

# HONRA-VERGONHA: CÓDIGO CULTURAL MEDITERRÂNICO OU FORMA DE CONTROLO PATRIMONIAL E SOCIO-POLÍTICO DE MULHERES?\*

por

Manuel Carlos Silva\*\*

## 1. INTRODUÇÃO

Honra-vergonha é um tema frequentemente analisado por sociólogos rurais e sobretudo por antropólogos na medida em que se tem entendido constituírem códigos culturais de conduta fortemente presentes em colectividades rurais tradicionais, nomeadamente mediterrânicas,<sup>1</sup> tal como refere Peristiany: “*Honra e vergonha são preocupações constantes de indivíduos em sociedades pequenas e fechadas onde as relações pessoais face a face, por oposição às relações anónimas, são de extrema importância e em que a personalidade social do actor é tão significativa como o papel que tem a desempenhar*” (Peristiany 1988: 5).

Honra e vergonha são conceitos correlativos, ora numa perspectiva colectiva, ora numa abordagem individual. A honra<sup>2</sup> e a honradez, não obstante serem

---

\* Este texto foi apresentado, numa versão mais abreviada, ao I Congresso de Estudos Rurais realizado pela Sociedade Portuguesa de Estudos Rurais e pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, em Setembro de 2001, Vila Real.

\*\* Professor Associado, ICS, Universidade do Minho (mcsilva@ics.uminho.pt).

<sup>1</sup> A reivindicação da especificidade cultural mediterrânica, expressa não apenas no síndrome cultural honra-vergonha, mas também noutros aspectos da vida social (vg. dieta alimentar, formas clientelares), foi largamente sublinhada por vários antropólogos sobretudo britânicos, entre os quais Peristiany (1988) e Pitt-Rivers (1997), mas tem vindo a ser contestada por outros antropólogos nomeadamente originários dos países mediterrânicos, entre os quais Cabral (1991). Com efeito, estes e outros fenómenos entendidos abusivamente como mediterrânicos, mesmo quando sejam mais frequentes ou intensivos que noutras áreas, não são específicos do mediterrâneo, o que não exclui contudo a possibilidade de se fazerem estudos comparativos, onde se relevem semelhanças e contrastes, problemática que remete para a dialéctica do geral e do particular, do universal e do específico, do global e do local.

<sup>2</sup> Honra etimologicamente vem do termo latino *Honor*, derivado, por sua vez, de *Honos*, nome de um deus de guerra que inculcava coragem aos militares na arena das batalhas e, mais tarde, como atributo e forma de recompensar os feitos dos guerreiros vitoriosos. Nas sociedades primitivas a honra

vistas como atributos colectivos de certas sociedades nomeadamente mediterrânicas, elas necessitam ser reactivadas e dependem da vontade dos membros da família e, em particular, do homem. O próprio conceito de honra pressupõe a posse não só de bens a defender como de atributos, valores e virtudes apreciadas num “verdadeiro homem”, no “homem viril”, adulto, geralmente casado, que se respeita e faz respeitar, se necessário pelo confronto físico, pela sua lealdade e equidade, pela sua generosidade e colaboração na comunidade, que se responsabiliza pelo sustento e pela protecção da família e se orgulha da sua reputação social e sucesso profissional. Correlativamente, um homem terá ou deverá ter vergonha, se não se comportar de acordo com os códigos culturais e morais estabelecidos: por exemplo, se mentir ou faltar à palavra, se roubar ou pedir dinheiro emprestado e não pagar, se galantear, enquanto casado, uma mulher casada, se não contribuir para os gastos na comunidade, se se aproveitar da situação de dificuldade ou insolvência financeira de alguém para usurpar-lhe os bens. Há, contudo, diferentes obrigações e condutas conforme o estatuto ou a classe social dos respectivos moradores. Por exemplo, enquanto um aristocrata latifundiário, de acordo com os padrões tradicionais, não deve envolver-se em trabalhos físicos porque sujos e desclassificantes, a um jornalista compete-lhe trabalhar e duramente, doutro modo será “um sem vergonha”, um “zé ninguém”!

Para que a mulher seja considerada honrada, ela deve trabalhar e gerir bem a casa, tê-la limpa, cuidar do marido e dos filhos – os quais deverão andar bem asseados –, ser recatada e modesta, cumprir com as suas obrigações designadamente religiosas, comportar-se decentemente, de modo a não perder a honra, associação de conceitos socio-morais que obriga a estabelecer uma especial relação com a esfera sexual (“a pureza sexual”). Se o vexame de ‘porca’ lançado sobre uma mulher é ainda hoje considerado altamente ofensivo, já, porém, a exigência da modéstia e da recatez vem diluindo-se cada vez mais. Que dizer então das concepções tradicionais, algumas delas ainda presentes e dominantes, outras mais esbatidas, sobretudo em certos meios mais próximos da cidade ou do litoral?

O código de honra-vergonha nomeadamente no campo sexual não possui apenas uma dimensão cultural mas é interdependente e condicionado por outros factores que se prendem com a posição social valorizada de e por cada um dos protagonistas e, em particular, com a ideologia de dominação e subordinação da

---

seria expressa, segundo Pitt-Rivers (1997: 36), apoiando-se em Mauss (1993), no conceito de *mana*. Na Idade Média, a medida da honra exprimia-se pelo nome e pelo título, podendo exigir o confronto judicial através do duelo físico. Para além da diversidade e relevância dos significados dados conforme a sociedade, a classe, o sexo ou a idade, reteve-se como principal traço da honra o de uma conduta e de um valor possuído por uma pessoa, a qual se pauta pelo valor apreciado e reconhecido como ideal moral pela sociedade e, em regra, sobretudo na posterior fase de institucionalização estatal da honra, plasmado na própria lei (cf. Pitt-Rivers 1997: i, 9 ss, Tolosana 1983: 314 ss).

mulher pelo homem sobretudo nas casas com recursos agro-pecuários próprios. Esta questão está associada à questão do poder doméstico, a qual, por sua vez, implicaria o tratamento da divisão sexual do trabalho e doutros aspectos tais como estrutura familiar, modos de residência, sistemas de herança e casamento.<sup>3</sup> Fixar-me-ei contudo na tentativa de compreender e explicar como par cultural honra-vergonha se entrelaça com variáveis diversas (classe, género, idade) e, sobretudo, com o no contexto espacio-temporal duma sociedade camponesa, cujas alterações nas últimas décadas têm comportado também mudanças no modo de olhar o código honra-vergonha.

Deste modo, ao incidir a atenção sobre os objectivos, as funções e os significados tradicionais em torno binómio honra-vergonha, bem como das mudanças verificadas nas últimas décadas, avanço a seguinte hipótese de trabalho: a manutenção do código da honra-vergonha na sociedade rural tradicional tem representado uma forma de dominação dos grupos sociais mais providos e, em especial, dos homens desses grupos sobre as respectivas mulheres. Se as mulheres sem recursos fundiários, quando transgressivas, eram dadas como 'mulheres sem vergonha', as demais, podendo herdar ou tendo herdado bens patrimoniais, eram obrigadas a observar comportamentos sexuais condizentes com o seu estatuto, ora de potenciais candidatas a bons casamentos, ora de esposas herdeiras e conformadas às normas dos grupos sociais dominantes. Como, porém, sobre este tema não é pacífico o entendimento dos códigos sociais e morais em torno da honra-vergonha, daremos brevemente conta das principais interpretações do mesmo.

## 2. PARADIGMAS INTERPRETATIVOS

Não é pacífica a interpretação dos códigos sociais e morais em torno da honra-vergonha. Embora com ligeiras variantes, vários são os autores (Pitt-Rivers 1961, 1988, Campbel 1964, Baroja 1988, Tolosana 1983, Peristiany 1988) que partilham a ideia nuclear de que, na base dos comportamentos das famílias e dos indivíduos pertencentes a sociedades tradicionais e, em particular, mediterrânicas, situar-se-iam os padronizados códigos culturais da honra e da vergonha. Para estes estudiosos das sociedades mediterrânicas – Pitt Rivers (1961) numa comunidade rural andaluza e Brandes (1983) numa vila andaluza, Tolosana (1983) numa aldeia aragonesa, Campbell (1964) e Peristiany (1988) respectivamente numa comunidade pastoril dos Sarakatsani e numa comunidade rural na Grécia –, não

---

<sup>3</sup> Sobre estas questões e dimensões remeto o leitor para alguns trabalhos realizados no contexto português: Cutileiro (1977), O' Neill (1984), Iturra (1985), Sobral (1999) e, em particular, minhoto, cf. Gerales (1987), Cabral (1989), Brettel (1991), Wall (1992), Silva (1998).

obstante a polissemia destes conceitos, honra e vergonha constituem dois polos de valorizações sociais, cuja observância determinaria o respectivo grau de estima, respeito e prestígio presentes em cada família.

Apesar de o significado de honra e de honradez ou ser equívoco ou ter conotações morais e culturais amplas, um dos sentidos mais correntes da honra e da vergonha, perspectivado em termos das normas tradicionais, prende-se com determinada moral sexual. Assim, enquanto no homem relevaria e de modo mais afirmativo o atributo da honra, a mulher pautar-se-ia pelo valor social da vergonha, um valor 'feminino' que estaria todavia na base da honra da família e, em última instância, da honra masculina. Condição imprescindível para obter prestígio social é manter intacta a honra familiar, associada, por um lado, ao sentimento de vergonha e pudor sexuais da mulher e, por outro, à força física, à potência sexual, à coragem e, se necessário, à capacidade de retaliação masculina perante o 'transgressor', de modo a recuperar a honra, a reputação, a 'dignidade'. A ameaça à honra masculina adviria, por conseguinte, do perigo constante que a fertilidade e sobretudo a sexualidade feminina representam para a família e, em particular, para o homem. Este, seja marido, pai ou irmão, deverá proteger e mesmo vigiar constantemente a mulher – esposa ou filha/irmã – na medida em que ela pode, a todo o momento, tornar-se “vítima da sua sexualidade” e ‘manchar’ respectivamente pelo adultério ou pela perda da virgindade a honra e o ‘bom nome’ da casa. Por exemplo, ter uma relação sexual pre ou extramatri-monial ou, pior ainda, engravidar fora do casamento representava ‘perder a honra’, obrigando a mulher ‘prevaricadora’, senão abandonar a aldeia, evitar aparecer em público.

Para Pitt-Rivers (1997: v) “*as raízes da honra fundam-se nas profundezas do inconsciente*”. A honra e a vergonha, enquanto valores inerentes às características sexuais do homem e da mulher respectivamente, seriam, segundo Pitt-Rivers (1961), os factores diferenciadores da estratificação social, a qual, nomeadamente em Andaluzia, compreenderia quatro ‘classes’: (i) os “sem vergonha” e, portanto, despidos de honra; (ii) o povo, com alguma honra e vergonha; (iii) a classe média, cujo comportamento seria bastante moldado pelo controlo social inerente à honra-vergonha; e (iv) a aristocracia, com o mais elevado grau de honra-vergonha, assumido genealógicamente, por herança e definida desde o próprio nascimento. Também Brandes (1980: 38 ss) não deixa de articular os graus e as formas de honra-vergonha consoante o estatuto social e, ligado a este, o grupo social de pertença com os respectivos nomes, títulos e apelidos.

Entre os autores que destacam a dimensão normativa, valorativa e cultural da honra-vergonha como modeladora dos comportamentos sexuais masculinos e femininos, alguns como Pitt-Rivers (1961), Campbell (1964) e Tolosana (1983: 314 ss) articulam com esta componente as relações tensionais e de poder entre o

homem e a mulher e sobretudo os símbolos associados aos órgãos genitais masculino e feminino. Porém, tais relações de poder entre homem e mulher não são consideradas por estes autores como determinantes, sendo mesmo decorrentes da díade cultural honra-vergonha, associada e/ou derivada de crenças socio-morais, valores culturais e, quando muito, de situações de prestígio social. Em todo o caso, de modo algum a honra e a vergonha são relacionadas com factores de ordem económica.

Uma perspectiva diametralmente oposta é-nos oferecida por outros autores tais como Davis (1977: 91 ss), P. Schneider (1969), Cátedra (1976) e sobretudo J. Schneider (1971: 20-22) que, com base em estudos realizados respectivamente nas sociedades mediterrânicas, sobretudo na Sicília e no Médio Oriente, enveredam por uma outra explicação da honra e da vergonha. Para estes autores não são os códigos sociais e correspondentes valores morais da honra e da vergonha que determinam ou condicionam os comportamentos dos actores sociais mas, pelo contrário, eles são antes o produto doutros factores de ordem material, em especial o económico. Ou seja, a honra e a vergonha, além de enquadrados numa perspectiva social e histórica, são relacionados e têm mesmo por função preservar os interesses patriarcais e patrimoniais da família. A honra e a vergonha, sendo certamente valores sociais presentes na comunidade e condicionantes dos comportamentos individuais, devem contudo ser vistos como componentes das relações de poder entre grupos sociais e como valores inerentes à posse de bens materiais. É, por isso, que a infidelidade conjugal e/ou a perda de virgindade pre-matrimonial, além de abomináveis estigmas, representariam uma traição à casa e uma afronta à reputação do marido, sendo imperativa a implementação de um sistema de vigilância sobre a mulher. Em suma, ainda que nem sempre assumida conscientemente, a vigilância das esposas e, em especial, das virgens tornava-se uma questão de interesse patrimonial para a política familiar e, em especial, para o controlo masculino na casa, de modo a evitar que um deslize sexual pre-matrimonial significasse uma desvalorização no mercado matrimonial.

A respeito da transgressão da norma da virgindade ou fidelidade matrimonial feminina, Davis (1977) e sobretudo Blok (1981), utilizando a metáfora das díades no reino animal e, em especial, o diferenciado comportamento entre carneiros e 'cabrões', partem do presuposto que a virtual ou real ameaça de comportamento sexual 'indecoroso' por parte da mulher representa também uma forma de poder sobre o homem, incapaz de satisfazer e resguardar a sua própria mulher, enquanto território seu. O homem, cuja mulher cometeu adultério, era e, embora em menor medida, ainda é motivo de chacota pelo facto de não ter sabido defendê-la da cobiça doutrem e ter dado assentimento ao adultério da mulher. Ao marido enganado "foram-lhe postos os cornos" pela mulher e, por isso, lhe chamam insultuosamente *cornudo*, *cuco* ou *cabrão*, sendo este último termo figurativamente

usado para indicar o bode que no rebanho tolera concorrentes, contrariamente ao carneiro que combaterá duramente todos os seus rivais (Blok 1981: 440), ideia aliás já anteriormente perfilhada por Pitt-Rivers (1961: 116), Campbell (1964), Brandes (1980: 88) e, em Portugal, por Cutileiro (1977, 1988) e Santo (1980: 108 ss). Assim, enquanto o bode seria o símbolo 'feminizado' da desonra e da vergonha, a sua antítese seria o carneiro, cujo equivalente latino, traduzido por *aries*, relacionar-se, segundo Blok (1981: 12), com o adjetivo grego *aristos*, o melhor. A este par figurativo de bode-carneiro no campo masculino corresponderia, no campo feminino, ainda segundo Blok (1981: 15), o de cabra-ovelha: enquanto a cabra seria gulosa, astuta, demoníaca, devoradora, insaciável e, portanto, incapaz de resistir à tentação sexual, a ovelha seria uma criatura contida, dócil, pura, divinal e, portanto, sexualmente resistente e fiel.

Em Portugal, embora poucos, são de referir alguns estudos sobre esta matéria, sendo de destacar Cutileiro (1977, 1988), Geraldes (1987), Cabral (1991), Cole (1991), Silva (1991, 1998) e Almeida (2000). Para Cutileiro (1977), – aliás o primeiro antropólogo português que se debruçou sobre esta problemática numa comunidade alentejana –, os valores socio-morais da honra e vergonha, sendo definidores dos comportamentos sexuais (virgindade pré-matrimonial, fidelidade matrimonial da mulher), deverão ser articulados com a necessidade de manter o prestígio social e a posição material da família e/ou a capacidade do homem em sustentar materialmente a casa. A este respeito será interessante salientar que o princípio da articulação entre honra e posição social é mais aplicável às famílias abastadas, uma vez que, no caso das famílias pobres e assalariadas, ele é derogado: as criadas e as mulheres dos trabalhadores assalariados, por motivos de dependência clientelar, podiam ter relações sexuais com os patrões dos seus maridos, mesmo, não raro, com o conhecimento destes últimos.

Cabral (1991), por seu turno, embora não menospreze a vertente socio-económica, destaca no contexto minhoto a mundividência cultural como definidora da estratificação social (campesinato *versus* burguesia), da divisão sexual do trabalho e das respectivas condutas sociais nomeadamente sexuais. A sexualidade feminina, sendo, em certa mundividência popular, considerada desregrada e constituindo um perigo para o homem, é assim vista como 'anti-social' e, por isso, deve ser vigiada, disciplinada, controlada, o que nem sempre é possível: as mulheres minhotas, ainda segundo Cabral (1989), mostram um considerável grau de liberdade não só durante o namoro como mesmo durante o casamento.

Um autor que envereda por uma explicação psicossocial e psicanalítica é Santo (1980, 1984), cuja interpretação difere das anteriores, projectando o conflito entre homem e mulher ao nível societal e até estatal, pelo que a mulher-mãe seria representativa da força telúrica libertadora, enquanto o pai seria símbolo da repressão social e política, incorporada esta nas instituições dominantes.

Posição bem diferente das anteriores é a assumida por Cole (1991), uma investigadora canadiana que levou a cabo um estudo na comunidade agro-piscatória de Vila Chã no norte de Portugal. Cole (1991) abandona radicalmente as concepções tradicionais culturalistas sobre a honra e a vergonha, concepções estas que servem apenas para 'socializar' e mesmo 'controlar' a fertilidade e a sexualidade femininas, enquanto fontes de poder da mulher. Porém, a base fundamental do poder da mulher no seio da família advém-lhe do facto de ela ser, no contexto de comunidades agro-piscatórias como a de Vila Chã (Vila do Conde), antes de mais e acima de tudo, trabalhadora produtiva e gestora dos recursos familiares não só dentro como também fora de casa, uma ideia já desbravada por Geraldés (1987, 1989). As elaborações conceptuais em torno da honra e da vergonha constituem para Cole (1991) partes integrantes da ideologia católica e dos regimes totalitários vigentes em vários países mediterrânicos nomeadamente em Itália, Portugal e Espanha<sup>4</sup>. Com efeito, a ideologia dominante da religião católica, alimentada e sancionada a nível local pelos padres, exprime-se, com efeito, no culto da virgindade, tendo como exemplo simbólico a da Virgem Maria,<sup>5</sup> e na concepção con-

---

<sup>4</sup> A conclusões semelhantes chegam Iturra (1973) e Méndez (1988: 32 ss) em relação à dominação masculina na casa galega, sendo ainda destacado por esta última autora o reforço androcêntrico, por parte do regime franquista, em relação às mulheres, quer nos aspectos legislativos, quer nas dimensões políticas e na prática quotidiana. Esta dominação era amiúde interiorizada e não contestada pelas próprias mulheres. Cf. também Handman (1992) em relação à organização da casa camponesa numa aldeia grega, em que a mulher, não obstante receber dote da parte da própria família, em regra, pouco ou nenhum poder detinha na nova casa recém-formada, servindo a instituição do dote não tanto para proteger os seus bens próprios mas mais para os fazer circular entre homens – pai e marido. Entre os Sarakatsani, pastores transumantes analisados por Campbell (1964), a posição da mulher ainda era mais subalternizada, atendendo não só à recepção de um dote mais reduzido, mas à estrutura familiar, à devolução dos bens e ao modo de residência patrivirilocal.

<sup>5</sup> O culto da Virgem Maria – que não é obviamente específico de países mediterrânicos, mas é extensível a outros países e regiões católicas no globo – tem sido analisada noutras situações não só em termos legitimadores do *statu quo* conservador, mas também em processos de unificação ou emancipação nacional, tal como o demonstrou Wolf (2001: 140 ss) para o caso do México na guerra de independência contra Espanha e, mais tarde, como emblema da grande revolução de 1910. Tal como no México em relação à Virgem de Guadalupe, também em Portugal em relação à Virgem Maria com as suas mais díspares designações (com particular ênfase para Virgem de Fátima), a imagem de Maria e suas conotações e emocionais está (quase) sempre presente não só em santuários, igrejas e outros locais oficiais de culto, mas é pervasiva, a céu aberto ou em nichos, em muitas das estradas, caminhos, casas e automóveis de portugueses, para além das mobilizações maciças em torno das peregrinações comemorativas das aparições da Virgem a certos membros de comunidades ou sociedades agrárias. Nos cultos da Virgem Maria, de alcance local, regional ou nacional, importa relevar, tal como Wolf (2001: 142) o fez com justeza em relação ao modelo patriarcal da família mexicana, a dupla moral sexual, em termos de género, a sexualidade masculina associada à pulsão de dominação sobre a mulher e a submissão desta ao homem, bem como o tratamento severo ou de maus tratos a crianças. Todavia, a Virgem de Guadalupe para os índios e mexicanos é vista com paixão e fascínio como fonte de vida, esperança e salvação não só no mundo sobrenatural mas também na própria sociedade.

servadora e retrógrada do sexo como algo sujo e pecaminoso. Eram admitidas apenas certas práticas sexuais e como mal menor no quadro do casamento e, ainda aí, mais para procriar filhos e minorar os efeitos 'nefastos' da concupiscência (*remedium concupiscentiae*).

### 3. DA SEXUALIDADE COMO ESSÊNCIA À SEXUALIDADE COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL

Se, até aos anos setenta, particularmente nos meios rurais, a sexualidade era um tema tabu, na antropologia e sobretudo na sociologia nomeadamente rural, era um assunto marginal e negligenciável ou, quando muito, o seu tratamento surgia subsumido como um assunto 'desviante' no âmbito do parentesco, da família e do casamento. Um passo mais para a compreensão das diferentes interpretações acima delineadas exige que façamos um esforço conceptual no sentido de definir a sexualidade, sobre a qual não há contudo unanimidade, como veremos de seguida.

Com efeito, enquanto nos círculos conservadores tópicos como sexualidade, prostituição, homossexualidade ou eram tabus ou eram desqualificados e verberados pela religião dominante em cada contexto espacio-temporal – em Portugal pela religião católica –, nas esferas ora liberais ora emancipatórias o continente da sexualidade era amiúde objecto de interpretações bio-genéticas e psicológicas, em particular pela psicanálise de inspiração freudiana ou junguiana. Se, numa óptica organicista, funcionalista e conservadora, a sexualidade era vista como um forte impulso carnal que, derivando de energias biológicas instintivas e inatas, deveria ser controlada, de modo a evitar os seus efeitos destrutivos e ameaçadores da moral e da ordem social vigente, já numa perspectiva libertária, a sexualidade, enquanto força libidinal irresistível, deveria irromper contra o repressivo sistema normativo dominante, não só presente nas sociedades tradicionais, como também na moderna civilização vitoriana, puritana (cf. Millet 1974). Em ambos os casos, a sexualidade era conceptualizada de modo essencialista como uma força bio-genética imparável, próxima da natureza animal e, senão anti-cultural, pelo menos, metasocial e transcultural. Por um lado, na versão tradicional da maior parte das religiões nomeadamente da católica, a sexualidade, inerente ao corpo e embebida na 'degradada' condição terrena do ser humano, só podia ser vencida pela força do espírito ou tolerada como mal menor pelo sacramento do matrimónio, destinado a santificar a relação conjugal e a própria família. Por outro lado, na perspectiva libertária de Freud (1975), o núcleo verdadeiro e autêntico da personalidade humana residia no inconsciente (*id*), ou seja, no instinto libidinal que, enquanto pulsão de vida e princípio do prazer, estaria em confronto com o *superego*, o qual, com suas normas e os valores culturais restritivos, constituiria o

princípio da realidade limitativo da realização do prazer, sublimando-se, quando muito, na criação artística ou cultural. Alguns teóricos da Escola de Francoforte desde Adorno (1951) a Reich (1972) e Marcuse (1963) – que procuraram estabelecer uma ponte entre freudismo e marxismo – identificaram o *superego* freudiano com as normas e valores alienantes do sistema capitalista e explicaram os processos de dominação pelo recalçamento do *eros*, criando assim, nos termos de Marcuse (1963), o “homem unidimensional”. Estes e sobretudo outros autores de orientação marxista e sobretudo feminista, têm avançado relevantes elementos teóricos sem esquecer a dimensão histórica em relação à origem e à evolução da exploração e dominação da mulher que, segundo Engels (1964), prender-se-ia, por sua vez, com a origem da propriedade privada e do Estado.

Sem menosprezar os contributos valiosos de diversos autores, sobretudo de parte de Freud (1975) e seus seguidores, há que reconhecer que a essencialização naturalizada da sexualidade e outros fenómenos com ela relacionados viriam a ser desconstruídos por sociólogos, antropólogos, historiadores e outros cientistas sociais que começaram a encarar a sexualidade não apenas como um atributo ou propriedade de ordem biogenética ou psíquica mas como um produto social ou, como diria Foucault (1994), um construto histórico compreensível no seu contexto socio-histórico. Mais, a diferença biológica e anatómica dos órgãos sexuais masculinos e femininos converte-se de elemento constituinte da sexualidade em justificação ideológica da dominação masculina com base na “*justificação natural da diferença socialmente construída entre géneros e, em particular, da divisão sexual do trabalho*”, tornando-se assim “*uma construção social que encontra o seu princípio nos princípios de divisão da razão androcêntrica*” (Bourdieu 1998: 16, 21). É esta razão androcêntrica que, por um lado, apresenta a sexualidade feminina como perigoso elemento incontrolável, ‘diabólico’, susceptível de ‘vitimizar’ e ‘vulnerabilizar’ o próprio homem e, por outro, apelando às metáforas da masculinidade em torno do sémen e dos órgãos genitais (vg. ‘homem de colhões’), confere com base nestes e noutros atributos fálicos superioridade ao homem (sobre seus directos concorrentes e) sobre a mulher. Tem sido esta visão patriandrocêntrica a alimentar a velha dicotomia entre o lado formal e público ocupado pelo homem e o lado informal e privado feminino, valorizando o primeiro em detrimento do segundo e, mesmo quando seja detectável um certo poder informal e “oculto” da mulher, como o referem Riegelhaupt (1967), Reiter (1975) e Segalen (1980), ele visa ainda reproduzir a dominação masculina na casa e sobretudo na esfera pública.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Tal como o replicam, para a situação das camponesas em aldeias da Grécia, Handman (1992) e Dubisch (1986) e, para as camponesas em Lugo, na Galiza, Méndez (1988).

Por isso, sem negar os 'imperativos', as potencialidades biogenéticas e psíquicas, os desejos e as emoções, aliás possibilitadoras e, em regra, sempre presentes na actividade sexual, importa sublinhar, como o fazem Weeks (1986: 15 ss) e Nencel (1994), que a sexualidade não pode ser abordada como uma espécie de energia bio-psíquica apenas derivada de genes, hormonas, instintos ou do inconsciente e, como tal, 'naturalizada' e desligada do contexto social e histórico. Ela engloba um conjunto de possibilidades biológicas e mentais (identidade de género, diferenças corporais, capacidades reprodutivas, necessidades, desejos, fantasias, emoções, valores), mas não necessitam estar todas ligadas e, em certas culturas, não o estão. Por isso, contrariamente a uma abordagem fixista, determinista e reducionista de carácter ora biogenético ora psíquico, a sexualidade comporta várias dimensões que faz de qualquer relação sexual uma relação social que, como qualquer outra, é socialmente condicionada, estruturada e construída, para usar a teorização de Luhman (1982), em diversos patamares: socio-estrutural, organizacional e interaccional.

Para entender a sexualidade e o entendimento diverso dado ao comportamento sexual dos homens e das mulheres nomeadamente no meio rural, há que partir da vertente sócio-estrutural, ou, seja, da condição objectiva de vida dos respectivos grupos de pertença das mulheres – o que engloba a classe social, o género, a idade e demais recursos – e, em seguida, articulá-la com outros níveis, a saber, o político-organizacional no seio da comunidade e da casa e, por fim, o interaccional, o qual toca as próprias vivências, experiências e socialidades no seio de cada género e entre os membros dos géneros masculino e feminino. Contrariamente a autores que, de uma ou outra forma, essencializam e projectam, quer sobre os homens, quer sobre as mulheres, determinadas características ou atributos de cariz biogenético, psicológico ou socio-moral e cultural, importa, tendo em conta estas vertentes, relevar o processo relacional que, em determinado contexto histórico em termos socio-económicos, políticos, culturais, permite compreender e explicar os comportamentos sexuais entre moradores do mesmo sexo ou de sexo oposto.

A nível organizacional e político-administrativo, o maior ou menor grau de interferência institucional – eclesiástica e civil –, a maior ou menor dose de repressão patriarcal e administrativa com as mais variadas proibições e tabus, em particular sobre as mulheres, é dependente do tipo de sociedade e seu contexto espaço-temporal, das mentalidades, doutrinas e ideologias da época, sobretudo ao nível institucional e estatal, em relação aos comportamentos sexuais humanos. Vários autores, entre os quais Flandrin (1983) e Goody (1983) demonstraram que as origens da moral sexual ocidental remontam à cultura judaico-cristão, fundada no mito em torno de Adão e Eva (superioridade do homem, seduzido e forçado a trabalhar e sustentar a prole, inferioridade da mulher, sedutora mas destinada à

função reprodutiva) e refundada nos primórdios do moralismo cristão, sobretudo entre os séculos VI e XI, cujos mentores eclesiásticos determinavam certos interditos ou períodos de continências sexuais nomeadamente sobre os dias, as circunstâncias e as formas de cópula conjugal<sup>7</sup>. Para os moralistas cristãos desta época – cujas reminiscências eram visíveis ainda nas aldeias do noroeste português sobretudo até aos anos setenta (cf. Silva e Van Toor 1988) – impunha-se que o espírito vencesse a carne lasciva. Por isso, além de exaltada a abstinência pelo castidade celibatária, os prazeres sexuais eram condenados como comportamentos luxuosos, selvagens, irracionais mesmo no quadro do casamento. A paixão era perigosa para o homem e para a sociedade, pois, se fornicar fora do casamento era um pecado muito grave, grave era também fazê-lo com paixão ardente com a própria mulher. Mais, não só a mulher era portadora de ‘imundas’ impurezas (vg. o sangue menstrual), como o próprio coito era fonte de impureza e, por isso, se questionava inclusive se a mulher grávida, devido não tanto à fecundidade mas ao acto sexual que a provocou, podia ser baptizada (in Flandrin 1983: 87 ss, 99-100, 116-124)! A sexualidade só era, portanto, admitida, desde que útil à sociedade, para a procriação e, como tal, deveria ser regulada, controlada, domesticada. Se, como refere Goody (1983), desde o século V até à emergência da modernidade – e em sociedades agrárias como a portuguesa provavelmente até aos anos setenta do século XX – a Igreja constituiu a principal instituição modeladora das regras e normas relativas ao casamento, ela virá progressivamente a ser substituída nessa função mas de forma laica pelo emergente Estado-Nação que, desde os séculos XVIII e sobretudo XIX, veio ganhando um crescente poder de regulação.

— É tendo em conta o fundo da doutrina judaico-cristã que é possível compreender como determinadas condutas são consideradas normais, aceitáveis e outras desclassificadas como anormais, desviantes ou até patológicas, um pressuposto

---

<sup>7</sup> não ter relações sexuais durante certos períodos (quaresma, festas tais como Natal e Páscoa), nem durante a gravidez, pois esta transgressão, contrariamente ao exemplar comportamento dos animais, representaria, segundo S. Ambrósio e S. João Crisóstomo, a profanação do trabalho da criação divina nas entranhas da mulher (in Flandrin 1983: 84-85). E, quanto ao modo de relacionar-se sexualmente, era vedado fazê-lo pela rectaguarda da mulher e impunha-se que as relações sexuais fossem feitas “com juízo” e sem paixão, tal como advertia S. Jerónimo: “*O homem sábio deve amar a sua mulher com juízo, não com paixão. Que ele controle o ímpeto da voluptuosidade e não se deixe levar precipitadamente à copula. Não há nada mais infame que amar uma esposa como uma amante... Adúltero é também o amoroso demasiado apaixonado pela sua mulher... Em relação à esposa dou-trem, com efeito, todo o amor é vergonhoso; em relação à própria, o amor excessivo*” (in Flandrin 1983: 116). Cf. também Almeida (2000: 75-81).

Segundo Flandrin (1983: 69 ss), estes interditos, para além da glorificação do celibato e da esterilidade por diversos pais-santos da Igreja Católica (S. Agostinho, S. Gregório de Nisa, S. Ambrósio, S. Jerónimo, S. Basílio, S. João Crisóstomo) poderiam, se rigorosamente observados, pôr em perigo o equilíbrio demográfico da Alta Idade Média, mesmo que os seus responsáveis não tivessem disso consciência.

que nos remete para as concepções funcionalistas nomeadamente durkheimianas acerca dos factos sociais normais e patológicos. Aliás, a este respeito, o próprio Durkheim (1974) deixava de ser o sociólogo que pretendia explicar o social pelo social para cair na armadilha filosófica essencialista, ao assumir que o homem, bem como a mulher, sendo 'por natureza' devassos ou possuindo apetites desenfreados nomeadamente os sexuais, careciam de alguma forma de controlo e regulação. Por isso, segundo Durkheim (1977), se a religião e as diferentes comunidades eclesíásticas nomeadamente a católica, constituíam, nas sociedades agrárias tradicionais, e em articulação com Estados de cariz conservador<sup>8</sup>, as principais instituições reguladoras de fenómenos 'desviantes' ou 'patológicos', nas sociedades modernas teriam de ser, a par da família, da escola e dos corpos profissionais intermédios, as instâncias públicas estatais que, directamente ou através de instituições tais como a policial, a judicial e a médica, deveriam regular e controlar o amplo campo bio-social e político da sexualidade.<sup>9</sup>

Os padrões de comportamento sexual inculcados nos processos de socialização são, em regra, diferentes por sexo: enquanto as mulheres são educadas no sentido de associar a actividade sexual à intimidade emocional, os homens são induzidos a dissociar o dito impulso sexual e a emoção, suscitando neles diferentes representações e significados da feminilidade: desde a mulher como objecto de prazer, associado à fêmea animal com uma sexualidade potencialmente transgressiva e disruptiva, passando, por vezes, por arquétipos (vg. 'mulher-serpente') e estereótipos (a 'mulher-puta'), até à figura virtuosa e protectora de 'esposa' e 'mãe', paradoxalmente asexuada e sublimada como fonte de vida (vg. a procriação, o leite materno).

---

<sup>8</sup> Sem pretender de modo algum identificar Durkheim (1983) como inspirador de regimes corporativos totalitários ou fascizantes – é bem conhecido o seu empenho no sistema democrático vigente e a insistência nas fórmulas educativas pela persuasão e não pela repressão – cabe, no entanto, referir que o corporativismo durkheimiano apresenta curiosas semelhanças com a doutrina social da Igreja, também esta perfilhada, em linha de princípio, por Salazar. No entanto, o corporativismo centralista inerente ao regime ditatorial salazarista afastou-o, em termos teórico-práticos, do corporativismo de associação idealisticamente propugnado por alguns dissidentes internos do *Estado Novo* como, por exemplo, Castro Fernandes (*in* Wiarda 1977).

<sup>9</sup> Com a emergência de doenças sexualmente transmissíveis (ontem doenças venéreas como a sífilis, hoje outras mortíferas como a SIDA), a premência de regulação e o controlo tornam-se ora razão ora pretexto cada vez mais imperativo em relação ao controlo das sexualidades alternativas ditas desviantes, 'artificiais', 'anormais' (vg. uniões de facto, homossexualidades) e, em particular, com a sexualidade mercantilizada como seja a prostituição nomeadamente a feminina. Embora em moldes e latitudes diferentes e com meios mais sofisticados que no passado, a política sexual encontra-se também hoje e com maior acutilância no cerne das políticas de saúde pública, nomeadamente em torno do fenómeno da prostituição.

#### **4. CULTURA, DESIGUALDADE SEXUAL E MUDANÇAS: ALGUNS ESTUDOS DE CASO EM PORTUGAL**

Se tivermos em conta a caracterização ‘naturalizada’ em torno do binómio cultural honra-vergonha, quer no senso comum, quer em grande parte da literatura, quer ainda na maior parte de antropólogos de orientação axio-normativa, podemos constatar a reprodução e a legitimação das normas e dos valores este-reotipados acerca do comportamento masculino e feminino: o homem como elemento activo e assertivo, do ponto de vista social, profissional e sexual; a mulher como o elemento passivo, em que a honradez é mensurada de modo negativo e defensivo (tabus, proibições, defesa da virgindade) e em que o seu papel se restringe à esfera privada e doméstica. Enquanto ao rapaz era-lhe tolerada e até estimulada e mesmo premiada qualquer aventura sexual extravagante e atrevida, à mulher era-lhe recomendada ou até imposta a contenção sexual, sendo-lhe refreados e reprimidos os seus apetites sexuais não só por parte dos padres, mas inclusive por parte da família e, em particular, dos pais.

A estas concepções axio-normativas subjaz um velho conceito de cultura reivindicado pela corrente (estruturo)funcionalista, quer na sociologia (cf. Durkheim 1977, Parsons 1988), quer na antropologia (cf. Malinowski 1944), a qual entende cultura como um conjunto de costumes, crenças e valores que atravessam a comunidade ou sociedade e a enquadram como uma totalidade orgânica, funcional e integrada. Recorrendo à expressão funcionalista de Linton (1952), a cultura-base, formando como que uma permanente personalidade-base comum a todos os grupos e indivíduos de determinada sociedade, fixar-se-ia nesta de modo (quase)estático e manter-se-ia imune à mudança tecnológica, económica e socio-política. Incidindo no tema aqui proposto, o binómio honra-vergonha seria ele também uma espécie de traço indelével de certas culturas nomeadamente das mediterrânicas que explicaria, sem mais conexões ou (cor)relações, os comportamentos dos habitantes de uma comunidade nomeadamente rural.

Há uma outra abordagem de cultura que, assente em certas premissas neokantianas e weberianas, procura detectar nas mundividências culturais as conexões de sentido, não só em termos subjectivos, mas também de adequação causal, como o advoga Weber (1978), tarefa prosseguida por autores como Geertz (1973) e, entre nós, A S. Silva (1994) e Sobral (1999), este último incidindo com ênfase na relação entre sociabilidades, culturas e classes. Para perceber as culturas importa, por isso, detectar-lhes os significados e contextualizá-los, conectá-los com outras variáveis (vg. ecológica, económica, política), como também propõe Wolf (2001), para quem a cultura não deve ser entendida como panaceia explicativa dos factos sociais nem desligada dos processos históricos e eventuais influências exógenas. Desta abordagem resulta que as manifestações ‘culturais’ da honra-vergonha, se,

por um lado, não podem ser pura e simplesmente ignoradas ou descartadas como simples construções ideológicas, tal como o faz Cole (1991), devem, por outro lado, servir de vias ou pistas para desvendar os factores, incluindo obviamente a dimensão simbólico-cultural, os quais permitam a compreensão e a explicação de determinados fenómenos sociais recorrentes ou singulares. A maioria dos mediterraneístas clássicos culturalistas, embora não deneguem as expressões variáveis da honra conforme as diferentes sociedades e culturas, tendem a reificar os códigos honra-vergonha ora como categorias de cariz essencialista imanentes à sexualidade e/ou relações de parentesco, ora como mecanismos psicológicos ou arquétipos culturais de teor universal, apriorístico e pre-existencial e, como tal, ideais ou princípios enformadores dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos sociais através dos diferentes espaços e tempos.<sup>10</sup> Os processos de construção, desconstrução e reconstrução de valores culturais e códigos cognitivos estão directa ou indirectamente interligados com as práticas culturais das actividades dos grupos sociais desde a (re)produção, passando pela troca e pelo consumo, até às relações sexuais ou ‘diálogos interactivos’ com as divindades.

Incidindo agora, em relação ao tema em foco, sobre alguns dos resultados de sociólogos e antropólogos nomeadamente sobre os códigos culturais da honra-vergonha na sociedade rural portuguesa no passado e na actualidade, é possível detectar os contornos dos processos de codificação e difusão de cultura institucionalizada. A codificação institucionalizada dos pressupostos, significados e implicações dos comportamentos sexuais mostra que a comprovação de certos estereótipos confundia-se e, embora em menor medida, ainda se confunde com valores culturais assumidos ideologicamente como gerais, invariantes universais em ordem a difundir concepções e práticas de diferenciação, hierarquização e dominação longamente implantadas e/ou assumidas como transhistóricas. Assim, enquanto os ‘desvios’ ou ‘desvarios’ em matéria de comportamento sexual não afectavam a honradez do homem-‘prevaricador’, podendo mesmo ser objecto de encómio, a mulher ficava indelevelmente marcada, emocional e economicamente sobrecarregada na comunidade, nomeadamente sempre que surgiam filhos ilegítimos de relações sexuais não convencionais ou oficialmente aprovadas.

Tendo em conta alguns resultados de estudos feitos por sociólogos e antropólogos em relação à sociedade rural portuguesa, podemos constatar tais proces-

---

<sup>10</sup> Não será por acaso que Pitt-Rivers (1997: 11 ss) destaca a importância do sagrado na origem e na constituição da honra, remetendo, no contexto mediterrânico, para dois textos considerados fundadores desta civilização: a Odisseia e o Génesis. Contrariamente a Pitt-Rivers, já, porém, Blok (1974, 2001), cujos pressupostos inspirados na teoria configuracionista de Elias (1980) e no trabalho de campo deram lugar ao notável trabalho monográfico sobre a “Mafia numa aldeia siciliana”, rasga, a respeito da problemática da honra no seu trabalho *Honour and Violence*, uma perspectiva relacional da cultura, da honra e do poder, bem como do seu corolário, a violência.

sos de dominação patrimonial e masculina sobre mulheres: as mais providas para preservar e reforçar o património da casa, as menos providas e sobretudo as desprovidas como objecto de dominação dos homens sobretudo dos grupos sociais mais abastados. Estes processos de dominação não excluem contudo a emergência, ainda que de modo latente, informal ou 'infrapolítico', de "registos ocultos" (cf. Scott 1990), denotativos de práticas e estratégias alternativas e visões contra-hegemónicas, neste caso por parte das próprias mulheres ('intuições' dissidentes, 'subversões' informais). Assim, inquirindo sobre o fenómeno da ilegitimidade e questionando sobre qual a condição, quer dos pais biológicos, quer das mães solteiras, constatamos a desigualdade sexual e o tratamento social diferenciado e discriminatório para com as mulheres, conclusão esta retirada de vários estudos. Por exemplo, em Fontelas, uma aldeia de Trás os Montes, O'Neill (1984) constatou como, ao longo de gerações, num sistema de herança indiviso ou avantajado, os pais dos filhos ilegítimos – até meados do século XX com percentagens entre os 20 e 30% – eram, por norma, filhos de proprietários-lavradores não-herdeiros, enquanto as mulheres eram, em regra, jornaleiras.

Também no Minho, diversos autores (Geraldes 1987, Cabral 1989, Brettel 1991, Silva 1998) verificaram, também, desde meados do século XIX, quer em sistemas de herança avantajados, quer em sistemas de herança divisa, como mulheres destituídas (criadas, jornaleiras ou camponesas mui pobres) eram mães solteiras de filhos ilegítimos – em taxas, ainda que menores, próximas das de Trás-os-Montes, sobretudo no Alto Minho –, cujos pais biológicos eram, quando não lavradores-proprietários, guardas fiscais e florestais, comerciantes e até artesãos e operários com rendimentos fixos.

Em notável contraponto com os comportamentos tradicionais entre géneros, e tomando as aldeias minhotas por mim estudadas, pude comprovar como desde os anos setenta se têm modificado os comportamentos sexuais. Já não é assim tão premente a carga coerciva do binómio cultural honra-vergonha nomeadamente sobre a mulher, quer sobre a mulher casada, quer sobretudo a jovem solteira. Quanto à mulher casada – salvo o caso de eventual adultério que continua sendo assunto tabu e severamente reprovado, embora nem sempre necessariamente objecto de ostracismo comunitário –, já não está sujeita a pressões tão asfíxiantes como outrora. A mulher frequenta mais o café e outros locais públicos nomeadamente nas vilas e cidades envolventes, mesmo sem a companhia do marido; imiscui-se mais na esfera pública em assuntos não só religiosos como políticos sobretudo locais. É, porém, no comportamento da rapariga solteira onde é possível destilar uma visível descompressão do complexo honra-vergonha e a subsequente libertação das tradicionais normas que inibiam ou aprisionavam a sua congénere de há vinte anos atrás. Auferindo amiúde, dentro e sobretudo fora da aldeia, rendimento próprio, ela permite-se iniciativas sem o controlo paterno ou

fraterno em certas saídas, por vezes nocturnas, nos fins de semana, para as aldeias circunvizinhas e cidades (festas, discotecas, *boites*), como na própria aldeia frequente cafés e namora mais livremente sem dar tantas satisfações à família. De resto, em bastantes eventos e ocasiões, já não há a rígida separação de divisão de tarefas e de espaços como outrora. Não só cada um dos sexos assume tarefas que eram tradicionalmente atribuídas ao sexo oposto, como foi-se esbatendo a antiga separação de espaços, por sexos, na igreja (homens à frente, mulheres atrás), nas procissões, nas lojas e nos cafés.

Apesar da pertinência da desconstrução teórica e ideológica do binómio cultural honra-vergonha, como o faz Cole (1991), é importante reter que tal construção não era apenas ideológica, mas fazia parte de uma realidade económica e social vivenciada no quotidiano sobretudo até aos anos sessenta e setenta. Por isso, tais códigos culturais não podem ser evacuados simplesmente como espúrio factor ideológico na medida em que tais códigos, mesmo quando não totalmente concordantes com a realidade, estavam nela incorporados. Tal como já o fizera Segalen (1983) para o contexto rural francês, tais códigos morais e culturais terão certamente de ser articulados com a própria estrutura social e económica das sociedades agrárias nomeadamente mediterrânicas e, em particular, com a correlativa necessidade de preservação do património fundiário, como salienta J. Schneider (1971) e, por fim mas não menos importante, com o dominante carácter patri-cêntrico nas casas destas comunidades, sendo contudo constatáveis, nomeadamente em Aguiar, no concelho de Barcelos, a par de 30.8% de casos de dominação masculina e 37.5% de relativo equilíbrio mais ou menos instável mas negociado, 8.6% de casos em que era, de facto, a mulher quem comandava os destinos da casa (cf. Silva 1991: 87). Estes resultados, que pressupõem uma luta interna entre marido e mulher pelo controlo do poder doméstico, terão de ser compreendidos e explicados, quer a partir do volume de recursos<sup>11</sup> que cada partido traz consigo para o casamento e/ou adquire na pendência do mesmo, quer sobretudo devido aos mecanismos tradicionais de subordinação política e ideológica feminina, entre os quais o designado binómio cultural da honra e da vergonha que, na base de certos atributos de ordem sexual, pressupõe como interdependentes e complementares papéis e funções social, económica e politicamente desiguais entre homens e mulheres.

---

<sup>11</sup> O conceito de recursos deve aqui ser entendido em termos amplos: bens patrimoniais, atributos estéticos e eróticos, força física, experiência, habilidades, saberes e qualificações, honra, prestígio e poder local, entre outros.

## 5. CONCLUSÃO

Em termos conclusivos, poder-se-á dizer que a concepção mais ajustada é a que critica e desconstrói a ideologia tradicional em torno do binómio cultural honra-vergonha que se tem reflectido nos padrões de socialização de rapazes e raparigas e implicado a domesticação feminina. As tradicionais imagens construídas sobre a mulher como criatura subordinada, sexualmente insaciável e perigosa e, portanto, carenciada de protecção para manter-se casta e virgem antes do casamento, bem como a assunção do seu papel de recatada esposa e mãe de filhos, voltada para o interior da casa, serviam efectivamente a ordem social vigente e, em particular, o poder masculino. Enquanto que a mulher adúltera era fortemente censurada pela comunidade, as aventuras sexuais masculinas e, em particular, o comportamento adúltero do homem casado eram, além de justificados pela dita impulsividade 'natural' masculina, socialmente tolerados e até não raro elogiados na própria sociedade. Se se verificam alterações de mentalidade na sociedade envolvente, também nos próprios meios rurais, por factores endógenos e exógenos, se constata algumas mudanças, ainda que menos acentuadas que nos meios urbanos.

A introdução das dimensões espacial e sobretudo temporal pode contribuir para relativizar ou até abandonar a rigidez conceptual dos valores centrados na honra e na vergonha. O êxodo rural e, em particular, a mobilidade geo-social da mulher em direcção aos centros urbanos nacionais ou estrangeiros, a diluição das fronteiras rural-urbano, o impacto dos meios de comunicação social e as mudanças de mentalidade permitiram também alterações nos comportamentos e modos relacionamento entre homens e mulheres.

A política sexual reemerge hoje como objecto de disputa e mobilização políticas, inclusivamente partidária, por um lado, entre conservadores restritivos e hostis à educação sexual e às sexualidades alternativas e, por outro, além dos liberais permissivos e praticantes destas práticas alternativas, protagonistas de correntes contestatárias de cariz ora moderado (socialistas), ora mais radical (marxistas e feministas). Graças às lutas e aos movimentos sociais conduzidos por estas últimas forças contra as políticas e ideologias conservadoras têm-se registado alguns avanços nas políticas sexuais, os quais para uns representam uma forma de incorporação desses movimentos e para outros conquistas e plataformas para novas reivindicações.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. *et al.* (1950), *The Authoritarian Personality*, Nova Iorque: Harper e Brothers.
- ALMEIDA, Miguel Vale de [2000(1995)], *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*, Lisboa: Fim de Século.
- BAROJA, Julio Caro (1988), "Honra e vergonha". Exame histórico de vários conflitos" in J.G. Peristiany (org) *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*: 61-109, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BLOK, Anton (1974), *The Mafia of a Sicilian Village*, Nova Iorque: Harper and Row.
- BLOK, Anthony (1981), "Rams and Billy-Goats: a Key to the Mediterranean Code of Honour" in *Man*, vol 16, 3: 427-440.
- BLOK, Anton (2001), *Honour and Violence*, Cambridge: Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- BRETTEL, Caroline (1991), *Homens que partem, mulheres que esperam. Consequências da emigração numa freguesia minhota*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CABRAL, João Pina (1989), *Filhos de Adão, filhas de Eva, A visão do mundo camponesa do Alto Minho*, Lisboa: Dom Quixote.
- CABRAL, João Pina (1991), *Os contextos de Antropologia*, Lisboa: Difel.
- CAMPBELL, John (1964), *Honour, Family and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford: Clarendon Press.
- CÁTEDRA, Maria (1976), "Notas sobre la 'envidia': los 'ojos malos' entre los Vaqueiros de Alzada" in C.L.Tolosana (org), *Temas de antropología española*: 9-48, Madrid: AKAL
- COLE, Sally (1991), *Women of the Praia*, Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.
- CUTILEIRO, José (1977), *Ricos e pobres no Alentejo*, Lisboa: Sá da Costa.
- CUTILEIRO, José (1988), "Honra, vergonha e amigos" in J.G. Peristiany (org) *Honra e Vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*: ix-xxvii, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- DAHRENDORF, Ralf (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- DAVIS, John (1977), *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- DUBISCH, Jill (1986), "Introduction" in J. Dubisch (org) *Gender & Power in Rural Greece*: 4-41, Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.
- DURKHEIM, Émile {1974 (1895)}, *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Morata
- DURKHEIM, Émile {1977 (1893)}, *A divisão social do trabalho*, Lisboa: Presença.
- DURKHEIM, Émile (1983), *Lições de Sociologia – a Moral, o Direito e o Estado*, S. Paulo: T.A. Queiroz.
- ELIAS, Norbert {1980 (1970)}, *Introdução à Sociologia*, Lisboa: Edições 70.
- ENGELS, Friedrich {1964 (1884)}, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Rio de Janeiro: Editorial Vitória.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1983), *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Paris: Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1994), *História da sexualidade. I. A vontade de saber*, Lisboa: Relógio d'Água.

- FREUD, Sigmund {1975 (1946)}, *Abrégé de psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque: Basic Books, Inc.
- GERALDES, Alice (1987), *Gentes de minifúndio. Produção e reprodução social numa freguesia em mudança*, Braga: Universidade do Minho (policopiado).
- GERALDES, Alice (1989), "A mulher de Caxinas" in F. O. Baptista *et al* (org.) *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*: 203-218, Lisboa: INIC.
- GOODY, Jack (1983), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANDMAN, Marie Elisabeth (1992), "La structure de la famille, dévolution des biens et statut paradoxal des femmes en Grèce" in A. Almeida *et al* (orgs), *Familles et contextes sociaux*, Lisboa: Centro de Investigação e Estudos de Sociologia.
- ITURRA, Raul {1983 (1976)} "Estratégias na organização doméstica da produção na Galiza rural" in *Ler História*, 1: 81-109.
- ITURRA, Raul (1985), "Casamento, ritual e lucro: a produção de produtores numa aldeia portuguesa (1862-1983)" in *Ler História*, 5: 58-81.
- LINTON, Ralph {1952 (1947)}, *The Cultural Background of Personality*, Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- LUHMAN, Niklas {1982 (1970)}, *The Differentiation of Society*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Nova Iorque: The University of North Carolina.
- MARCUSE, Herbert {1963 (1955)}, *Eros et Civilisation*, Paris: Éditions du Minuit.
- MAUSS, Marcel {1993 (1924)}, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in M. Mauss *Sociologie et Anthropologie*: 143-279, Paris: Quadrige, Presses Universitaires de France
- MÉNDEZ, Lourdes (1988), "*Cousas de mulheres*". *Campesinas, poder y vida cotidiana* (Lugo 1940-1980), Barcelona: Anthropos.
- MILLET, Kate (1974), *Política sexual*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- NENCEL, Lorraine (1994), "The Secrets behind Sexual Desire: The Construction of Male Sexuality in Lima, Peru" in *Etnofor*, VII, 2: 59-75.
- O' NEILL, Juan Brian (1984), *Proprietários, lavradores e jornaleiras*, Lisboa: Dom Quixote.
- PARSONS, Talcott {1988 (1953)}, *El sistema social*, Madrid: Alianza Editorial.
- PERISTIANY, J. G. [1988 (1965)], "Introdução" e "Honra e vergonha numa aldeia cipriota" in J. Peristiany (org) *Honra e Vergonha, valores das sociedades mediterrâneas*: 3-10, 139-155, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PITT-RIVERS, Julian A. [1961 (1954)], *The People of the Sierra*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- PITT-RIVERS, Julian (1988), "Honra e posição social" in J.G. Peristiany (org) *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*: 11-61, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PITT-RIVERS, Julian {1997 (1977)} *Anthropologie de l'honneur*, Paris: Hachete.
- REICH, William {1972 (1942)}, *La psychologie de masses du fascisme*, Paris: Payot.
- REITER, Rayna (1975), "Men and Women in the South France: Public and Private Domains" in R. Reiter (org), *Toward an Anthropology of Women*: 252-282, Nova Iorque:

- Monthly Review Press.
- RIEGELHAUPT, Joyce (1973), "Salio Women: na Analisis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women" in *Anthropological Quarterly*, vol 40, 3: 109-126.
- SANTO, Moisés Espírito (1980), *Freguesia rural ao norte do Tejo*, Lisboa: IED.
- SANTO, Moisés Espírito (1984), *Religião popular portuguesa*, Lisboa: A Regra do Jogo
- SCHNEIDER, Jane (1971), "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Acces to Ressources in Mediterranean Societies" in *Ethnology*, vol X, 1: 1-24.
- SCHNEIDER, Peter (1969), "Honor and Conflict in a Sicilian Town" in *Anthropological Quarterly*, vol. 42, 1: 130-154.
- SCOTT, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven e Londres: Yale University Press.
- SEGALEN, Martine (1980), *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion
- SEGALEN, Martine {1983 (1980)}, *Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the Nineteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SILVA, Manuel Carlos (1991) "Casa e casas em espaço rural minhoto: o poder doméstico" in *Cadernos do Noroeste*, vol 4(6-7): 79-99.
- SILVA, Manuel Carlos (1998), *Resistir e adaptar-se. Constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal*, Porto: Afrontamento.
- SILVA, Manuel Carlos e VAN TOOR, Marga (1988), "Camponeses e patronos: o caso de uma aldeia minhota" in *Cadernos de Ciências Sociais*, 7: 51-80.
- SILVA, Augusto Santos (1994), *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, Porto: Afrontamento.
- SOBRAL, José Manuel (1999), *Trajectos: passado e presente na vida de uma freguesia da Beira*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1983), *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in Aragonese Community*, Princeton, Nova Jersey: Princeton Univertsity Press.
- WALL, Karin (1992), "Pour une Sociologie des formes familiales dans la société rurale" in *Familles et Contexts Sociaux*, Lisboa: Centro de Investigação e Estudos de Sociologia.
- WEBER, Max {1978 (1920)}, *Economy and Society*, editado por G. Roth e C. Witich, Berkeley e Londres: University of California Press.
- WEEKS, Jeffrey (1986), *Sexuality*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications.
- WIARDA, Howard (1977), *Corporatism and Development. The Portuguese Experience*. Massachussets: The University of Massachussets Press.
- WOLF, Eric (2001) *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Los Angeles e California: University of California Press.