seis meses, a compreender as mímicas dos pais e a se apreender sob o olhar deles como um objeto. Ela já é um sujeito autônomo que se transcende para o mundo, mas é somente sob uma figura alienada que ela se encontra a si mesma (BEAUVOIR, 1970, p. 11, grifos nossos).

⁷⁶ Ainda que a escritora rejeite, de forma geral, a psicanálise lacaniana (LOBO, 2001).

A criança tem consciência da dimensão social quando é percebida como um objeto, exposta a um olhar estranho, mesmo que seja o seu próprio olhar no espelho. A educação pode acontecer a partir deste momento, e uma parcela do aprendizado desta criança pequena dirá respeito a regular o seu comportamento para ser percebida sem levantar constrangimentos, isto é, para adequar a imagem interna do seu Eu à realidade objetiva nos quais os antigos objetos se tornam sujeitos e conferem à criança o *status* de objeto. Outros aprendizados simultâneos corresponderiam às formas de satisfazer seus prazeres de forma narcísica.

A criança pode aprender por uma *autoeducação* ou *autodisciplina* a melhor forma de se comportar diante do Outro para proteger seu Eu. Ela regula o seu próprio comportamento, embora isso não seja totalmente verdade, já que, como expõe tanto Beauvoir quanto Bourdieu, o *autoaprendizado* acaba sempre sendo um aprendizado induzido (pelo olhar, por exemplo) a partir de interesses de um grupo no corpo a ser educado.

Mesmo que a criança não conheça as intenções de seus observadores, estes tenderão a constrangê-la (pela aversão à ação, por princípios morais etc.) até que ela tenha o comportamento esperado de um corpo socializado.

De modo imediato, a criança vive o drama original de todo existente que é o drama de sua relação com o Outro, é quando imobilizado pelo olhar de outrem que se revela como ser. A diferença reside em o menino ser encorajado a ultrapassar essa fase, liberam-no do narcisismo, agrada em não querer agradar, seu modo de existir para Outro coincide com o seu ser Para-si, “ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo”. Ao contrário, a menina é encorajada a confirmar a tendência de fazer-se objeto, inicia-se, então, a constituição de sua vocação caracterizada pela oposição fundamental entre sua existência autônoma e seu “ser-outro” (GUNELLA, 2014, p. 11).

O Eu só tem consciência de sua existência porque o Outro lhe confere sentido, como um princípio de alteridade. A educação surge pelo encontro de um ser-que-percebe e de um ser-percebido (BOURDIEU, 2003 a), no qual este último aprende a adequar o seu Eu a partir de como o Outro vê o Eu, criando uma tentativa para harmonizar a imagem que a criança tem de si e a imagem pública do corpo: “[...] É, singularmente, quando imobilizado pelo olhar de outrem, que se revela a si mesmo como um ser” (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

O corpo é o que permite sentir as outras pessoas, e é a partir dele que os indivíduos possuem experiências concretas entre eles. Numa perspectiva existencialista-marxista, a sociedade acontece a partir da existência material do corpo. A educação (neste cenário informal) é constituída de práticas que regulam as ações dos agentes às diversas percepções que surgem sobre o corpo.

Entretanto, a educação, por ser constituída de múltiplas práticas advindas de percepções diversas sobre os corpos, constitui grupos heterogêneos de práticas culturais que agem sobre eles. Essa educação (fora das escolas) respeita a percepção comum ou, ainda, o senso comum acerca dos corpos e o aprendizado que advém de uma coerção social sobre os indivíduos via senso moral do coletivo, que forma (e conforma) as identidades dos corpos a partir de divisões já existentes: homens masculinos e mulheres femininas.

O controle social proporcionado pela educação é reflexo de práticas garantidoras de uma ordem sustentada por um *princípio de visão* (o que eu vejo sobre o outro), que atende a um *princípio de divisão* (dividir as diferenças que eu vejo nos corpos). Se os corpos são diferentes, intuitivamente, expressam também necessidades singulares: requerem práticas educativas diferenciadas nessa

sociedade, que são explicados pelos mitos do surgimento do homem e da mulher (BEAUVOIR 1970; BOURDIEU, 2003a).

Como a legitimidade das práticas se pauta num duplo arbitrário que des-historiciza as ações dos agentes e dissimula a relação de forças existentes que conduzem à ocorrência do arbitrário cultural, um conjunto de práticas se sobrepõe às demais (BOURDIEU, 2001). Um grupo passa a dominar por meio de práticas educativas que são reconhecidas e tidas como legítimas pelos demais grupos que desconhecem a história. A educação, envolvida pelo *princípio de visão e divisão*, passa então a agir sobre os corpos dos indivíduos por meio de agentes que contam com um *habitus* ajustado às práticas dominantes, que são vistas como autoridade, inconscientemente, ou com naturalização (BOURDIEU, 2003a).

O campo das representações sociais dos sexos permeia os mais variados campos e se instala neles pelas práticas dos indivíduos que adentram novos campos. Para apreender novas experiências,⁷⁷ os agentes dependem da educação primária, com a possibilidade de novas experiências serem recusadas se não estiverem harmonizadas com os conteúdos previamente aprendidos. Em todo caso, para inscrever uma educação que vise a funcionar como se fosse primária (as experiências básicas de um ser), bastaria aumentar o grau de violência simbólica (as forças que instauram o arbitrário cultural) ao corpo para disciplinar as ações esperadas, sendo, neste caso, necessário o aumento do grau de violência de acordo com a resistência que a educação primária estabelece em decorrência de outra educação dessincronizada (BOURDIEU & PASSERON, 2008).

Em *A Dominação Masculina*, Bourdieu cumpre o papel de mostrar que, por mais que a casa seja um símbolo ortodoxo, a educação dos corpos masculinos e

⁷⁷ Que podem ser enquadradas no termo *educação secundária* (BOURDIEU & PASSERON, 2008).

femininos adentram com facilidade qualquer outro campo, ou seja, podem ser encontradas com facilidade em todo tipo de relação social por ser um conhecimento que podemos considerar essencial sobre o ser - um conhecimento que, em outras palavras, é a resposta inicial para a pergunta “*quem eu sou?*” e a partir dela perguntar-se “*como devo agir sabendo quem eu sou?*”. A educação não acontece somente na casa, mas também no mercado, marco importante para todo homem por significar um rito iniciativo que permanecerá por toda a sua vida.⁷⁸

Esta educação que constrói um *ser* desperta dúvidas em Beauvoir sobre quem é a mulher (BAUER, 2001). A escritora perceberá que a mulher é moldada de acordo com o fetiche dos homens, e que ser mulher não configura um *ser-para-si*, mas um *ser-em-si* e um *ser-para-o-outro*. É por meio de uma educação medíocre que a mulher está sujeitada a nunca transcender, pois ela está voltada para a imanência: aprender a se doar eternamente para o homem, como uma *boa menina*.

7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Dominação Masculina (2003a) e *O Segundo Sexo* (1967; 1970) nos trazem importantes reflexões sobre as diferentes expectativas de homens e mulheres na sociedade. Podemos destacar: a construção identitária que concilia a autoimagem com um observador; os conflitos internos que decorrem das contradições entre o desejo do sujeito e a realidade social que se apresenta; a divisão entre trabalhos e cargos passíveis de serem alcançados ou exercidos em decorrência do sexo; a performance característica de cada sexo no qual o homem é ativo e a mulher,

⁷⁸ Ainda que, mais tarde, essa ida ao mercado seja vista como mais um dia qualquer na vida de um homem.

passiva; os argumentos biológicos que justificam qualidades mentais pelas características físicas do corpo; e a carga simbólica própria de uma situação de iniciação ritual para meninos e meninas que dificulta perceber os arbítrios das regras do jogo das oposições genital-sexuais.

Os autores franceses aqui considerados nos levam a pensar que todas essas questões passam pelas experiências vividas pelo corpo.

O mundo me abarca, me inclui como uma coisa entre as coisas, mas, sendo coisas para quem existem coisas, um mundo, eu compreendo esse mundo; e tudo isso, convém acrescentar, *porque* ele me engloba e me abarca: é de fato por meio dessa inclusão material – frequentemente desapercibida ou recalcada – e de tudo que dela decorre, ou seja, a incorporação das estruturas sociais sob a forma de estruturas de disposições, de chances objetivas sob forma de esperanças e de antecipações, que acabo adquirindo um conhecimento e um domínio práticos do espaço englobante (sei confusamente o que depende e o que não depende de mim, o que é “para mim” ou “não é para mim” ou “não para pessoas como eu”, o que é “razoável” para eu fazer, esperar, pedir) (BOURDIEU, 2001, p. 159).

Ser uma coisa entre coisas significa ser um objeto entre objetos. É por sermos objetos e compreendermos que o somos, momento do desenvolvimento infantil em que a criança percebe a existência de um mundo externo e tem que conciliar sua percepção interna da realidade com os objetos observadores (externos ao seu corpo, portanto, corpos diferentes do seu), que nos tornamos sujeitos.

O Outro antecede o Eu: antes de dizer *eu sou* alguém nos diz *isto é*, motivo pelo qual não estamos livres das influências sociais. De forma idêntica, Beauvoir (1967; 1970) estabelece a mulher como o Outro pela dificuldade que ela encontra em conseguir dizer o que ela é, e quando diz *eu sou*, pode cair na armadilha do discurso masculino que diz *isto é*. As bases da identidade feminina passariam,

assim, a ser o que universo masculino dita para o feminino ser. A liberdade do feminino, para Beauvoir, é uma má-fé por confiar sua liberdade às decisões masculinas; ela não faz algo de si mesma, terceiriza seu poder de escolher e, se o faz, não é porque não considera importante a sua liberdade, mas porque nunca foi levada a pensar sobre a sua liberdade e sobre o poder de decidir por si mesma.⁷⁹

De forma idêntica, os homens, condecorados por alcançar o Eu, sofrem a *illusio* do campo masculino (BOURDIEU, 2003a), assim como as mulheres: se a mulher é sempre o Outro pelo discurso do *isto é*, o homem é o Eu também pelo discurso do *isto é*, visto que é levado a pensar que é livre para escolher dizer *eu sou*. O Eu que se diz masculino e o Outro que se diz feminino estão ambos abarcados pelo mito do Eterno Feminino,⁸⁰ um discurso que confere qualidades aos sujeitos, inicialmente coisas entre coisas para depois criar consciência de suas ações.

Faz parte da filosofia beauvoiriana inverter os papéis de sujeito e objeto: as mulheres, sempre objetificadas, podem também objetificar aos homens, que são os seus objetificadores natos. Igualmente importante é ressaltar que Beauvoir assume essa ambiguidade das relações, afirmando que ora somos sujeitos, ora objetos. Quando a criança percebe que é um objeto entre objetos, ela alcança um duplo *status*: o de sujeito-objeto e objeto-sujeito.

Beauvoir é bastante otimista em suas considerações finais n' *O Segundo Sexo*. Bastaria viver as contradições entre ser sujeito e ser objeto para perceber que

⁷⁹ E isto é circunstancial para diferenciar as filosofias de Sartre e Beauvoir, para a qual a má-fé pode ser resquício de dominação, e nem sempre é um ato consciente. Embora Beauvoir traga a *cumplicidade* como fator para pensar a mulher como ser responsável pela própria dominação, podemos interpretar que ela só é *cúmplice* da dominação que sofre por agir com má-fé nos momentos em que é capaz de fazer algo de si mesma. A partir do momento em que possui condições para pensar sua existência e seguir seus próprios projetos, ela é cúmplice porque já é responsável pela própria liberdade (BAUER, 2001).

⁸⁰ O Eterno Feminino, por estar baseado num sistema de oposições criado pelo universo masculino, paradoxalmente, tende a delimitar o masculino em função do feminino.

a liberdade consiste em confiar a liberdade ao outro. A liberdade nunca é um livre-arbítrio, mas um diálogo moral. Para Beauvoir, é importante compreender que é necessário abdicar voluntariamente de momentos de liberdade para que o outro usufrua de sua liberdade; porém, alguém que doa sua liberdade o tempo todo não persegue os seus próprios projetos, e dessa forma não transcende, recorrendo no perigo da imanência. Fazer as mulheres perceberem essa cilada é essencial para a autora.

Ainda de acordo com Beauvoir, o diálogo é essencial para viver as ambiguidades, pois um projeto sempre se defronta com outro; faz-se necessário repensar o antigo projeto a partir da totalidade. Ignorar a presença de outros projetos conflitantes com os nossos ou sacrificar estes porque permitimos os de outro sujeito é agir com má-fé: na primeira situação optamos por realizar uma escolha que exclusivamente nos beneficia ao passo que, no segundo, recusamos o poder da escolha. A moral existencialista de Beauvoir impulsiona a ideia sobre a possibilidade de igualdade entre sexos, que nada mais é que a igualdade em conviver cuidando para que não falte liberdade para o outro na relação. Essa moral existencialista exige a confiança de que o outro terá poder de decisão, o que, muitas vezes, culmina na dominação de quem decide sobre quem abdicou de decidir, e cria a dependência de um sobre o outro.

No *post-scriptum sobre a dominação e o amor* de *A Dominação Masculina*, Bourdieu faz considerações parecidas, chegando a se questionar se “Seria o amor uma exceção, a única, mas de primeira grandeza, à lei da dominação masculina, uma suspensão da violência simbólica, ou a forma suprema, porque a mais sutil e a mais invisível, desta violência?” (BOURDIEU, 2003a, p. 129).

O amor, para além dos casais apaixonados e das relações sexuais entre os pares é, nesse momento, em Bourdieu (2003a), uma representação da doação, de confiança e, principalmente, de dependência. Desde os mitos cabilas até a atualidade, viver em sociedade significa viver em dependência, principalmente no meio familiar, local no qual a criança-objeto não tem outra opção que não seja *confiar* em seus pais ou em seus cuidadores. A dependência que Beauvoir tanto condena faz parte da ambiguidade das relações, o que não significa dizer que seja ambivalente: uma moral existencialista depende da boa-fé dos envolvidos (TEIXEIRA, 2010).

O maior contraponto de Bourdieu à Beauvoir, que queremos apontar neste trabalho, reside no conceito de *habitus*, vale dizer, na mediação entre as estruturas objetivas e as ações do sujeito no campo. O *habitus* adequa o corpo ao campo: não seria trivial, para Bourdieu, desgarrar o *habitus* de um corpo, uma vez que não há corpo sem um *habitus* característico, e deixar de seguir um *habitus* implica necessariamente em adquirir outro.

Bourdieu parece ser mais incisivo que Beauvoir ao denominar que somos sujeitos e objetos, e que são considerações acerca do *habitus* que enunciam a possibilidade de que podemos ser coisas (*status* de objetos) ao mesmo tempo em que denominamos coisas (*status* de sujeitos) (BRONZATTO et al., 2013). As estruturas estruturantes podem agir como estruturas estruturadas e vice-versa. Com efeito, o *ser* para Bourdieu é uma imprecisão entre objeto e sujeito: somos sujeitos sendo objetos e objetos sendo sujeitos.

Em *A Dominação Masculina*, Bourdieu evidencia que os homens se creem como tais por cobrirem todas as aptidões para o desempenho desse papel: atividade, nobreza, força, resistência, código de honra e virilidade. Não passaria pela

cabeça dos homens que, por estarem no controle, também poderiam ser controlados. Diferentemente de Beauvoir, que parcializa a relação sujeito e objeto, Bourdieu leva adiante o raciocínio para dizer que a dominação do homem sobre a mulher é a própria dominação do homem sobre ele mesmo.

Beauvoir faz considerações parecidas, e reconhece que o homem, ao dominar a mulher, domina a si mesmo. A leitura que fazemos de Beauvoir, contudo, é a de que a ambivalência diz respeito a fases: o homem que domina a relação objetifica a mulher porque ele é o sujeito, o Eu, e a mulher é o Outro; a oposição existe e não precisa ser uma preocupação, desde que o diálogo e o consentimento permitam que o homem e a mulher alternem os seus respectivos papéis.⁸¹

Para Bourdieu, a dominação que o masculino exerce sobre o feminino decorre da dominação que o homem sofre do próprio *habitus* decorrente dos costumes, dos rituais, das instituições e das práticas que circulam nos meios públicos e privados. Toda dominação seria, então, uma antinomia pelo fato do dominante ignorar que algo o domina.⁸² Bourdieu chama a atenção para a ambivalência que vive o dominante: ele só tem poder porque há outro poder exterior que atua sobre ele: própria masculinidade.

De forma alguma isto implicaria em diminuir a opressão que sofre a mulher, mas nos permite compreender de forma mais complexa os trâmites da dominação. Pautada numa lei que define como as coisas devem ser, para Bourdieu, o mito do Eterno Feminino organiza o masculino e o feminino nos respectivos sexos biológicos dos corpos. A lei é o poder arbitrário visto como sobrenatural exercido sobre os corpos para diferenciá-los; entretanto, ela não poderia existir sem que fosse

⁸¹ Nas relações entre parceiros, as posições sexuais geralmente pedem esquemas de oposição, como os clássicos em cima/embaixo, que denotam superioridade/inferioridade, descrição simbólica presente tanto n' *O Segundo* como n' *A Dominação Masculina*.

⁸² O que não significa ser determinista ou merecer o rótulo de reprodutivista.

elaborada e promulgada por um grupo social, neste caso os homens, a partir de *princípios de visão e divisão* dos corpos.

A lei, para Bourdieu (2001), representa então uma arbitrariedade que leva dominantes e dominados a jurisdicionar sobre os corpos como se fossem bens públicos. Com o passar do tempo e com a seleção de acontecimentos da história (toda narrativa histórica é parcial) as pessoas envolvidas pela lei esquecem das suas origens, fazendo parecer que os papéis desempenhados socialmente são *naturais* e que, portanto, não advém de nenhum *princípio de visão e divisão*, sempre arbitrário.

É por meio dessa *amnésia de gênese* da lei que a naturalização cumpre seu o papel de *illusio*, e a divisão entre corpos masculinos e corpos femininos está completada, fazendo com que o feminino e o masculino, incorporados pela mulher e pelo homem, respectivamente, sejam vistos como disposições naturais. Ninguém lembra as origens dessa lei e, portanto, resta a percepção de ser algo natural aos corpos, como característica biológica e/ou psicológica.⁸³

O masculino poderia ser reconhecido como legítimo no campo se os agentes desconhecessem os princípios que os regem. Conhecer as minúcias do campo é saber modificá-lo de forma que possa deixar de existir. Para Bourdieu, o conhecimento sobre o campo representa o próprio conhecimento sobre as intenções dos dominantes que criaram as condições de dominação; representa por em xeque o poder dos dominantes, suas regalias, privilégios, nobreza e *status quo*.

Desta forma, por desconhecerem os interesses dos dominantes, os indivíduos tendem a jogar de acordo com as regras do campo, posicionando-se nele para adquirir vantagem sobre os demais jogadores, o que sugere tanto uma grande

⁸³ Características refutadas por Beauvoir no capítulo *Destino* de seu volume inaugural de *O Segundo Sexo* (1970), seguidas de críticas sobre o materialismo histórico dialético de Marx e Engels.

concorrência de todos em relação a todos como uma competição pela distinção, cujo prêmio maior é a masculinidade.

Nesta competição, os homens alcançam seus títulos de prestígio agindo sobre o mundo e moldando-o a seus interesses, tendo como desafio todos os outros homens na condição de aspirantes a posições de destaque no campo social. As mulheres aliam-se aos homens, fazendo das conquistas daqueles as suas próprias. Isto se deve, nos dois casos, à incorporação de um capital simbólico que cria condições de existência e que está dividido entre o capital simbólico masculino, direcionado aos homens, e o capital simbólico feminino, para as mulheres. A ressignificação do Eterno Feminino para os agentes, segundo Bourdieu (2003a), requer novo capital simbólico para reconstruir o *habitus*, permitindo, assim, ao agente refletir sobre suas disposições para então posicionar-se novamente no campo.

Além destas considerações sobre os princípios da dominação e da ambivalência sujeito-objeto, vale questionar a exposição da violência simbólica que Bourdieu faz em *A Dominação Masculina*. Para Burawoy (2010), mesmo que Bourdieu tenha cunhado o conceito de violência simbólica, outros pensadores (como Frantz Fanon) construíram, talvez, relatos mais ricos de temáticas semelhantes sobre esse tipo de violência. Entendemos ainda, de forma análoga a Burawoy, que a dominação masculina apresentada em *O Segundo Sexo* possui uma gama maior de detalhes que a dominação simbólica de *A Dominação Masculina*.

Beauvoir descreve, por meio da literatura e de relatos de sexólogos e mulheres, o funcionamento preciso da dominação masculina; a nosso ver, a filósofa denota o que Bourdieu nomeia como *senso prático da dominação*, vale dizer, a maneira pela qual as mulheres se submetem a este tipo de violência simbólica

O maior acordo entre Beauvoir e Bourdieu, a nosso juízo, reside na afirmação da supremacia da masculinidade como prestígio social (por estar aliada aos homens). Estes teriam maiores chances de amealhar conquistas sociais, restando à mulher conquistas menores, restritas ao feminino. O campo que circunscreve o feminino e o masculino separa as possibilidades de ação entre homens e mulheres por dividi-lo em *campos destinados aos homens* e *campos destinados às mulheres*, que configuram, respectivamente, campo masculino e campo feminino - o que impede a troca simbólica entre esses grandes mercados de bens simbólicos.

A educação, em seus múltiplos sentidos e significações, representa o principal instrumento de dominação tanto em *O Segundo Sexo* como em *A Dominação Masculina*. As instâncias de dominação são pautadas na aprendizagem de saberes específicos que cada corpo deve desempenhar de acordo com a sua biologia. A educação, nesses contextos, é perpassada pela violência simbólica dos grupos dominantes sobre os grupos dominados: os primeiros decidem o destino dos últimos sem, muitas vezes, saber as razões sociais que os levam a agir dessa forma.

A educação, tal qual concebida por Bourdieu e Beauvoir nas obras consideradas, baseia-se em conceitos que trazem complexidade aos processos formais de aprendizagem: mais do que conteúdos a serem aprendidos, justificam a existência e criam sentidos para existir proporcionados pelo capital simbólico (PETERS, 2016b).

A sociologia da educação de Pierre Bourdieu e a filosofia existencial de Simone de Beauvoir trazem, finalmente, contribuições importantes para se refletir sobre uma educação de dependência e de confiança, a qual os corpos estão sujeitados na sociedade. Trata-se de tema atual e de grande importância a pais, educadores e demais cúmplices da dominação masculina.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Simone Silva. **Saberes das mulheres veteranas na economia solidária: sororidade a outra educação!**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre. 2014, 173 p.
- ANJOS, Gabriele dos. *Identidade sexual e identidade de gênero: subversões e permanências*. Revista Sociologias, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 274-303. Jul/dez 2000.
- AZEVEDO, Mário Luiz Neves de. *Espaço Social, Campo Social, Habitus e Conceito de Classe Social em Pierre Bourdieu*. Revista Espaço Acadêmico, Ano III, n. 24. Maio de 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/024/24cneves.htm>>. Acesso em: 14/01/2016.
- BAUER, Nancy. **Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism**. New York: Columbia University Press, 2001.
- BEAUVOIR, Simone de. **A Cerimônia do adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990a.
- _____. **A Convidada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- _____. **A Força da Idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. **A Força das Coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- _____. **Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico. 1947 – 1964**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. **Les bouches inutiles: piece en deux actes et huit tableaux**. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. **Memórias de uma moça bem-comportada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989
- _____. **A Mulher Desiludida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.
- _____. **Balanço Final**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990b.
- _____. **O Sangue dos Outros**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990c.
- _____. **O Segundo Sexo I: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- _____. **O Segundo Sexo II: a experiência vivida**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- _____. **Os Mandarins**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. **Por uma moral da ambiguidade: seguido de Pirro e Cineias**. RJ: Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Pyrrhus et Cineas**. Paris: Gallimard, 1944.
- _____. **Todos os homens são mortais**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2013.
- _____. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003a.
- _____. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1998.

- _____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2004a.
- _____. (org.). **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- _____. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. **Contrafogos 2: por um movimento social europeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- _____. **Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia cabila**. Oeiras: Celta, 2002.
- _____. **Lições da aula**. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. **Homo academicus**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- _____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b.
- _____. **O Senso Prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Os Usos Sociais da Ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004b.
- _____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- _____. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. **Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: Boletín Oficial del Estado, 2006.
- _____. **The Algerians**. Boston: Beacon Press, 1962.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. **O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público**. São Paulo: EDUSP: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain; JEAN-PIERRE, Rivet e SEIBEL, Claude. **Travail et travailleurs en Algérie**. Paris: Mouton, 1963.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **Os Herdeiros: os estudantes e a cultura**. SC: Editora da UFSC, 2014.
- BOURDIEU, Pierre; SAYAD, Abdelmalek. **Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle em Algérie**. Paris: Editions de Minuit, 1964.
- BRONZATTO, Maurício; CARNEIRO, Kleber Tuxen; ASSIS, Eliasaf Rodrigues de; CAMARGO, Ricardo Leite. *Considerações sobre a relação sujeito-objeto em Pierre Bourdieu*. Revista Educação e Cultura Contemporânea, vol. 11, n. 23, p.231-250.2013.
- BURAWOY, Michel. **O marxismo encontra Bourdieu**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- CATANI, Afrânio Mendes. *Pierre Bourdieu: Um estudo da noção de campo e de suas apropriações brasileiras nas produções educacionais*. In: Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção Atelier: Educação e Apendizagens. 12 e 15 de Maio de 2004. Disponível em: <http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR4628ba6c00014_1.pdf>. Aceso em: 14/01/2016.

_____. *A sociologia de Pierre Bourdieu (ou como um autor se torna indispensável ao nosso regime de leituras)*. Campinas: Educação & Sociedade, ano XXIII, n. 78, p. 57-75. Abril 2002.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Calvino, 1944.

FARIA, Marcelly Comacho Torteli. **Simone de Beauvoir: Recortes do “eu”:** Acontecimentos de vida, leitura e escrita. Dissertação (Mestrado). Campinas: SP [s.n.]. 2009. 240 p.

FONTE, Sandra Soares de la; LOUREIRO, Robson. *Educação escolar e o multiculturalismo intercultural: crítica a partir de Simone de Beauvoir*. Campinas: Pro-Posições, v. 22, n. 3 (66), p.177-193. Set/dez 2011.

FORQUIN, Jean-Claude. O currículo *entre o relativismo e o universalismo*. Revista Educação & Sociedade, ano XXI, n. 73, p. 47-70. Dezembro de 2000.

FREITAS, Mônica Gonçalves Aderne. *A Teoria do Poder Simbólico na compreensão das relações sociais contemporânea*. In: Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades. Niterói: ANINTER-SH/PPGSD-UFF. 03 a 06 de Setembro de 2012.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. **A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher**. ESB, vol. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GUNELLA, Elis Joyce. **Ontologia e Ética n’O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir**. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia: São Paulo. 2014. 92 p.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HENRIQUES, Fernanda. *Gênero e Desejo: Da biologia à cultura*. In: Cadernos de bioética, Universidade de Évora. Encontro de bioética. 8 de Maio de 2004.

KERGOAT, Danièle. *Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais*. Revista Novos Estudos 86, p.93-103. Março de 2010.

KOFES, Suely. *Categorias analítica e empírica: Gênero e mulher: Disjunções, conjunções e mediações*. In: Mesa-redonda: “Estudos de Gênero: a interdisciplinaridade no campo teórico e a subjetividade no campo metodológico”. Belo Horizonte: XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), p. 19-30. De 12 a 15 de Abril de 1992.

LEAL, Marcele Ferreira. **A literatura de Simone de Beauvoir: por um sexto sentido**. Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Educação e Humanidades. Instituto de Letras: RJ. 2013. 106 p.

LE MONDE. *Petition du 1977*. 26 de Janeiro de 1977. Disponível em: <https://www.ipce.info/ipceweb/Library/00aug29b1_from_1977.htm>. Acesso em: 05/11/2016.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LOBO, Luiza. *Simone de Beauvoir e Depois*. Revista Gênero, UFF, v. 1, n. 2, p. 57-72. 2001.

MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa (Org.). **Dicionário da Crítica Feminista**. Porto: Edições Afrontamento, 2005.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. Vol.1. Livro Primeiro: O processo de produção do capital. Tomo I (Prefácios e Capítulos I-VII). São Paulo: Círculo do Livro, 1996.

MICELI, Sérgio. *Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura*. Versão Online. São Paulo: Tempo Social, vol. 15, n. 1. Abril, 2003.

MIGUEL, Luis Felipe. *Bourdieu e o "pessimismo da razão"*. São Paulo: Tempo Social, v. 27, n. 1, p.197-216. 2015.

MOTTA, Alda Britto da; SARDENBERG, Cecília; GOMES, Márcia (org.). **Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas**. Salvador: NEIM/UFBA, 2000.

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Cláudio M. Martins. **Bourdieu & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

OLIVA, Juliana. **Identidade e reciprocidade em O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir** (Dissertação de Mestrado). Universidade São Judas Tadeu, São Paulo. 2013. 171 p.

_____. *O Outro a partir da corporeidade: a importância do corpo na situação da mulher em O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. Belo Horizonte: Revista *Sapere Aude*, v. 5, n. 9 – 1º sem, p.267-286. 2014.

ORTIZ, Renato. *Nota sobre a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil*. Rio de Janeiro: Revista Sociologia & Antropologia., v. 03.05:81, p. 81-90. Junho de 2003.

_____. (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

PASSOS, Elizete. *O existencialismo e a condição feminina*. In: **Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas**. Salvador: NEIM/UFBA, 2000.

PETERS, Gabriel. Bourdieu em pílulas (1): teoria e pesquisa sociológica. Blog Que cazzo é esse?!!, 2016 a. Disponível em: <<http://quecazzo.blogspot.com.br/2016/06/bourdieu-em-pilulas-7-critica-como.html>>.

Acesso em: 04/10/2016.

_____. Bourdieu em pílulas (2): que cazzo é praxiologia. Blog Que cazzo é esse?!!. 2016b. Disponível em: <<http://quecazzo.blogspot.com.br/2016/06/bourdieu-em-pilulas-7-critica-como.html>>.

Acesso em: 04/10/2016.

_____. Bourdieu em pílulas (8): um percurso intelectual. Blog Que cazo é esse?!!. 2016c. Disponível em: <<http://quecazzo.blogspot.com.br/2016/11/bourdieu-em-pilulas-8-um-percurso.html>>.

Acesso em: 07/11/2016.

SAFFIOTI, Heleieth. *O Segundo Sexo à luz das teorias feministas contemporâneas*. In: **Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas**. Salvador: NEIM/UFBA, 2000.

SANTOS, Magda Guadalupe. *Memória e feminino em Simone de Beauvoir: o problema da recepção*. Florianópolis: Estudos Feministas, n. 20(3): 384, pp.919-937. Set/dez 2012.

SARTRE. **O Existencialismo é um humanismo**. Porto: Presença, 1962.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. In: **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press. 1989.

SILVA, Afrânio de Oliveira; SANTOS, Caroline. *Capital Social, Capital Humano e Educação: o ensino da sociologia e a construção da cidadania*. In: I Encontro Estadual de Ensino de Sociologia, Rio de Janeiro. 2008.

SOUZA, Erisvaldo. *Bens culturais e simbólicos e a educação em Pierre Bourdieu*. In: II Congresso de Educação – UEG/UnU Iporá: A formação de professores: uma proposta de pesquisa a partir da reflexão sobre a prática docente, p. 82-86. 2012.

SPOSITO, Marília Pontes. *Uma perspectiva não escolar no estudo sociológico da escola*. São Paulo: Revista USP, n. 57, p. 210-226. Março/maio, 2003.

TEIXEIRA, Eberson Luís da Mota. *O Conceito de “Moral da Ambiguidade” em Simone de Beauvoir*. Web Artigos. 10 de Agosto de 2010.. Disponível em: <<http://www.informacaoemsaude.rj.gov.br/docman/gestao-estrategica-e-participativa/publicacoes/camara-tecnica-lgbt/7509-o-conceito-de-moral-da-ambiguidade-em-simone-de-beauvoir/file.html>>. Acesso em: 14/01/2016.

VIANA, Marcia Regina. *A Literatura e a filosofia de Simone de Beauvoir*. Revista História, Imagem e Narrativas, n. 8, p. 1-6. Abril 2009.

YOUNG, Michael. *O currículo como saber socialmente organizado*. In: **O Currículo do Futuro**: da “nova sociologia da educação” a uma teoria crítica do aprendizado. Campinas: Papirus, 2000.