

pierre
Bourdieu

**Esboço de Uma
Teoria da Prática**

Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila

CELTA

simples produção, muito mais longo, durante o qual o grão semeado se encontra submetido a processos naturais de transformação (como, numa outra ordem, a olaria posta a secar), sendo então o sistema de trabalho quase totalmente parado ou reduzido a actividades técnico-rituais e a ritos propiciatórios, menos solenes porque menos dramaticamente exigidos pela representação mítica da actividade agrária enquanto afrontamento perigoso de princípios antagonísticos.

Em suma, a imagem da sociedade cabila proposta por estes fragmentos de uma obra interrompida (pelo menos provisoriamente) é ainda mais abstracta, neste caso mais do que em qualquer outro lado, pelo facto de ser apenas ao nível das relações objectivas que se revelam a significação e a função de cada uma das instâncias. Se o princípio último de qualquer sistema reside evidentemente num modo de produção que, em razão da distribuição aproximadamente igual da terra (sob a forma de pequenas propriedades parceladas e dispersas) e dos instrumentos de produção, de resto fracos e estáveis, exclui pela sua própria lógica o desenvolvimento das forças produtivas e a concentração do capital — entrando a quase-totalidade do produto agrícola directamente no consumo do seu produtor —, não é menos verdade que a transfiguração ideológica das estruturas económicas nas taxinomias do discurso mítico ou da prática ritual contribui para a reprodução das estruturas assim consagradas e santificadas. E do mesmo modo, se a forma de transmissão do património (material e simbólico) está no princípio da concorrência e por vezes do conflito entre os irmãos e, mais largamente, entre os agnatos, não há dúvida de que as pressões económicas e simbólicas que se exercem no sentido da indivisão do património familiar contribuem para a perpetuação da ordem económica e, por isso, da ordem política que funda e que descobre a sua forma própria de equilíbrio na tensão, observável a todos os níveis da estrutura social, da linhagem à tribo, entre a tendência para a sociação e a tendência para a dissociação: quando, para darmos conta do facto de uma formação social se encerrar no ciclo perfeito da simples reprodução, nos contentamos com invocar as explicações negativas de um materialismo empobrecido, como a precariedade e a instabilidade das técnicas de produção, e nos proibimos de compreender a contribuição determinante que as representações éticas e míticas podem trazer à reprodução da ordem económica das quais são produto, favorecendo o desconhecimento do fundamento real da existência social, quer dizer, muito concretamente, proibindo que os interesses que guiam sempre objectivamente as trocas económicas ou mesmo simbólicas, ainda que entre irmãos, possam alguma vez de modo aberto confessarem-se como tais e tornarem-se o princípio explícito das transacções económicas e, de uma etapa a outra, de todas as trocas entre os homens.

Paris, Dezembro de 1971

Capítulo 1 O SENTIDO DA HONRA

When we discuss the levels of descriptive and explanatory adequacy, questions immediately arise concerning the firmness of the data in terms of which success is to be judged [...]. For example, [...] one might ask how we can establish that the two are sentences of different types, or that "John's eagerness to please..." is well-formed, while "John's easiness to please..." is not, and so on. There is no very satisfying answer to this question; data of this sort are simply what constitute the subject matter for linguistic theory. We neglect such data at the cost of destroying the subject.

Noam Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*.

N nunca deixara de poder comer aquilo que queria comer, fizera trabalhar os outros para ele, beneficiara, como que por um direito de senhor, de tudo o que os outros tinham de melhor nos seus campos e nas suas casas e, embora a sua situação tivesse decaído muito, julgava-se autorizado a tudo, sentia-se no direito de exigir tudo, de atribuir a palavra apenas a si próprio, de insultar ou mesmo de agredir todos os que lhe resistissem.¹ Era, sem dúvida, por isso que o consideravam um *annahul*. *Annahul* é o indivíduo desavergonhado e desariado que ultrapassa os limites das conveniências que garantem as boas relações, é aquele que abusa de um poder arbitrário e comete actos contrários àquilo que a arte de viver ensina. Estes *annahul* (plural de *annahul*) são evitados porque não se gosta de ter uma disputa com eles, porque eles estão a salvo da vergonha, porque quem lhes fizesse frente não poderia deixar de ser sua vítima, ainda que tivesse a razão pelo seu lado.

O nosso homem tinha no seu quintal um jardim que devia ser reconstruído. O vizinho dele tinha um muro de suporte. Ele deixou este muro abaixo e

1 Este texto foi publicado com o título "The sentiment of honour in Kabyle Society", em *Honour and Shame*, J. Peristiany (org.), Chicago, The University of Chicago Press, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1966.

levou para sua casa as pedras. Este acto arbitrário não foi exercido, desta vez, contra uma pessoa mais fraca: a "vítima" tinha meios suficientes para se defender. Era um homem jovem, forte, que contava com muitos irmãos e parentes, pois pertencia a uma família numerosa e influente. Era então evidente que, se ele não respondera ao desafio, não havia sido por medo. Por conseguinte, a opinião pública não pôde ver nesse acto abusivo um verdadeiro desafio, ferindo a honra. Muito pelo contrário, a opinião e a vítima aparentaram ignorá-lo: com efeito, é absurdo entrar em querela com um *annahul*; ou não é verdade que se diz: "Um *annahul*, foge dele?"

Apesar de tudo, a vítima foi ter com o irmão do culpado. Este último dava razão ao queixoso, mas interrogava-se sobre os meios a usar para reconduzir o *annahul* à razão. Deu a entender ao seu interlocutor que fizera mal em não reagir com a mesma violência, no momento do incidente, mas acrescentando: "Por quem se toma, esse patife?" Então, o visitante, mudando brusca-mente de atitude, indignou-se: "Oh, Si M., por quem me estás a tomar? Pensas que eu aceitaría ter uma discussão com Si N. por causa de meia dúzia de pedras? Vim ver-te porque sei que és avisado e que contigo posso falar, porque me vais compreender, e não vim pedir que as pedras me sejam pagas (neste passo, multiplicou os juramentos por todos os santos, asseverando que nunca aceitaría qualquer indemnização). Porque aquilo que Si N. tinha feito, era preciso ser-se *annahul* para o fazer, e eu, eu não me vou mergulhar a mim próprio na vergonha (*adhbahhalagh nuith*)? com um *annahul*. Limito-me a fazer notar que não é procedendo assim que se constrói uma casa lícita, justa (*akham nasah*). E acrescentou, precisamente no remate da conversa: "Aquele que conta com um *annahul* do seu lado deve chamá-lo à razão ele próprio antes que sejam outros a fazê-lo"; ou, por outras palavras: "Fazes mal em não te so-lidarizares com o teu irmão diante de mim, embora o devesse depois acusar ou corrigir na minha ausência, como de resto te estou a pedir que faças" (*Aghbalu*).³ Para compreendemos toda a subtilidade deste debate, precisamos de saber que opunha um homem perfeitamente senhor da dialéctica do desafiado e da réplica a um outro que, por ter vivido muito tempo afastado da Cabília, esquecera o espírito da tradição, não vendo no incidente mais do que um

pequeno roubo cometido por um irmão, a quem podia desautorizar em nome da justiça e do bom senso, sem que as regras da solidariedade familiar fossem por esse facto violadas e que raciocinava em termos de interesse: a parede vale tanto, a pessoa lesada deve ser ressarcida. E o seu interlocutor ficava espantado por um homem tão instruído poder equivocar-se a tal ponto acerca das suas verdadeiras intenções.

Certo ano, numa outra aldeia, um camponês fora roubado pelo seu rendeiro. Este último era useiro em tais actos, mas, no ano em questão, ultrapassara todos os limites. Esgotadas as acusações e as ameaças, os dois comparceram perante a assembleia. Os factos eram do conhecimento de todos, era inútil proceder-se à sua prova e, vendo-se numa situação desesperada, o rendeiro acabou por em breve pedir perdão em conformidade com as tradições, mas não sem ter desenvolvido toda a espécie de argumentos: que cultivava aquela terra havia muito tempo, que a considerava sua propriedade pessoal, que o proprietário ausente não tinha necessidade da colheita, que, para lhe ser agradável, ele lhe oferecia os seus próprios figos, da melhor qualidade, embora fosse capaz de se compensar em seguida no que se referia à quantidade, que era pobre, que o proprietário era rico e rico "para dar aos pobres", etc., outras tantas razões expostas no intuito de lisonjear o proprietário. E acabou por proferir a fórmula "Deus me perdoe", que, segundo os usos, deve pôr definitivamente fim ao debate. Mas acrescentou:

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

O proprietário enfureceu-se perante esta fórmula, que era perfeitamente legítima e apropriada, pois lembra que um homem, precisamente quando procedeu à reparação exigida pela honra, não pode atribuir-se todos os erros, e tem por isso sempre um pouco de razão, da mesma maneira que o outro é sempre autor de algum erro: o proprietário queria, no entanto, um simples "Deus me perdoe", uma submissão sem condições. O outro pediu então à assistência que fosse sua testemunha: "Ó criaturas, amigos dos santos! Como? Eu louvo a Deus e eis senão quando este homem acusa-me de o fazer!" E repetiu duas ou três vezes a mesma fórmula, fazendo-se cada vez mais pequeno e humilde. Perante uma tal atitude, o proprietário exaltou-se cada vez mais, de tal modo que, por fim, era toda a aldeia que, apesar do respeito que atribuía a um homem letrado, "estranho" ao país, se sentia desolada por ter de o censurar. Uma vez acalmados os espíritos, o proprietário arrendeu-se da sua intransigência; a conselho da mulher, mais informada do que ele dos usos, foi ter com o iman da aldeia e alguns parentes mais idosos a fim de se desculpar pelo seu comportamento; fez valer que fora vítima de *elbahalia* (o facto de *bahiel*), o que todos haviam já compreendido.

Num outro lugar, a tensão entre os dois "partidos" (*suif*) fora exasperada por um incidente. Um deles, cansado, delegou a sua defesa num grupo de

2 Para o vocabulário cabila da honra, ver adiante [p. 62 da edição francesa], *Bahiel* é precitar na vergonha, descobrir, dominar por completo alguém, espancá-lo à vontade, ridicularizá-lo, em suma: levar a vitória para além dos seus limites razoáveis. *Bahiel* é mais ou menos censurável, segundo o adversário que atinge e sobretudo segundo o que lhe é censurado. A propósito de *annahul*, não se diz: "Tenho medo de que ele me ponha a ridículo (*bahiel*) (verbo)", mas "não vou pôr-me a ridículo (ao meu espírito, a mim próprio) com ele." *Chememeth* tem aproximadamente o mesmo sentido e os mesmos empregos (*chememeth inani-is*: ele desonra-se).

3 Aquele que desnuda o seu irmão, desnuda-se a si próprio, diz o provérbio, "Injuria-se a si próprio (quer dizer: ao irmão e à família); o burro vale mais que ele" (*his' aqar inanis, daghuyul akhirs*).

notáveis do "partido" contrário, composto de marabus do aduar e de aduares vizinhos, do iman da aldeia e de todos os *talba* (plural de *talab*) de uma *thiri'amarthi* (escola religiosa) vizinha, ou seja mais de quarenta pessoas, às quais assegurara transporte, hospedagem e alimentação. Para todos os habitantes da região, exceptuado aquele que era o alvo desta diligência, um cabila desenhado e pouco informado dos usos, a iniciativa era um ritual. O costume queria que, depois de ter beijado os negociadores na frente, fossem aceites todas as suas ofertas e se invocasse a paz, o que não excluía que as hostilidades fossem depois retomadas, sob um qualquer pretexto, e sem que ninguém tivesse nada a objectar a isso. Os notáveis começam por anunciar o fim da sua diligência: "Os Ath... vêm pedir perdão." O uso quer que, no primeiro momento, se dessolidarizem da parte pela qual vêm interceder. Falam depois, dignamente, os que pedem perdão "no interesse de todos e sobretudo no interesse dos mais pobres da aldeia": "São aquele que sofrem com todas as nossas discórdias; não sabem para onde ir, é vê-los, fazem dó... [outras tantas razões que permitem salvar a face]. Façamos a paz, esqueçamos o passado." Compete àquele que é assim solicitado manifestar algumas reticências, algumas reservas, ou que, segundo uma simplicidade táctica, uma parte do seu campo se mostre mais dura, enquanto a outra, a fim de nada comprometer definitivamente, se mostra mais conciliadora. A meio do debate, os mediadores inter-vêm: acusam a parte solicitada, apontam-lhe erros, o que é feito a fim de restabelecer o equilíbrio e de evitar uma humilhação total (*elbathalla*) ao que solicita. Porque o simples facto de se ter recorrido aos marabus, de os ter alimentado e de os acompanhar constituí em si próprio uma concessão suficiente; não se pode ir mais longe na submissão. Além disso, os interessados, estando, pela sua função, acima das rivalidades, e gozando de um prestígio capaz de forçar o consentimento, podem permitir-se admoestar um pouco aquele que se faz rogar demasiado: "Sem dúvida, talvez eles tenham cometido muitos erros, mas, tu Si X, foste culpado no seguinte... não deverias ter feito... e hoje deves perdoar-lhe; de resto, perdais-vos naturalmente, comprometemo-nos a sancionar a paz que concluídes, etc." A sabedoria dos notáveis autoriza-os a operarem este doseamento dos erros e das razões. Mas, na ocorrência, aquele que estava a ser solicitado não podia, à falta de conhecer a regra do jogo, adaptar-se a estas subtilidades diplomáticas. Insistia em esclarecer tudo, raciocinava em termos de "ou... ou...": "Como? Se me vindes pedir perdão a mim, é porque foram os outros que erraram; é a eles que deveis condenar, em vez de me acusardes. A menos que, pelo facto de eles vos terem alimentado e pago, tenhais vindo aqui para os defender." Era a mais grave injúria que podia ser feita ao arepago; para a memória de um cabila, tratava-se da primeira vez que uma delegação de personagens tão veneráveis não conseguia obter o acordo das duas partes, e o refractário ficava destinado à pior das maldições.

A dialéctica do desafio e da resposta

Poderiam descrever-se múltiplos factos análogos, mas a análise destas narrativas permite destacar as regras do jogo da resposta e do desafio. Para que haja desafio, é necessário que aquele que o lança considere que aquele que o recebe deve ser desafiado, quer dizer, capaz de aceitar o reptio, em suma, que o tenha por seu igual em matéria de honra. Lançar a alguém um desafio é reconhecer-lhe a qualidade de homem, reconhecimento que é a condição de qualquer troca e do desafio de honra enquanto primeiro momento de uma troca; é reconhecer-lhe também a dignidade de homem de honra, uma vez que o desafio, enquanto tal, requer a resposta e, por conseguinte, endereça-se a um homem considerado capaz de jogar o jogo da honra e de o jogar bem, o que supõe, antes do mais, que conheça as suas regras e, em seguida, que seja detentor das virtudes indispensáveis para as respeitar. O sentimento da igualdade em honra, que pode coexistir com desigualdades de facto, inspira um grande número de comportamentos e de costumes e manifesta-se em particular na resistência oposta a toda a pretensão de superioridade: "Eu também tenho bigode", costuma dizer-se.⁴ O fantarrão é imediatamente chamado à ordem: "E só, como se diz, o monte de lixo que incha", "a cabeça dele chega-lhe à *chéchia*"; "o negro é negro; acrescentaram-lhe tatuagens"; "ele quer andar com o passo da perdiz quando esqueceu o da galinha!" Na aldeia de Tizi Hibet, na Grande Cabília, uma família rica fizera construir para os seus um túmulo de estilo europeu, com gradeamento, pedra tumular e inscrição, transgredindo a regra que impõe o anonimato e a uniformidade das sepulturas. No dia seguinte, os gradeamentos e a pedra tinham desaparecido.

Do princípio do reconhecimento mútuo da igualdade em honra decorre um primeiro corolário: o desafio faz honra. "O homem que não tem inimigos, dizem os Cabilas, é um burrico", sendo a tónica posta aqui não na estupididade do burro, mas na sua passividade. O que há de pior é passar-se despercebido: assim, não saudar alguém é tratá-lo como uma coisa, um animal ou uma mulher. O desafio é, pelo contrário, "um cimo da vida para quem o recebe" (*El Kilaq*). É, com efeito, a ocasião para alguém existir plenamente enquanto homem, de provar aos outros e a si próprio a sua qualidade de homem (*thirugza*). "O homem completo" (*argaz alkamel*) deve estar sem interrupção em estado de alerta, pronto a aceitar o mais pequeno desafio. É o guardião da honra (*amthajar*), alguém que vela pela sua própria honra e pela honra do seu grupo.

Segundo corolário: quem desafia um homem incapaz de ripostar ao desafio, quer dizer, incapaz de continuar a troca iniciada, desonra-se a si

4 O bigode, usado aqui como termo descritivo para situar a idade ("a barba dele desportata", "o bigode dele desportata"), é um símbolo de virilidade, componente essencial do *nif*; e o mesmo se passa com a barba, ou passava sobretudo outrora. Para se falar de um ultraje profundo, dizia-se: "Fulano cortou-me a barba (ou o bigode)."

próprio. É assim que a *elbathada*, humilhação extrema infligida publicamente, diante dos outros, acarreta sempre o risco de recair sobre quem a provoca, sobre o *alabbul* que não sabe respeitar as regras do jogo da honra: até mesmo aquele que merece *elbathada* tem uma honra (*nif* e *hurina*) e é por isso que, para além de um certo limiar, a *elbathada* recai sobre quem a inflige. Por isso, as mais das vezes, evita-se lançá-la sobre alguém a fim de o deixar cobrir-se de vergonha por meio do seu próprio comportamento. Em tal caso, a desonra é irremediável. Diz-se: *ibathal inanis* ou *tisbathali simanis* (*aghbhal*). Em consequência, aquele que está numa posição favorável deve evitar levar demasia do longe a sua vantagem e moderar um pouco a sua acusação: "Mais vale que ele se dispa sozinho", diz o provérbio, "que ser eu a despi-lo" (*djemma-saharidj*). Pelo seu lado, o adversário pode sempre tentar inverter a situação levando o que se encontra na posição mais favorável a ultrapassar os limites permitidos, ao mesmo tempo que oferece uma reparação segundo a honra. Isto, como vimos na segunda narrativa, a fim de obter o apoio da opinião da assembleia, que não poderá deixar de desaprová-la de desmesura do acusador.

Terceiro corolário (proposição recíproca do corolário anterior): só um desafio (ou uma ofensa) lançado por um homem igual em honra merece resposta; por outras palavras, para que haja desafio, é necessário que aquele que o recebe considere aquele que o lança digno de o fazer. A afronta vinda de um indivíduo inferior em honra recai sobre o presunçoso. "O homem prudente e avisado, *amathluq*, não se comete com *amathbul*". A sabedoria cabila ensina: "Tira a *amathluq* e dá a *amathbul*" (*azeron n-chimin*). A *elbathada* recai sobre o homem avisado que se aventurasse a ripostar ao desafio insensato de *amathbul*, ao passo que, abstendo-se de ripostar, o deixa com a carga de todos os seus actos arbitrários. Do mesmo modo, a desonra recai sobre aquele que sujasse as mãos numa desforra indigna: assim aconteceu que os Cabilas recorressem por vezes a assassínios contratados (*amétri*, plural *imétrigen*, literalmente: aquele cujos serviços se alugam). É, portanto, a natureza da resposta que confere ao desafio (ou à ofensa) o seu sentido e até mesmo a sua qualidade de desafio ou de ofensa, por contraste com a simples agressão.

Os Cabilas tinham perante os negros uma atitude que ilustra perfeitamente estas análises. Aquêle que respondesse às injúrias de um negro, homem de condição inferior e desprovido de honra, ou se batesse com ele, desonrar-se-ia a si próprio.⁵ Segundo uma tradição popular do Djurdjura,

5 De um homem pouco preocupado com a sua honra, diz-se: "É um negro." Os negros não têm nem devem ter honra. Eram mantidos distantes dos assuntos públicos e, se podiam participar em certos trabalhos colectivos, não tinham o direito de tomar a palavra nas reuniões da assembleia; em certos locais, era-lhes até proibido assistir às suas sessões. Seria vergonhoso perante as outras tribos dar ouvidos às opiniões de um "negro". Os negros, mantidos à margem da comunidade ou clientes das grandes famílias, exerciam profissões consideradas vis, como talhante, vendedor de peles ou músico ambulante (*ait hichem*).

aconteceu um dia que, durante uma guerra entre duas tribos, uma delas opôs combatentes negros aos seus adversários, que baixaram as armas. Mas os vencidos conservaram a salvo a sua honra ao passo que os vencedores ficaram desonrados com a sua vitória. Por vezes diz-se também que, para evitar a vingança do sangue (*thamgart*, plural *thimgart*), bastava outora a união com uma família de negros. Mas tratava-se de um comportamento tão infamante que ninguém acataria pagar tal preço para salvar a vida. Tal seria, no entanto, o caso, segundo uma tradição local, dos talhantes de Ighil ou Mechedal, os Ath Chabane, negros que tinham por antepassado um cabila que, a fim de escapar à vingança, se teria feito talhante e a cujos descendentes, em seguida, só seriam permitidas alianças com negros (*ait hichem*).

As regras da honra regiam também os combates. A solidariedade impunha a qualquer indivíduo que protegesse um parente contra um não parente, um aliado contra um homem de outro "partido" (*stif*), um habitante de aldeia, ainda que de um partido contrário, contra um estranho à aldeia, um membro da tribo contra um membro de outra tribo. Mas a honra proíbe, sob pena de infâmia, que vários combatam contra um só; por isso, os interessados esforçavam-se, através de mil artifícios e pretextos, por renovar a querrela a fim de a poderem retomar por sua conta. Assim, as mais pequenas querrelas ameaçavam sempre alargar-se. As guerras entre os "partidos", essas ligas políticas e guerreiras que se mobilizavam a partir do momento em que um incidente surgia e em que a honra de todos era atingida na honra de um só, tomavam a forma de uma competição ordenada, que, longe de pôr em perigo a ordem social, tendia pelo contrário a salvaguardá-la, permitindo ao espírito de competição, ao ponto de honra, ao *nif*, exprimir-se, mas no interior das formas prescritas e institucionalizadas. O mesmo se passava com as guerras entre tribos. O combate tomava por vezes a forma de um verdadeiro ritual: trocavam-se injúrias, depois golpes e o combate cessava com a chegada dos mediadores. Durante o combate, as mulheres encorajavam os homens com os seus gritos e os seus cantos que exaltavam a honra e a força da família. Não se procurava matar ou esmagar o adversário. Tratava-se de manifestar a superioridade, as mais das vezes por meio de um acto simbólico: na Grande Cabília o combate cessava, diz-se, quando um dos dois campos se apoderara da trave mestra (*thigéjith*) e de uma laje tomada da *thajina* 'ih do adversário. Por vezes as coisas corriam mal, ou porque um golpe infeliz causava a morte de um combatente ou porque o "partido" mais forte ameaçava penetrar nas habitações, último refúgio da honra. Só então os sitiados pegavam nas suas armas de fogo, o que a maior parte das vezes bastava para pôr termo ao combate. Os mediadores, marabús e sábios da tribo, pediam aos agressores que se retirassem e estes iam-se sob a protecção da palavra dada,

6 O *nif* é, em sentido próprio, o nariz e, depois, o ponto de honra, o amor-próprio; diz-se também, no mesmo sentido, *thinzarin* (ou *anzarin*, segundo as regiões), plural de *thinzarh*, a narina, o nariz (cf. igualmente a nota 10).

la'niaya.⁷ Ninguém pensaria em causar-lhes dano: isso seria quebrar *la'niaya*, falta supremamente desonrosa (*djemma-saharidj*). Segundo um velho dos Ath Mangellat (Grande Cabília), nas guerras de tribos as grandes batalhas eram raras e só ocorriam após um conselho realizado pelos anciãos, que fixavam o dia da acção e o objectivo atribuído a cada aldeia. Cada um lutava por si, mas eram gritados conselhos e encorajamentos. De todas as aldeias em redor, as pessoas olhavam e davam a sua opinião sobre a audácia e a habilidade dos combatentes. Quando o partido mais forte ocupava posições a partir das quais podia esmagar o adversário ou quando se apoderava de um símbolo manifesto de vitória, o combate parava e cada tribo voltava para a sua terra. Podia acontecer que se fizessem prisioneiros: colocados sob a protecção (*la'niaya*) daquele que os capturara, eram em geral bem tratados. Permitia-se-lhes que partissem no final do conflito, com uma *gandura* nova, o que significava que o libertado era um morto que voltava à sua aldeia com a sua mortalha. O estado de guerra (*djemma*) podia durar anos. De certa maneira, a hostilidade era permanente; a tribo vencedora ficava à espera da desforra e, na primeira ocasião, apoderava-se dos rebanhos e dos pastores dos seus inimigos; a pretexto do mais pequeno incidente, por altura do mercado semanal, por exemplo, o combate recomeçava.⁸ Em suma, nada mais difícil do que distinguir, em semelhante universo, o estado de paz e o estado de guerra. Seladas e garantidas pela honra, as tréguas entre aldeias e tribos, como os pactos de protecção entre as famílias, vinham apenas pôr um termo provisório à guerra, o mais sério dos jogos inventado pela honra. Se o interesse económico podia fornecer o ensejo da guerra e satisfazer-se com ela, o combate aparentemente mais a uma competição institucionalizada e regulamentada que a uma guerra pondo em jogo todos os meios disponíveis em vista de uma vitória total, conforme o documenta o seguinte diálogo, narrado por um velho cabila:

"Um dia alguén disse a Mohand Ougasi:

— Vens à guerra?

— O que é que lá se faz?

— Pois bem, assim que se vê um Rumi, dispara-se sobre ele.

— Como é que isso é?

— E como querias que fosse?

— Julgava que devia haver uma disputa, depois injúrias e, por fim, o combate!

7 Vemos aqui a função social dos marabuts. Proporcionam a saída, a "porta" (*thabourth*) como dizem os Cabilas, e autorizam a pôr fim ao combate sem que a desonra e a vergonha recaiam sobre um ou outro dos dois partidos. A sociedade, por uma espécie de má-fé indispensável para assegurar a sua própria existência, fornece ao mesmo tempo os impetivos da honra e das vias oblíquas que permitem contorná-los sem os violar, pelo menos aparentemente.

8 Um velho da aldeia de Ain Aghbel, na região de Collo, fornecia-nos no Verão de 1959 uma descrição ponto por ponto semelhante.

— Nada disse; ele atira sobre nós e nós atiramos sobre ele. É assim...
— Então, vens?
— Não, eu quando não estou furioso, não sou capaz de disparar sobre as pessoas".⁹

Mas o ponto de honra descobria outras ocasiões para se manifestar: animava por exemplo as rivalidades entre aldeias que entendiam ter a mesquita mais alta e mais bela, as fontes mais bem arrançadas e mais bem protegidas dos olhares, as festas mais suntuosas, as ruas mais limpas e assim por diante. Todas as espécies de competições rituais e institucionalizadas forneciam também pretexto a justas de honra, como o tiro ao alvo, que era praticado por altura de todos os acontecimentos felizes — nascimento de um rapaz, circuncisão ou casamento. Por ocasião dos casamentos, a escolha composta de homens e de mulheres encarregada de ir buscar a noiva a uma aldeia ou a uma tribo vizinha devia vencer sucessivamente duas provas, a primeira reservada às mulheres, de duas a seis "embaixadoras" reputadas pelo seu talento, a segunda destinada aos homens, de oito a vinte bons atradores. As embaixadoras disputavam com as mulheres da família ou da aldeia da noiva um torneio poético, no qual deviam ter a última palavra: incumbia à família da noiva escolher a natureza e a forma da prova, ou enigmas, ou concurso de poesia. Os homens enfrentavam-se numa prova de tiro ao alvo: na manhã do regresso da escolha, enquanto as mulheres preparavam a noiva e o pai desta recebia cumprimentos, os homens do cortejo deviam partir com as suas balas ovos frescos (ou, por vezes, pedras achatadas) engastados, a grande distância, num declive ou num tronco de árvore; em caso de falhanço, a guarda de honra do noivo voltava para a sua terra coberta de vergonha, depois de ter passado por baixo da albarda de um burro e desenholsado uma multa. Estes jogos tinham também uma função ritual, conforme testemunham, por um lado, o formalismo rigoroso da sua progressão e, por outro, as práticas mágicas às quais davam lugar.¹⁰

Se toda a ofensa é desafio, nem todo o desafio, como veremos, é ultraje e ofensa. A competição de honra pode situar-se, com efeito, numa lógica muito próxima da do jogo ou da aposta, lógica ritualizada e institucionalizada. O que está então em causa é o ponto de honra, o *nif*, vontade de ultrapassar o

9 "Souvenirs d'un vieux Kabyle" — "Lorsqu'on se battrait en Kabylie", *Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'Académie d'Alger*, Janeiro-Dezembro, 1934, pp. 12-13.

10 Por meio de diferentes procedimentos, as velhas feiticeiras encantavam os ovos para que estes continuassem "virgens". Para quebrar o encanto, eram furados com uma agulha (cf. Slimane Rahmani, "Le tir à la cible et le *nif* en Kabylie", *Revue africaine*, T. XCIII, primeiro e segundo trimestres de 1949, pp. 126-132). Na lógica do sistema ritual, a espingarda e o tiro (como a agulha) associam-se à sexualidade viril. Tendo parece indicar que, como em numerosas outras sociedades (cf. por exemplo, G. Bateson, *Naven*, Stanford University Press, 1936, p. 163), o nariz (*nif*), símbolo da virilidade masculina, é também um símbolo fático.

que, circunstancialmente, o seu exercício seja suspenso. A tarefa de conciliação incumbia sempre ao grupo englobante ou a grupos "neutros", a estrangeiros ou a famílias marabútcas. Assim, enquanto o diferendo se situa no quadro da grande família, os sábios ditam o comportamento a seguir e apaziguam o conflito. Por vezes infligem uma multa ao indivíduo recalcitrante. Quando o conflito sobrevém entre duas grandes famílias, as outras do mesmo *alhim* esforçam-se por apaziguá-lo. Em suma, a lógica da conciliação é a mesma que a lógica do conflito entre secções da linhagem cujo princípio primeiro se encontra contido no provérbio: "Odeio o meu irmão, mas odeio aquele que o odeia". Quando um dos dois campos era de origem marabútica, eram marabus estrangeiros que vinham convidar à paz. As guerras entre os dois "partidos" obedeciam à mesma lógica que a vingança, o que se compreende pelo facto de esta nunca ser, para falarmos com propriedade, individual, sendo sempre o autor da vingança mandatado pelo subgrupo do qual faz parte. O conflito podia por vezes prolongar-se durante várias dezenas de anos. "A minha avó contava-me" refere um informador de Djemaa-Saharidi, com cerca de sessenta anos, que o *suf ufella* (do alto) passou vinte e dois anos fora da sua terra, no vale de Hamrawa. Acontecia, com efeito, que o *suf* ("partido") batido se visse forçado a partir com as suas mulheres e os seus filhos. Em geral, a oposição entre os partidos era tão rígida e tão estrita que os casamentos se tornavam impossíveis. No entanto, por vezes, para se selar a paz entre duas famílias ou dois partidos, o fim da luta era sancionado por um casamento envolvendo duas famílias influentes. Não havia desonra em tal caso. Para selar a paz, depois de um conflito, os dois "partidos" reuniam-se. Os chefes dos dois campos traziam um pouco de pólvora; esta era metida dentro de canas que se trocavam. Era o *aman*, a paz.

A escolha do outro ramo da alternativa pode revestir-se de significações diferentes e até opostas. O ofensor pode, pela sua força física, pelo seu prestígio ou pela importância e autoridade do grupo a que pertence, ser superior, igual ou inferior ao ofendido. Se a lógica da honra supõe o reconhecimento de uma igualdade ideal em honra, a consciência popular nem por isso ignora as desigualdades de facto. Ao que exclama: "Eu também tenho um bigode", o provérbio responde: "O bigode da lebre não é o do leão...". Do mesmo modo, vemos desenvolver-se toda uma casuística espontânea, infinitamente subtil, que devemos agora analisar. Seja o caso em que o ofendido tem, idealmente pelo menos, os meios que lhe permitem ripostar: se se mostra incapaz de aceitar o desafio lançado (trate-se de um dom ou de uma ofensa), se, por pusilanimidade ou fraqueza, se esquivava e renuncia à possibilidade de responder, escolhe de certo modo fazer de si próprio a sua desonra, que se torna então irremediável (*ibahadal imanis* ou *simanis*). Contessa-se vencido no jogo que deveria, apesar de tudo, ter jogado. Mas a não resposta pode exprimir também a recusa de ripostar: aquele que sofreu a ofensa recusa-se a considerá-la como tal e, pelo seu desdém, que pode manifestar recorrendo a

um matador a soldo, fá-la recair sobre o seu autor, que se vê assim desonrado.¹² Da mesma maneira, no caso do dom, aquele que recebe pode significar que escolhe recusar a troca, ou repudiando o dom ou entregando de imediato ou a prazo um contrado exactamente idêntico ao dom. Também neste caso a troca é interrompida. Em suma, nesta lógica, só o subir da parada, com o desafio a responder ao desafio, pode significar a escolha de jogar o jogo, segundo a regra do desafio e da resposta sempre renovados.

Seja agora o caso em que o ofensor prevalece indiscutivelmente sobre o ofendido. O código de honra e a opinião encarregada de o fazer respeitar exigem apenas do ofendido que este aceite entrar no jogo: subtrair-se ao desafio é a única atitude condenável. De resto, não é necessário que o ofendido triunfe sobre o ofensor para ser reabilitado aos olhos da opinião: não se censura o vencedor segundo a lei da honra. Mais ainda, a *elbahalla* recai sobre o ofensor que, além disso, saiu vencedor do confronto, assim abusando duplamente da sua superioridade. O ofendido pode também rejeitar a *elbahalla* sobre o seu ofensor sem recorrer à resposta. Basta-lhe para isso adoptar uma atitude de humildade que, pondo a tónica na sua fraqueza, faça ressaltar o carácter arbitrário, abusivo e desmesurado da ofensa. Evoca assim, mais inconsciente que conscientemente, o segundo corolário do princípio da igualdade em honra que quer que aquele que ofende um indivíduo incapaz de ripostar ao desafio se desonra a si próprio.¹³ Esta estratégia não é admissível, evidentemente, a não ser na condição de que não haja qualquer equívoco aos olhos do grupo sobre a disparidade entre os antagonistas; é normal entre indivíduos que são reconhecidos pela sociedade como fracos, os clientes (*yadh tsimumthen*, os que se apoiam sobre) ou os membros de uma pequena família (*lia jenen*, os magros, os fracos).

Seja enfim o caso em que o ofensor é inferior ao ofendido. Este último pode ripostar, transgredindo o terceiro corolário do princípio da igualdade em honra; mas, se abusa da sua vantagem, arrisca-se a recolher para si próprio a desonra que recaria normalmente sobre o ofensor inconsistente e inconsciente, sobre o indivíduo desprezado (*amah gur*) e presunçoso. A sabedoria aconselha-lhe antes o "golpe do desprezo".¹⁴ Deve, como se diz, "deixá-lo ladrar até estar cansado" e "recusar-se a entrar em rivalidade com ele". Não

12 Cf. atrás a primeira narrativa. "Uma família que não conta pelo menos com um malandro está perdida." Não podendo o homem de honra condescender em reconhecer as injúrias de um indivíduo indigno mas nem por isso passando a estar ao abrigo das suas ofensas, sobretudo na cidade, precisa de poder lançar um malandro contra outro malandro.

13 Cf. atrás, a segunda narrativa.

14 Se o conjunto das análises propostas neste estudo remetem a todo o instante o leitor ocidental para a sua tradição cultural, não devemos, no entanto, minimizar as diferenças. É por isso que, excepto nos casos em que se impunham, como aqui, nos demos por regra evitar sugerir aproximações, recendo inclinar a identidades étnocéntricas, baseadas em analogias superficiais.

podendo a ausência de resposta ser imputada à cobarardia ou à fraqueza, a desonra recai sobre o ofensor presunçoso.

Embora seja possível ilustrar cada um dos casos aqui submetidos a exame por meio de uma profusão de observações ou de narrativas, não é menos verdade que, de um modo geral as diferenças não são nitidamente marcadas, de tal maneira que cada um pode jogar, perante a opinião avaliadora e cúmplice, com as ambiguidades e os equívocos do comportamento: assim, sendo muitas vezes ínfima a distância entre a não resposta inspirada pelo medo e a recusa de ripostar como sinal de desprezo, o desdém pode sempre servir de máscara à pusillanimidade. Mas cada cabildo, é um mestre em casuística, e o tribunal da opinião pode sempre decidir.

O motor da dialética da honra é, portanto, o *nif* que inclina à escolha da resposta. Mas de facto, além de a tradição cultural não oferecer qualquer possibilidade de escapar ao código de honra, é no momento da escolha que a pressão do grupo se exerce com a sua força máxima: pressão dos membros da família em primeiro lugar, prontos a substituírem-se ao que falta, porque, como a terra, a honra é indivisa e a infâmia de um atinge todos os outros; pressão da comunidade clânica ou aldeã, pronta a reprovar e a condenar a cobarardia ou a complacência. Quando um homem se encontra na obrigação de vingar uma ofensa, todos, à sua volta, evitam cuidadosamente recordar-lho, mas todos o observam, tentando adivinhar-lhe as intenções. Um mal-estar pesa sobre todos os seus até ao dia em que, perante o conselho de família reunido a seu pedido ou a pedido do mais velho, ou através da oferta de dinheiro para comprar os serviços de um "assassino a soldo", ou fornecendo-lhe companhia se ele se quiser vingar por suas próprias mãos. O uso quer que o ofendido recuse estas ofertas e peça apenas que, em caso de malogro, um outro continue a sua tarefa interrompida. A honra exige, com efeito, que, semelhantes aos dedos da mão, todos os membros da família, se necessário, se comprometam sucessivamente, segundo o grau de parentesco, na consumação da vingança. Quando o ofendido manifesta menos determinação e, sem renunciar publicamente à vingança, adia uma e outra vez a sua execução, os membros da família acabam por se inquietar: os mais sábios dentre eles conversam entre si e um dos sábios é encarregado de lembrar ao ofendido o seu dever, intimando a vingar-se e instando com ele nesse sentido. No caso de esta chamada à ordem permanecer sem efeitos, entram em cena as ameaças. Um outro consumará a vingança em lugar do ofendido, que ficará desonrado aos olhos de toda a gente sem que por isso deixe de ser considerado responsável pela família inimiga e, por conseguinte, exposto à *himgart* (vingança de sangue). Compreendendo que está sob a ameaça das consequências conjuntas da cobarardia e da vingança, o indivíduo não pode ou, como se diz, agir "às arreugas" ou escolher o exílio (*Ait Hichem*).¹⁵

O sentimento da honra é vivido diante dos outros. O *nif* é antes do mais tudo o que leva a defender, seja qual for o preço, uma certa imagem de si

destinada aos outros. O "homem de bem" (*argaz el 'ali*) deve estar permanentemente alerta deve vigiar as suas palavras que, "semelhantes à bala que sai da espingarda, não regressam" e isso tanto mais que cada um dos seus actos e cada uma das suas palavras comprometem todo o seu grupo. "Se os animais se agarram à pata, os homens ligam-se pela língua." O homem de mal é pelo contrário aquele que é dito *ihantsu*, "tem o costume de esquecer". Esquece a sua palavra (*awad*), quer dizer, os seus compromissos, as suas dívidas de honra, os seus deveres. "Um homem dos Imayen dizia uma vez que gostaria de ter um peçoço tão comprido como o do camelo; assim, as suas palavras, partindo do coração, teriam um longo caminho a percorrer antes de chegar à língua, o que lhe deixaria o tempo necessário à reflexão" e isto revela toda a importância concedida à palavra dada e à fé jurada. "O homem de esquecimento", diz o provérbio, "não é um homem." Esquece e esquece-se a si próprio (*ihantsu imantsi*); diz-se ainda: "Ele come o seu bigode", esquece os seus antepassados e o respeito que lhes deve e o que se deve a fim de ser digno deles (*Les lers*). O homem desprovido de respeito de si (*mabla el' ardi, mabla lahuy, ma bla erya, mabla elhachima*) é aquele que deixa transparecer o seu eu íntimo, com as suas afeições e as suas fraquezas. O homem sábio, pelo contrário, é aquele que sabe guardar o segredo, que dá a cada instante provas de prudência e de discrição (*ansstru, amahanz nessar* que guarda ciosamente o segredo. A vigilância perpétua de si é indispensável para se obedecer a esse preceito fundamental da moral social que proíbe alguém singularizar-se, que peça que seja abolida, tanto quanto possível, a personalidade profunda, na sua unicidade e na sua particularidade, sob um véu de pudor e de discrição. "Só o diabo (*Chitn*) é que diz eu"; "só o diabo começa por si próprio"; "a assembleia (*thajina 'th*) é a assembleia; só o judeu está sozinho". Em todos estes ditados se exprime o mesmo imperativo, aquele que impõe a negação do eu íntimo e que se realiza tanto na abnegação da solidariedade e da entreatada como na discrição e no pudor dos modos devidos. Por oposição ao que, incapaz de se mostrar à altura de si próprio, manifesta impaciência ou cólera, fala a torto e a direito ou ri de maneira inconsiderada, cai na precipitação ou na agitação desordenada, se apressa sem reflectir, se excede, grita, vocifera (*elhamiq*), em suma,

15

O primo de um marido complacente (chamado *radhi*, o que consente, ou *milla 'im*, aquele que sabe) dizia um dia a um terceiro: "Que queres? Quando tens um irmão que não tem *nif*, não podes pôr-lhe um *nif* de ferrai". E continuava: "Se o meu primo fosse inválido, seria normal que eu o vingasse; se não tivesse dinheiro, que eu pagasse para o vingar. Mas ele vai-o juntando e não se importa. Não sou eu quem iré para a Catena ou se arruinará por ele!" (*Ei Kala*). O medo da justiça francesa, o enfraquecimento do sentimento de solidariedade familiar e o contágio de um outro sistema de valores levaram os Cabildos a renunciar muitas vezes ao antigo código de honra. Na antiga sociedade, a honra era individual, como a terra familiar. Paralelamente à tendência para romper a indivisão da propriedade familiar que se manifestou cada vez com mais força, desenvolveu-se o sentimento de que a defesa da honra é um assunto propriamente individual.

se abandona ao primeiro impulso, tem falta de fidelidade a si próprio, falta uma imagem de dignidade, de distinção e de pudor, virtudes que cabem, todas elas, numa só palavra, *elhachma*, o homem de honra é essencialmente definido pela fidelidade a si próprio, pela preocupação de ser digno de uma certa imagem ideal. Ponderado, prudente, contido na sua linguagem, pesa sempre o pró e o contra (*amijaz* por oposição a *afetfer*, aquele que voltaea, o homem ligeiro, ou a *acheltali*, aquele que dança), compromete francamente a sua palavra e não esquiva as responsabilidades por meio de um *wissen*, "talvez", "quem sabe?", resposta que convém às mulheres e só às mulheres. O homem de honra é aquele que mantém a sua palavra e contém as suas palavras, aquele do qual se diz: "É um homem e uma palavra" (*argaz, di' wawal*) (*El Kalha*). O ponto de honra é o fundamento da moral própria de um indivíduo que se apreende a si próprio sempre sob o olhar dos outros, que precisa dos outros para existir, porque a imagem que forma de si próprio não pode ser distinta da que lhe é reenviada pelos outros. "O homem [é homem] pelos homens, [só] Deus, diz o provérbio, [é Deus] por si próprio" (*Argaz strgzen, Rabbi imanis*). O homem de honra (*a ardihi*) é ao mesmo tempo o homem virtuoso e o homem de renome favorável. A respeitabilidade, contrário da vergonha, é definida essencialmente pela sua dimensão social, devendo por isso ser conquistada e defendida diante de todos; audácia e generosidade (*ellanna*) são os valores supremos, enquanto o mal reside na fraqueza e na puslanimidade, no facto de se sofrer a ofensa sem se exigir reparação.

Assim, é essencialmente a pressão da opinião que funda a dinâmica das trocas de honra. Aquela que renuncia à vingança deixa de existir para os outros. É por isso que o homem mais desprovido de "coração" (*ul*) tem sempre o bastante, por pouco que seja, de *hachma* (vergonha, pudor) para se vingar. As fórmulas empregadas para dizer a desonra são significativas: "como poderei eu apresentar-me diante (*qabel*) das pessoas?", "nunca poderei voltar a abrir a boca diante das pessoas"; "a terra não me devorará pois!", "a minha roupa es-corregou-me do corpo". O medo da reprovacão colectiva e da vergonha (*el'ar, lahya, el'ib ula yer medden*), contrário negativo do ponto de honra, é de natureza a determinar o homem mais desprovido de ponto de honra a conformar-se, coagido e forçado, aos imperativos da honra.¹⁶ Em grupos de interconhecimento como a aldeia cabila, o controlo da opinião exerce-se a todos os instantes: "Dizer que os campos estão vazios (desertos) é alguém estar por si próprio vazio de bom senso." Encerrado neste microcosmo fechado em que toda a gente conhece toda a gente, condenado sem saída nem recurso a viver com os outros, sob o olhar dos outros, cada indivíduo experimenta uma ansiedade profunda a respeito da "palavra da gente" (*awai medden*), "pesada, cruel e

inexorável" (*Les Issers*). É a opinião todo-poderosa quem decide da realidade e da gravidade da ofensa; é ela quem, soberanamente, exige a reparação. Por exemplo, o ladrão que penetra numa casa habitada, ao contrário daquele que se apodera de cereais ou de animais deixadas no exterior; expõe-se à vingança do sangue, e isso porque as pessoas estarão prontas para insinuar que a honra das mulheres não foi respeitada. Assim, a atenção acurada aos comportamentos de outrem ao mesmo tempo que a obsessão a respeito do seu juízo tornam inconcebível ou desprezível qualquer tentativa de evitar os imperativos da honra.

Comportando qualquer troca um desafio mais ou menos dissimulado, a lógica do desafio e da resposta não é senão o limite para o qual tende todo o acto de comunicação, e, em particular, a troca de dons.¹⁷ Mas à tentativa de desafiar e de ter a última palavra contrapõe-se a necessidade de comunicar. Submeter o outro a uma prova demasiado difícil é correr o risco de ver a troca interrompida. Por isso, a comunicação exerce-se no interior de um compromisso entre o contrato e o conflito. A troca generosa tende para o assalto de generosidade; o dom mais amplo é, ao mesmo tempo, o mais adequado para precipitar na desonra aquele que recebe proibindo-lhe qualquer contrato. Assim, a *twasa*, dom feito pelos convidados por ocasião das grandes festas familiares e publicamente proclamado, dá muitas vezes lugar a competições de honra e a escaladas ruinosas. Para o evitar, acontece que se firme um acordo sobre o montante máximo dos dons. Do mesmo modo, por altura dos casamentos ou das circuncisões, as famílias fazem um ponto de honra de dar festas o mais sumptuosas possível, correndo o risco de se arruinarem, o que é sobretudo o caso quando uma jovem casa fora da sua aldeia. A emulação actua até entre os membros de uma mesma família, por exemplo, entre as mulheres (cunhadas, mãe), por ocasião do casamento de uma rapariga. Contaram-me que, em 1938, um homem da tribo dos Ath Wagfalis despendeu em dons efectuados por altura do primeiro parto da sua filha mais de 3.000 francos, ou seja 1.400 ovos, 15 galinhas, 300 francos de carne de carneiro, 20 quilos de carne salgada, 20 quilos de gordura, azeite, café, sêmola, 25 trajos, etc. Um outro homem da mesma tribo vendeu, para honrar a sua filha em circunstância idêntica, o único campo que lhe restava. Mas em geral todos concordam em denunciar "o ponto de honra do diabo", *nif nechitan*, ou o ponto de honra estúpido (*thihuzzih*), que faz com que se fique em cólera ou ofendido por pequenas coisas, se faça questões de honra de futilidades ou se caia em escaladas de

16 De um homem que tarda em cumprir um dever, diz-se no Béarn: ele terá de o fazer "por vergonha ou por honra", por outras palavras, o medo da vergonha impor-lhe-á o que o sentido da honra não pode inspirar-lhe.

17 Reduzir à sua função de comunicação — que mais não seja pela transposição de esquemas e de conceitos tomados de empréstimo à linguística ou à teoria da comunicação — fenômenos como a dialéctica do desafio e da resposta e, mais geralmente, a troca de dons, de palavras ou de mulheres, seria ignorar ambivalência estrutural que os predispõe a preencherem uma função política de dominação na e pela realização da função de comunicação.

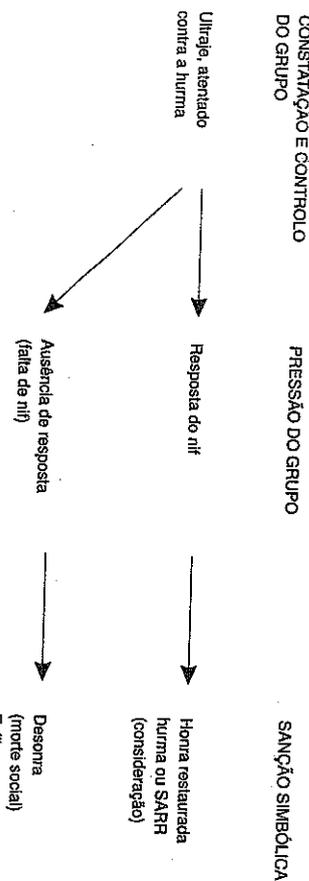
competição ruinsas. "Ninguém se livra da vergonha", costuma dizer-se, "se nisso se perder", se se arruinar por vangloria (*urris-salhihi had galmadhans*). Mas, se, porque põe em jogo o ponto de honra, a troca é sempre em si própria portadora da virtualidade do conflito, a dependência de honra continua também a ser uma troca, como o documenta a distinção muito nítida operada entre o estrangeiro e o inimigo. Pelo facto de tender a sacrificar a vontade de comunicar com outrem de o dominar, o ponto de honra traz sempre consigo o risco da ruptura, mas, ao mesmo tempo, é ele que leva a prosseguir a troca no desígnio de conseguir a última palavra.

Se a ofensa não traz necessariamente consigo a desonra, é porque deixa a possibilidade de ripostar, possibilidade afirmada e reconhecida pelo próprio acto de ofender. Mas a desonra que permanece virtual enquanto há a possibilidade de ripostar torna-se cada vez mais real à medida que a vingança tarda. Por isso, a honra quer que o tempo que separa a ofensa da reparação seja tão breve quanto possível: uma grande família tem, com efeito, o bastante em braços e em coragem para não se resignar a uma longa espera; conhecida pelo seu *nif*, pela sua susceptibilidade e a sua resolução, está até ao abrigo da ofensa, uma vez que, pela ameaça que sem parar faz pesar sobre os seus agressores eventuais, surge como capaz de associar, no mesmo instante, a resposta à ofensa. Para exprimir o respeito que uma boa família inspira, diz-se que ela pode "dormir e deixar a porta aberta", ou ainda que "as suas mulheres podem passear sozinhas, com uma coroa de ouro na cabeça sem que ninguém pense em atacá-las". O homem de honra, aquele do qual se diz que preenche "o seu papel de homem" (*thirugza*), está sempre alerta: consequentemente, fica ao abrigo do ataque mais imponderável e "até mesmo quando está ausente, há sempre alguém em sua casa" (El Kala). Mas as coisas não são tão simples. Assim, conta-se que Djeha, personagem lendário, respondeu a alguém que lhe perguntava quando virgara o seu pai: "Ao fim de cem anos." E refere-se também à história do leão que avança sempre num passo medido: "Sei onde está a minha presa", diz ele. "Se estiver à minha frente, um dia acabarei por alcançá-la; se estiver atrás de mim, será ela a aproximar-se." Embora qualquer questão de honra, considerada do exterior como *facto consumado*, quer dizer, do ponto de vista do observador estrangeiro, se apresenta como uma sequência regulada e rigorosamente necessária de actos obrigatórios, podendo portanto ser descrita como um ritual, continua a ser verdade que cada um dos seus momentos, cuja necessidade se revela *post festum*, é objectivamente o resultado de uma escolha e a expressão de uma estratégia. Aquilo a que se chama o sentimento de honra não é mais que a disposição cultivada, o habitus, que permite a cada agente engendrar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todos os comportamentos em conformidade com as regras da lógica do desafio e da resposta, e só esses comportamentos, graças a outras tantas invenções que o desenvolver-se estereotipado de um ritual de modo nenhum exigiria. Noutros termos, se não há qualquer escolha

da qual não possa dar-se conta pelo menos retrospectivamente, isso não significa que cada comportamento seja perfeitamente previsível, à maneira dos actos inseridos nas sequências rigorosamente estereotipadas de um rito. O que vale não só para o observador mas também para os agentes que descobrem na imprevisibilidade relativa das respostas possíveis a ocasião de por em prática as suas estratégias. Mas as próprias trocas mais ritualizadas, nas quais todos os momentos da acção e do seu desenvolvimento estão rigorosamente previstos, continuam a poder autorizar um confronto entre estratégias, na medida em que os agentes permanecem senhores do *intervalo* entre os momentos obrigatórios e podem, portanto, agir sobre o adversário jogando com o tempo da troca. Sabemos que o facto de retribuir um dom no mesmo instante, quer dizer, abolir o intervalo, equivale a romper a troca. Do mesmo modo deve levar-se a sério a lição contida nas palavras do leão e de Djeha: o controlo perfeito dos *modelos da maneira de obedecer a esses modelos* que define a excelência exprime-se no jogo com o tempo, que transforma a troca ritualizada em afrontamento de estratégias. Assim, sabemos que, por ocasião do casamento, o chefe da família à qual é pedida uma jovem deverá responder imediatamente no caso de recusa, mas que diferirá quase sempre a resposta quando tiver a intenção de acietar: fazendo-o, atribui-se os meios de perpetuar tanto quanto possível no tempo a vantagem conjuntural (ligada à sua posição de solicitado) que pode coexistir com uma inferioridade estrutural (sendo a família solidada muitas vezes de uma condição inferior à da que pede) e que se traduz concretamente pelo desequilíbrio inicial, progressivamente invertido, entre os dons trocados pelas duas famílias. Da mesma maneira, o estrategista hábil pode fazer de um capital de provocações recebidas ou de conflitos sus-pensos, e da virtualidade de vingança, de respostas ou de conflitos, que esse capital contém um instrumento de poder, reservando-se a iniciativa do retomar e até mesmo da interrupção das hostilidades.

Ponto de honra e honra: *nif* e *hurma*

Se certas famílias e certos indivíduos estão ao abrigo da ofensa enquanto agressão intencional contra a honra, não há ninguém que não possa sofrer um ultraje enquanto atentado involuntário contra a honra. Mas o simples desafio lançado ao ponto de honra (*thirzi nemnif*, o facto de desafiar: *semmif*, pelo *nif*, atreve-te! Desafio-te!) não é a ofensa que atenta contra a honra (*thuksa nesser*, *thuksa laqahar* ou *thirzi laqahar*, o facto de retirar ou faltar ao respeito, *thirzi el hurma*, o facto de precipitar alguém na desonra). É ridicularizada, por exemplo, a atitude do novo-rico, ignorante das regras da honra e que, para tentar reparar um atentado contra a *hurma*, riposta desafiando o seu ofensor a vencê-lo numa corrida ou a espalhar no chão mais notas de mil francos que ele. O que significa de facto confundir duas ordens absolutamente estranhas uma à



outra: a lógica do desafio e a ordem da ofensa em que se encontram envolvidos os valores mais sagrados e que se organiza segundo as categorias mais fundamentais da cultura, as que ordenam o sistema mítico-ritual.

A honra, aquilo através de que o grupo se expõe, opõe-se ao ponto de honra, aquilo através de que o grupo pode responder ao ultraje. Estabelece-se uma diferença vinculada entre o *nif*, o ponto de honra, e a *hurma*, a honra, o ponto de aquilo que é *haram*, quer dizer, interdito, em suma, o sagrado. Portanto, o que faz a vulnerabilidade do grupo é aquilo que ele possui de mais sagrados interditos, sacrilégio. Por isso, o atentado contra a *hurma* exclui os arranjos e as esquivas. De um modo geral, recusava-se ferozmente a *dijya*, compensação paga pela família do assassino à família da vítima. De quem a aceita, diz-se: "É um homem que aceitou comer o sangue do seu irmão; para ele, só a barriga é que conta" (Ain Agébel). A *dijya* só é recebida nos casos que são exteriores à *hurma*. Em consequência, é pelo rigor com que se impõe que a engrenagem do ultraje e da vingança difere da dialéctica do desafio e da resposta. A opinião pública decide soberanamente, na qualidade de testemunha e de juiz, quer da gravidade da ofensa e da vingança apropriada. No caso de um atentado à *hurma*, ainda que cometido indirectamente ou por descuido,¹⁸ a pressão da opinião é tal que qualquer outra saída a não ser a vingança se encontra excluída; como alternativa, só resta ao cobarde desprovido de *nif* a desonra ou o exílio. Se a *hurma* se define como podendo ser perdida ou quebrada (*thukasa elhurma*, *thirzi elhurma*, o facto de retirar ou quebrar a *hurma*), em suma

18

Sendo, sob certo aspecto, a *hurma* identificável com o *haram*, com o sagrado objectivo, pode ser violada por descuido. Vimos, por exemplo, que o roubo numa casa habitada era particularmente grave e exigia vingança por constituir um atentado contra a *hurma*; o roubo ou a fraude no mercado constituem apenas um desafio e um atentado contra o amor-próprio daquele que é sua vítima. A aldeia tem também a sua *hurma*, que pode ser violada quando, por exemplo, um estrangeiro nela vem causar escândalo.

como desonra virtual, o *nif*, sem pôr por completo a *hurma* ao abrigo de atendidos, permite restaurá-la na sua integridade. Assim, a integridade da *hurma* é função da integridade do *nif*; só a vingança escrupulosa e activa do ponto de honra (*nif*) é capaz de garantir a integridade da honra (*hurma*) — exposta por natureza, enquanto sagrada, ao ultraje sacrilégio — e de proporcionar a consideração e a respeitabilidade conferidas pela sociedade àquele que tem suficiente ponto de honra para manter a sua honra ao abrigo da ofensa.

A honra no sentido de consideração diz-se *sar*: *essar* é o segredo, o prestígio, o brilho, a "glória", a "presença". Diz-se de alguém que "*essar* segue-o e brilha à sua volta" ou ainda que o protege "a barreira de *essar*" (*zarb nessar*): *essar* põe aquele que o detém ao abrigo do desafio e paralisa o ofensor eventual através da sua influência misteriosa, através do medo (*alhibh*) que inspira. Casuar vergonha a alguém é "retirar-lhe *essar*" (diz-se também "retirar-lhe *lahya*, o respeito); *essar*, esse não-sei-quê que faz o homem de honra, é tão frágil e vulnerável como imponderável. "O albornoz de *essar*, dizem os Cablias, "não está atado, só pousado" (*Azerou n-chimint*).¹⁹

A *hurma* no sentido de sagrado (*haram*), o *nife* e a *hurma* no sentido de respeitabilidade são inseparáveis. É assim que quanto mais vulnerável é uma família, mais *nif* deverá ter para defender os seus valores sagrados, e maiores serão assim o mérito e a consideração que a opinião lhe atribui. Compreende-se deste modo que, longe de contradizer ou de proibir a respeitabilidade, a pobreza só possa redobrar o mérito daquele, que apesar de se encontrar particularmente exposto ao ultraje, consegue impor o respeito.²⁰ Reciprocamente, o ponto de honra só tem significação e função para um homem para o qual existem coisas sagradas, coisas que merecem ser defendidas. Um ser

19 Ou ainda: "*Essar* é uma semente de nabco." A semente de nabco, minúscula e redonda, é extremamente lábil. *Essar* designa também a graça de uma mulher ou de uma reparação. Eis, segundo um velho cabila dos Aït, idel que o recolhera do seu pai, o retrato do homem de honra, retrato em todos os pontos idêntico ao que me forneceu um membro da tribo dos Issers, o que faz pensar que estejamos diante de um personagem mítico e exemplar cuja aventura é, em cada caso, situada num meio circundante familiar: "Era uma vez um homem que se chamava Belkacem ou Aissa e que, apesar da sua pobreza, era respeitado pela sua sabedoria e a sua virtude. O seu prestígio exercia-se sobre várias tribos. De todas as vezes que sobrevinha um diferendo ou um combate, ele servia de mediador e apaziguava o conflito. Os Ben Ali Chérif, grande família da região, tinham inveja da sua influência e do seu prestígio, tanto mais que ele se recusava a prestar-lhes homenagem. Um dia, os membros da tribo decidem tentar reconciliá-los. Convidam o mais velho dos Ben Ali Chérif ao mesmo tempo que Belkacem ou Aissa. Quando este último entrou, o velho, já sentado, disse-lhe com honra: 'Que belos *arkasen* (plural de *arkas*, calçado rústico de cultivador) tens!' Belkacem respondeu: 'O costume quer que os homens olhem os homens na cara, de frente, e não nos pés. É o rosto, a honra do homem, que conta.' A estranheza que lhe perguntavam como adquirira ele a sua influência na região, Belkacem respondeu: 'Primeiro conquistei o respeito da minha mulher, depois dos meus filhos, depois dos meus irmãos e dos meus parentes, depois do meu bairro, depois da minha aldeia; o resto veio por si.'"

20

desprovido de sagrado poderia dispensar-se de ponto de honra porque seria de algum modo invulnerável.²¹ Em suma, se o sagrado (*hurma-haram*) só existe pelo sentido da honra (*nif*) que o defende, o sentimento da honra entra contra a sua razão de ser no sentido do sagrado.

Como se define o sagrado (*hurma-haram*) que a honra deve defender e proteger? A esta questão, a sabedoria cabila responde: "A casa, a mulher, as espingardas." A polaridade dos sexos, tão fortemente marcada nesta sociedade de filiação patrilinear, exprime-se na bipartição do sistema de representações e de valores em dois princípios complementares e antagonísticos. Aquilo que é *haram* (quer dizer, exactamente, tabu) é no essencial o sagrado esquerdo, quer dizer, o interior e mais precisamente o universo feminino, o mundo do segredo, o espaço fechado da casa, por oposição ao exterior, ao mundo aberto da praça pública (*thujina 'th*), reservado aos homens. O sagrado direito são essencialmente "as espingardas", isto é, o grupo dos agnatos, dos "filhos do tio paterno", todos aqueles cuja morte deve ser vingada pelo sangue e todos os que têm por dever a consumação da vingança de sangue. A espingarda é a encarnação simbólica do *nif* do grupo agnático, do *nif* entendido como aquilo que pode ser desafiado e como aquilo que permite responder ao desafio.²² Assim, à passividade da *hurma*, de natureza feminina, opõe-se a susceptibilidade activa do *nif* de natureza viril. Se a *hurma* se identifica com o sagrado esquerdo, quer dizer, essencialmente com o feminino, o *nif* é a virtude viril por excelência.

A oposição entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo — como a oposição entre o *haram* e o *nif* — não exclui, por outro lado, a sua complementaridade. É de facto o respeito do sagrado direito, do nome e do renome da família agnática, que inspira a resposta a toda a ofensa feita ao sagrado esquerdo. A *hurma* não é apenas aquilo que tem preço, que é precioso, o que é querido (*el'azz*), é também o que é mais precioso que o mais querido, não se confundindo o valor sagrado com o valor afectivo. O dever de defender o sagrado impõe-se como um imperativo categórico, quer se trate do sagrado direito, como um membro masculino do grupo, quer do sagrado esquerdo, como a mulher, ser fraco, impuro e maléfico. O homem de honra leva a cabo a

vingança e lava a afronta sofrida desprezando os sentimentos e recebendo por isso a inteira aprovação do grupo. Louva-se e cita-se como exemplar a atitude de um certo Sidi Cherif, chefe da grande família marabútica dos 'Amrawa, que matara a sua filha culpada, e comenta-se acerca de alguém: "Tem *nif* como Sidi Cherif." É o respeito do sagrado direito, quer dizer, da honra gentílica, que leva a vingar a ofensa feita ao sagrado esquerdo, à parte fraca pela qual o grupo se encontra exposto.

O *nif* é, portanto, a fidelidade à honra gentílica, à *hurma* no sentido da respeitabilidade e de consideração, ao nome dos antepassados e ao renome que se lhe associa, à linhagem que deve permanecer pura de qualquer contaminação, que deve ser mantida tanto ao abrigo da ofensa como da aliança degradante. Virtude cardeal, fundamento de todo o sistema patrilinear, o *nif* é de facto essencialmente o respeito da linhagem da qual cada um entende dever ser digno. Quanto mais os antepassados foram valorosos ou virtuosos, mais razão o seu descendente tem para ser orgulhoso e mais, por conseguinte, deverá ser escrupuloso em matéria de honra a fim de se manter à altura do valor e da virtude dos antepassados. Decorre daqui que o nascimento, por importante que seja, não confere necessariamente a nobreza; esta pode também ser adquirida pela virtude e pelo mérito. A honorabilidade e a pureza da linhagem impõem deveres, mais que atribuem privilégios. Aquelles que têm um nome, os descendentes de boa cepa (*ath la 'radh*), não têm desculpas.

A oposição entre o *haram* e o *nif*, entre o sagrado esquerdo e o sagrado direito, exprime-se em diferentes oposições proporcionais: oposição entre a mulher, carregada de potências malélicas e impuras, destrutivas e temíveis, e o homem, investido de virtudes benéficas, fecundantes e protectoras; oposição entre a magia, assunto exclusivo das mulheres, dissimulada aos homens, e a religião essencialmente masculina; oposição entre a sexualidade feminina, culpada e vergonhosa, e a virilidade, símbolo de força e de prestígio.²³ A oposição entre o dentro e o fora, modo de oposição entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo, exprime-se concretamente na distinção marcada entre o espaço feminino, a casa e o seu quintal, lugar por excelência do *haram*,²⁴ espaço

21 É nesta lógica que se compreende a reprovação que rodeia o celibatário. Assim, à igualdade em honra corresponde uma espécie de igualdade em vulnerabilidade que se exprime por exemplo, na expressão muitas vezes usada para chamar à ordem o pretensioso: "A mãe não vale mais que a minha mãe" (não devendo esta fórmula trónica ser confundida com a injúria "a minha mãe vale mais que a tua mãe"; ultrapasso-te em todas as coisas uma vez que até nisto te ultrapasso, quando a verdade é que todas as mulheres se equivalem).

22 Outra, em certas regiões da Grande Cabília, a *thujina 'th* (assembleia) obrigava os homens da tribo, sob pena de multa, a comparem uma espingarda a fim de poderem defender a sua honra e a do grupo. O que não o fazia, apesar da multa, era posto no *index*, desprezado por todos e considerado "uma mulher".

23 O laço que une o *nif* e a virilidade é particularmente evidente nos jogos rituais como o tiro ao alvo, que é praticado por ocasião do nascimento de um rapaz, da circuncisão e do casamento (cf. nota 10).

24 O limiar, ponto de encontro entre dois mundos antagonísticos, é lugar de uma multiplicidade de ritos, um lugar rodeado de interditos por todos os lados. Em certas regiões da Cabília, só os parentes o podem transpor. Em todo o caso, não se pode transpô-lo sem se rogado a fazê-lo. O visitante anuncia-se por meio de um grito (como no Sui de França) ou então tossindo e batendo com os pés no chão. O costume em certas regiões (El Kseur, Sidi Aïch), estabelece que o parente afastado ou o parente pelo lado das mulheres (por exemplo, o irmão da esposa) que é introduzido pela primeira vez na casa entregue uma oferenda simbólica chamada "a visão" (*thizrt*). A aldeia também é um espaço sagrado; nela não se entra senão a pé.

fechado, secreto, protegido, ao abrigo das intrusões e dos olhares, e o espaço masculino, a *thajma'ih*, lugar da assembleia, a mesquita, o café, os campos ou o mercado.²⁵ Por um lado, o segredo da intimidade, intencionalmente velada de pudor, por outro, o espaço aberto das relações sociais, da vida política e religiosa; por um lado, a vida dos sentidos e dos sentimentos, por outro, das relações de homem a homem, do diálogo e das trocas. Enquanto no mundo urbano, onde o espaço masculino e o espaço feminino interferem, a clausura e o véu garantem a protecção da intimidade, na aldeia cabila, onde o porte do véu é tradicionalmente desconhecido,²⁶ os dois espaços estão nitidamente separados; o caminho que leva à fonte evita o domínio dos homens: as mais das vezes, cada clã (*thakharriyth* ou *adhrum*) tem a sua fonte própria, situada no seu bairro ou no domínio do seu bairro, de tal maneira que as mulheres podem lá ir sem se arriscarem a ser vistas por um homem estranho ao grupo (Ait Hichem); quando não é assim, a função que incumbe noutros lugares a uma oposição espacial é aqui atribuída a um ritmo temporal e as mulheres têm certas horas para ir à fonte, ao cair da noite, por exemplo, sendo mal visto que um homem as vá espiar. A fonte é para as mulheres o que *thajma'ih* é para os homens: é aí que trocam novidades e têm as suas conversas, que incidem essencialmente sobre todos os assuntos íntimos dos quais os homens não poderiam falar entre si sem desonra e dos quais são informados apenas por intermédio delas. O lugar do homem é fora, nos campos ou na assembleia, entre os homens; trata-se de qualquer coisa que é ensinada desde muito cedo aos rapazes. Desconfia-se daquele que fica demasiado tempo em casa durante o dia. O homem respeitável deve fazer-se ver, mostrar-se, pôr-se sem interrupção diante do olhar dos outros, fazer frente (*qabel*). Daí, a seguinte fórmula que as mulheres repetem e por meio da qual dão a entender que o homem ignora muito do que se passa em casa: "Ó homem, pobre infeliz, todo o dia nos campos como o burro no pasto!" (Ait Hichem). O imperativo maior é a ocultação de todo o domínio da intimidade: as dissensões internas, os fracassos e as insuficiências não devem em caso algum ser exibidos diante de um estranho ao grupo. Às diferentes colectividades encaixadas umas nas outras

25 Conta-se que outrora as mulheres iam sozinhas ao mercado: mas eram tão tagarelas que o mercado se prolongava até ao da semana seguinte. Então os homens apareceram um dia com os seus paus e puseram fim às conversas das mulheres... Vemos aqui que o "mito" explica a divisão actual do espaço invocando a "má natureza das mulheres". Quando se quer dizer que o mundo está de pernas para o ar, diz-se que "as mulheres vão ao mercado".

26 Tradicionalmente, o porte do véu e a clausura (*lahajibia*) não se impunham a não ser no caso do xeque da mesquita da aldeia (ao qual esta garantia, entre outras coisas, o abastecimento de lenha e a manutenção de *thajmans*, encarregadas do fornecimento de água), de algumas famílias marabúlicas que não moram num *zabi* (isto é, numa espécie de lugar isolado) e de certos chefes de famílias importantes, que distinguem uma das mulheres da casa (geralmente a mais jovem das esposas) fazendo dela *thamajabih*.

correspondem outras tantas zonas de segredo concêntricas: a casa é a primeira ilha de segredo no interior do subclã ou do clã; este, por sua vez, fecha-se no interior da aldeia e ela própria guarda o seu segredo frente às outras aldeias. Segundo esta lógica, é natural que a moral da mulher, situada dentro do mundo fechado, seja essencialmente constituída de imperativos negativos. "A mulher deve fidelidade ao marido; a sua casa deve estar bem arranjada; compete-lhe velar pela boa educação dos filhos. Mas, acima de tudo, deve preservar o segredo da intimidade familiar; não deve nunca rebaixar o marido ou fazer-lhe vergonha (ainda que disponha de todas as razões e de todas as provas), nem na intimidade nem diante de estranhos; isso seria obrigá-lo a re-putá-la. A mulher deve mostrar-se satisfeita, ainda que, por exemplo, o marido, demasiado pobre, nada traga do mercado; também não deve iniscuir-se nas discussões entre os homens. Deve confiar no marido, evitar duvidar dele ou procurar provas que o comprometam" (El Kalaa). Em suma, sendo a mulher sempre "a filha de fulano" ou "a esposa de fulano", a sua honra reduz-se à do grupo dos agnatos a que se encontra ligada. Por isso deve cuidar de em nada alterar pelo seu comportamento o prestígio e a reputação do grupo.²⁷ É a guardiã de *essar*.

O homem, pelo seu lado, deve, antes do mais, proteger e guardar o segredo da sua casa e da sua intimidade. A intimidade é em primeiro lugar a esposa, que nunca é assim nomeada, e menos ainda pelo seu nome próprio, mas sempre por perífrases como "a filha de fulano", "a mãe dos meus filhos" ou ainda "a minha casa". Em casa, o marido nunca se lhe dirige na presença dos outros; chama-a por meio de um sinal, de um resmungo ou pelo nome da sua filha mais velha e em nada lhe manifesta a sua afeição, sobretudo na presença do seu próprio pai ou do seu irmão mais velho. Pronunciar em público o nome da esposa seria uma desonra: conta-se com frequência que os homens que iam inscrever um recém-nascido no registo civil se recusavam obstinadamente a dizer o nome da mulher; do mesmo modo, os alunos da escola que diziam com facilidade o nome do pai tinham relutância em dizer o da mãe, recebendo sem dúvida a exposição a um risco de injúria (chamar alguém pelo nome da mãe é acusá-lo de ser bastardo) ou até de malefício (sabe-se que, nas práticas mágicas, é sempre o nome da mãe que se usa). As boas maneiras exigem que nunca se fale a um homem da sua mulher ou da sua irmã: é que a mulher é uma dessas coisas vergonhosas (os Árabes dizem *lamna' arqa*, "a mulher é a vergonha") que só se nomeiam pedindo desculpa e acrescentando *hachak*, "com o devido respeito". É também que a mulher é para o homem a coisa entre todas mais sagrada, como documentam as expressões habituais dos

27 Tudo se passa como se a mulher não pudesse realmente aumentar a honra dos agnatos, mas apenas conservá-la intacta por meio do seu comportamento e da respectabilidade ou perdê-la (*elkes el ardh*: tirar a reputação). O que pode aumentar a honra do grupo é apenas a aliança, por meio do casamento, com os parentes do sexo masculino da mulher.

| HURMA-HARAM | NIF |
|--|---|
| SAGRADO ESQUERDO | SAGRADO DIREITO |
| Feminino, feminilidade Mulher detentora de potências maléficas e impuras Esquerda, reforcido Vulnerabilidade | Masculino, virilidade Homem detentor da potência benéfica e protectora Direita, direito Protecção |
| Nudez DENTRO | Fechamento, vestuário FORA |
| Domínio das mulheres | Domínio dos homens |
| Casa, quintal | Assamblea, mesquita, campos, mercado |
| Mundo fechado e secreto da vida íntima | Mundo aberto da vida pública, das actividades sociais e políticas |
| Alimentação, sexualidade | Trocas |
| HUMIDO, AGUA | SECO, FOGO |
| etc. | etc. |

juramentos: "Que a minha mulher me seja ilícita" (*hahram ethnathuthiro*) [se eu não fizer isto ou aquilo!]

A intimidade é tudo o que releva da natureza, é o corpo e todas as funções orgânicas, é o eu e os seus sentimentos ou as suas ateições: outras tantas coisas que a honra manda velar. Qualquer alusão a estes assuntos, e em particular à vida sexual própria, é não só interdita como praticamente inconcebível. Durante vários dias antes e depois do casamento, o homem novo refugia-se numa espécie de refúgio a fim de evitar encontrar-se na presença do seu pai, o que causaria a ambos um embaraço insuportável. Do mesmo modo, a jovem chegada à idade da puberdade fecha estreitamente o peito numa espécie de corpete abotoado e forrado; além disso, na presença do pai e dos irmãos mais velhos, mostra-se com os braços cruzados sobre o peito.²⁸ Um homem não pode falar de uma rapariga ou de uma mulher estranha à família com o seu pai ou o seu irmão mais velho; daqui resulta que, quando o pai quer consultar o filho a propósito do casamento deste, recorre a um parente ou a um amigo que serve de intermediário. Um homem evita entrar num café onde o seu pai ou o seu irmão mais velho já se encontra (e vice-versa), bem como, por maioria de razão, ouvir com eles um desses cantores ambulantes que recitam poemas brejeiros.

Da mesma maneira, não se deve falar de comida. Nunca se deseja a ninguém bom apetite, mas apenas saciedade. A cortesia quer que o anfitrião peça constantemente ao convidado que se volte a servir, ao passo que o convidado deve comer o mais discretamente possível. Comer na rua é indecente e

²⁸ O tabu da nudez é absoluto, mesmo nas relações sexuais. Sabe-se, por outro lado, que a desonra é descrita como um pôr em estado de nudez ("ele despiu-me, tirou-me a roupa, despojou-me").

impudico. Quando um homem quer almoçar no mercado, retira-se para um canto à parte. Quando se transporta alguma carne, esta é escondida num sacco ou num albornoz. Durante a própria refeição, a tónica não é posta no facto de as pessoas se alimentarem, mas na circunstância de comerem em comum, de partilharem o pão e o sal, símbolos de aliança. Um extremo pudor preside também à expressão dos sentimentos, sempre muito contida e reservada até mesmo no interior da família, entre o marido e a mulher, entre os pais e os filhos. A *hachima* (ou ainda *lahija*), pudor que domina todas as relações até mesmo no interior da família, é essencialmente protecção do *haram*, do sagrado e do segredo (*essir*). Aquele que fala de si próprio é incongruente ou fanfarrão; não sabe submeter-se ao anonimato do grupo, preceito essencial das boas maneiras que quer que se use o "nós" de cortesia ou que se fale no impessoal, sendo o contexto a dar a entender que é a si próprio que se refere aquele que fala.

Outros princípios correlativos das oposições fundamentais são os que regem a divisão do trabalho entre os sexos e, mais precisamente, a repartição entre os homens e as mulheres dos comportamentos tidos por honrosos e desonrosos. De uma maneira geral, são consideradas desonrosas para um homem a maior parte das tarefas que incumbem a uma mulher, em virtude da divisão mítico-ritual dos seres, das coisas e das acções. Os Berberes do Chenua não podem tocar em ovos ou galinhas na presença de pessoas estranhas à família. El-lhes interdito transportarem-nos para o mercado a fim de os vender, o que é uma tarefa de crianças ou de mulheres. Perguntar a um *achenni* se tem ovos para vender é ofendê-lo. Os homens podem degolar galinhas e comer ovos, mas apenas em família.²⁹ Voltam a deparar-se-nos os mesmos costumes, mais ou menos alterados, na Cabília. Assim, a mulher pode montar um macho, se o marido o conduzir à arreata; montar um burro, pelo contrário, é vergonhoso. As raparigas que desonravam a família eram passeadas publicamente em cima de um burro. Outro exemplo: é desonroso para um homem transportar estreme, tarefa que incumbe às mulheres. Todos estes imperativos da moral da honra, que, tomados isoladamente, parecem arbitrários revelam-se em contrapartida necessários quando os reinserimos no conjunto do sistema mítico-ritual, baseado na oposição entre o masculino e o feminino, do qual as oposições entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo, entre o dentro e o fora, entre a água e o fogo, entre o húmido e o seco, constituem modalidades particulares.

O mesmo sistema de valores domina toda a primeira educação. O rapaz, a partir do momento em que tem um nome, é considerado e deve considerar-se um representante responsável do grupo. Contaram-me que, numa

²⁹ Cf. É. Laoust, *Étude sur le dialecte berbère du Chenua comparé avec celui des Beni Menacer et des Beni Salah*, Paris, Leroux, 1912, p. 15.

aldeia da Grande Cabília, um rapaz com cerca de dez anos, último membro do sexo masculino da sua família, ia aos enterros até mesmo nas aldeias mais afastadas e assistia às cerimónias no meio dos adultos (Tizi Hibet). Todo o comportamento destes, todas as cerimónias e todos os ritos de iniciação ou de passagem tendem a indicar ao rapaz a sua qualidade de homem ao mesmo tempo que as responsabilidades e os deveres correlativos. As acções pueris são desde muito cedo avaliadas em função dos ideais de honra. A educação conferida pelo pai ou pelo tio paterno tende a desenvolver na criança o *nif* e todas as virtudes *viris* que dele são solidárias: espírito batalhador, audácia, vigor, resistência. Nesta educação dada pelos homens e destinada a fazer homens, a tónica é posta na linhagem paterna, nos valores que foram legados pelos antepassados varões e dos quais cada membro varão do grupo deve ser garante e defensor.

Descobrir-se-iam sem dúvida as mesmas categorias mítico-rituais na base, senão da lógica das trocas matrimoniais, pelo menos da representação ideal que os agentes fazem delas. A precocidade do casamento compreende-se se pensarmos que a mulher, da natureza má, deve ser colocada o mais cedo possível sob a protecção benéfica do homem. "A vergonha, diz-se, é a rapariga" (*al ar thaqchith*), o genro é designado *sethr la'yuh*, "o véu das vergonhas". Os Árabes da Argélia chamam por vezes às mulheres "as vacas de Sata" ou "as reses do demónio", o que significa que a elas pertence a iniciativa do mal: "A mais recta [das mulheres]", diz um provérbio, "é retorcida como uma foice". Semelhante a um rebento que tende para a esquerda, a mulher não pode ser direita, mas, quanto muito, corrigida pela protecção benéfica do homem.³⁰ Sem pretendemos apreender aqui a lógica objectiva das trocas matrimoniais, podemos, todavia, observar que as normas que as regem e as racionalizações que a maior parte das vezes são usadas para justificar a sua forma "ideal", o casamento com a prima paralela, são formuladas numa linguagem estruturada segundo as categorias mítico-rituais. A preocupação de salvaguardar a pureza do sangue e de conservar inalterada a honra familiar é a razão mais frequentemente invocada para justificar o casamento com a prima paralela. De um jovem que desposou a sua prima paralela diz-se que "a protegeu", que agiu de maneira a salvar o segredo da intimidade familiar (cf. capítulo III). Aquele que se casa no interior da sua própria família fica certo, ouvimos dizer muitas vezes, de que a sua esposa se esforçará por salvaguardar a honra do marido, manterá o segredo dos conflitos familiares e não se irá queixar aos seus pais. O casamento com uma estrangeira é temido como se teme uma intrusão; cria uma brecha na barreira de protecções que rodeia a intimidade familiar: "Mais vale", diz-se, "proteger o seu *nif* do que entregá-lo nas mãos dos outros."

30 "A dignidade da rapariga", diz um provérbio árabe, "só existe quando ela está com o seu pai."

O *ethos* da honra

O sistema dos valores de honra é mais agido que pensado e a gramática da honra pode informar os actos sem ter de ser formulada. Assim, quando apreendem espontaneamente como desonrosa ou ridícula este ou aquele modo de comportamento, os Cabilas estão na situação daquele que detecta um erro de linguagem sem por esse facto conhecer o sistema sintáctico que foi violado. Uma vez que as normas deitam raízes no sistema das categorias da percepção mítica do mundo, nada é mais difícil nem, talvez, mais vão que tentar distinguir entre o domínio directa e claramente apreendido pela consciência e o domínio soterrado no inconsciente. Para o demonstrar, um exemplo basta. O homem de honra é aquele que faz frente (*qabel*), que enfrenta os outros olhando-os na cara; *qabel* é também receber como anfitrião outrem e recebê-lo bem, honrá-lo. Associa-se por vezes à mesma raiz, por meio de uma etimologia popular que é pelo menos significativa, a palavra *laqbayel* (masculino plural) que designa os Cabilas.³¹ *Thaqbayithi*, feminino do substantivo *aqbayli*, um cabilo, designa a mulher cabila, a língua cabila e também, se assim se pode dizer, a quiddidade do cabila, o que faz com que um cabila seja cabila, aquilo que não poderia deixar de ser sem deixar de ser cabila, quer dizer, a honra e o orgulho deste povo. Mas *qabel* é também fazer frente ao Leste (*elqibla*) e ao futuro (*qabel*). No sistema mítico-ritual cabila, o Leste mantém uma relação de homologia com o Alto, o Futuro, o Dia, o Masculino, o Bem, à Direita, o Seco, etc., e opõe-se ao Oeste e, no mesmo movimento, ao Baixo, ao Passado, à Noite, ao Feminino, ao Mal, à Esquerda, ao Húmido, etc. Dando todos os informantes espontaneamente por carácter essencial do homem de honra o facto de ele fazer frente, *qabel*, vemos que as normas explícitas do comportamento encontram e recobrem os princípios soterrados do sistema mítico-ritual.

O *ethos* da honra opõe-se, no seu próprio princípio, a uma moral universal e formal afirmando a igualdade em dignidade de todos os homens e, consequentemente, a identidade dos direitos e deveres. Não só as regras impostas aos homens diferem das impostas às mulheres e os deveres para com os homens dos relativos às mulheres, como, além disso, os mandamentos da honra, directamente aplicados ao caso particular e variáveis em função das situações, não são de maneira alguma universalizáveis. É o mesmo código que dita comportamentos opostos segundo o campo social: por um lado, as regras que regem as relações entre parentes e, mais amplamente, todas as relações sociais vividas segundo o modelo das relações de parentesco ("ajuda os teus, tenham eles razão ou não"), e, por outro, as regras que valem nas relações com estranhos. Esta dualidade das atitudes decorre logicamente do princípio

31 Cf. A. Picaud, *Textes berbères dans le parler des Tiyen* (Cabília, Argélia, Typo-litho, 1961), que faz sua esta etimologia.

fundamental, antes estabelecido, segundo o qual os comportamentos de honra apenas se impõem perante aqueles que deles são dignos. O respeito das injunções do grupo tem o seu fundamento no respeito de si próprio, quer dizer, no sentimento de honra. Mais que um tribunal, no sentido de organismo especializado, encarregado de pronunciar decisões em conformidade com um sistema de regras jurídicas racionais e explícitas, a assembleia do clã ou da aldeia é de facto um conselho de arbitragem ou até mesmo um conselho de família. A opinião colectiva é a lei, o tribunal é o agente da execução da sanção. *Ahujina'ti*, onde todas as famílias estão representadas, encarna a opinião pública, cujos sentimentos e valores experimentada ou exprime e de cuja força moral se autoriza. O castigo mais temido é o de se ser posto no índice ou banido: os atingidos por essas medidas são excluídos do compartilhar colectivo da carne, da assembleia e de todas as actividades colectivas, condenados, em suma, a uma espécie de morte simbólica. O *qanun*, summa de costumes próprios de cada aldeia, consiste essencialmente na enumeração de faltas particulares, seguidas da multa correspondente. É assim, por exemplo, que o *qanun* de Agouni-n-Tesellent, aldeia da tribo dos Ath Akbil, conta, num conjunto de 249 artigos, 219 leis "repressivas" (no sentido de Durkheim), ou seja 88 por cento, contra 25 leis "restitutivas", ou seja, 10 por cento, e apenas cinco artigos relativos aos fundamentos do sistema político. A regra consuetudinária, fruto de uma jurisprudência directamente aplicada ao particular e não da aplicação ao particular de uma regra universal, preexiste à sua formulação; com efeito, o fundamento da justiça não é um código formal, racional e explícito, mas o "sentido" da honra e da equidade. O essencial permanece implícito porque indiscutido e indiscutível; o essencial, quer dizer, o conjunto dos valores e dos princípios que a comunidade afirma através da sua própria existência e que fundam os actos da jurisprudência. "O que a honra proíbe", dizia Montesquieu, "é mais proibido quando as leis não o proíbem, o que é prescrito, mais exigido ainda quando as leis não o exigem."

As relações económicas também não são apreendidas e constituídas enquanto tais, ou seja como regidas pela lei do interesse, e permanecem sempre como que dissimuladas sob o véu das relações de prestígio e de honra. Tudo se passa como se esta sociedade se recusasse a olhar de frente a realidade económica, a apreendê-la como regida por leis diferentes das que regulam as relações familiares. Daí a ambiguidade estrutural de toda a troca: joga-se sempre ao mesmo tempo no registo do interesse que não se confessa e da honra que se proclama. Alógica do dom não será uma maneira de superar ou de dissimular os cálculos do interesse? Se o dom, como o crédito, implica o dever de devolver mais, essa obrigação da honra, por imperativa que seja, permanece tácita e secreta. Sendo o contradom *différent*, a troca generosa, por contraste do "dou para que dê", não tenderá a velar a transacção interessada que não usa mostrar-se no seu momento próprio, desdobrando-a na sucessão temporal e substituindo à série contínua de dons seguidos de contradoms uma

série descontínua de dons aparentemente sem contrapartida? Querer-se-á um outro exemplo? É uso que o vendedor, no termo de uma transacção importante, como a venda de um boi, devolva ostensivamente ao comprador uma parte da soma que acaba de receber "para que ele compre carne para os filhos". E o pai da esposa fazia a mesma coisa, quando recebia o dote, no final, as mais das vezes, de um "regatear" renhido (*Aii Hichem*). Quanto mais importante era a parte devolvida, maior a honra que dela se extraía, como se, ao coroar-se a transacção por meio de um gesto generoso, se entendesse converter em troca de honra uma negociação que só podia ser tão abertamente renhida pelo facto de a busca da maximização do lucro material nela se dissimular sob o duelo de honra e sob a busca da maximização do lucro simbólico.³²

Paris, Janeiro de 1960

³² Poderá encontrar-se uma verificação destas análises no facto de a generalização das trocas monetárias e da atitude calculista que dela é correlativa fazer aparecer a "negociação-duelo de honra" em torno do dote da viúva como vergonhosa e ridícula, constituindo uma troca interessada enquanto tal e destruindo a ambiguidade estrutural da troca segundo a tradição.