

**1º CONGRESSO DE ESTUDOS RURAIS**  
**SOCIEDADE, CONHECIMENTO E POLÍTICA**

**Honra e vergonha: um código cultural mediterrânico ou forma de  
controle socio-político das mulheres?**

**Manuel Carlos Silva**

Instituto de Ciências Sociais  
Universidade do Minho

### **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, tal como refere Peristiany *“Honra e vergonha são preocupações constantes de indivíduo 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).

A honra e a honradez, não obstante serem entendidas como atributos colectivos das sociedades nomeadamente mediterrânicas, necessitam ser reactivados 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 pela sua lealdade e equidade, 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. Quanto mais honrado, mais vergonha terá ou deverá ter um homem, se não se comportar de acordo com os códigos culturais e morais estabelecidos (mentir, pedir dinheiro e não pagar, galantear, enquanto casado, uma mulher casada, não contribuir para os gastos comunais). No entanto, importa distinguir diferentes obrigações e condutas conforme o seu estatuto ou classe social. Por exemplo, enquanto um aristocrata latifundiário não deve envolver-se em trabalhos físicos porque sujos e desclassificantes, ao jornaleiro compete-lhe trabalhar e duramente, doutro modo será “um sem vergonha”, um “zé ninguém”!

Quanto à mulher honrada, ela deve gerir bem a casa e tê-la limpa, cuidar do marido e dos filhos, - os quais deverão andar bem asseados – ser recatada e

modesta, cumprir com as suas obrigações nomeadamente religiosas, comportar-se decentemente, de modo a não perder a honra, associação que obriga a estabelecer uma especial relação com a esfera sexual.

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 de cada um dos protagonistas nesta valorização social e, em particular, com a ideologia de dominação e subordinação da mulher pelo homem sobretudo nas casas com recursos agro-pecuários próprios.

Fazendo uma breve retrospectiva sobre os objectivos e as funções da manutenção do binómio cultural da honra-vergonha, do seu significado tradicional, bem como das mudanças reais e simbólicas 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 classista e masculina sobre as 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 do binómio 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 do binómio honra-vergonha. Embora com ligeiras variantes, vários são os autores (Pitt-Rivers 1961, 1988, Campbell 1964, Baroja 1988, Tolosana 1983, Peristiany 1988) que partilham a ideia central 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 entre a comunidade pastoril dos Sarakatsani e uma comunidade rural na Grécia -, não obstante a polissemia inerente a estes 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.

Não obstante o significado de honra e de honradez terem conotações morais e culturais amplas, um dos sentidos mais correntes da honra e da vergonha, perspectivada em termos das normas tradicionais, prende-se com a moral sexual. Assim, enquanto o atributo da honra centrar-se-ia de modo afirmativo na masculinidade, a mulher pautar-se-ia pelo valor social da vergonha, um valor 'feminino' que estaria 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 face ao 'transgressor' para recuperar a honra e 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 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 extramatrimonial ou, pior ainda, engravidar fora do casamento representava 'perder a honra', obrigando a mulher 'prevaricante', senão abandonar a aldeia, evitar aparecer em público.

Para Pitt-Rivers (1961), a honra e a vergonha, enquanto valores inerentes às características sexuais do homem e da mulher respectivamente seriam os factores diferenciadores da estratificação social que 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 genealogicamente, 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. 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 nomeadamente 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 nomeadamente económica. 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 representariam, além do estigma, uma traição à casa e uma afronta à reputação do marido, tornando-se imperativa a implementação de um sistema de vigilância sobre a mulher.

A respeito deste aspecto, Davis (1977) e sobretudo Blok (1981), utilizando a metáfora das díades no reino animal e, em especial, o diferenciado comportamento entre carneiros e ‘cabrões’, parte do presuposto que a eventualidade do comportamento sexual ‘indecoroso’ por parte da mulher representa 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 adjectivo 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), Cabral (1991), Cole (1991) 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 talvez seja 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, poderiam ter relações sexuais com os patrões dos seus maridos, mesmo com o conhecimento destes.

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 desregrada e constituindo um perigo para o homem, é vista como 'anti-social' e, por isso, deve ser vigiada, disciplinada, controlada, o que nem sempre é possível: as mulheres minhotas, 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 psicosocial 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 societal e estatal, incorporada esta nas instituições repressivas 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 Vila Chã, antes de mais e acima de tudo trabalhadora produtiva e gestora dos recursos familiares não só dentro como também fora de casa. As elaborações conceptuais em torno da honra e da vergonha constituem para Cole (1991) partes integrantes da ideologia católica (vg. sexo como algo sujo e pecaminoso) e dos regimes totalitários vigentes em vários países mediterrânicos nomeadamente em Itália, Portugal e Espanha.

### 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 obviamente 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 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), a essência, 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 neofreudianos como Reich (1972) e Marcuse (1963) estabeleceram uma ponte entre freudismo e marxismo, identificando o *superego* freudiano com as normas e valores alienantes do sistema capitalista, criador do homem unidimensional, mas sem deixar de fornecer uma dimensão histórica em

relação à origem e à evolução da exploração e dominação da mulher que, segundo Engels (1964), prender-se-ia 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, atribui com base nestes e outros atributos (vg. ‘homem de colhões’) superioridade ao homem (sobre seus directos concorrentes e) sobre a mulher.

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 faz Weeks (1986:15 ss), 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, desligada social e historicamente. Ela engloba um conjunto de possibilidades biológicas e mentais (identidade de género, diferenças corporais, capacidades reprodutivas, necessidades, desejos, fantasias), mas não necessitam estar todas ligadas e em certas culturas não o estão. Por isso, contrariamente a uma abordagem fixista, determinista e reducionista de cariz 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 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, nomeadamente político-organizacional no seio da comunidade e da casa e, por fim, o nível interactivo

que toca as próprias vivências, experiências e socialidades no seio de cada gênero e entre os membros do gênero 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 nomeadamente sobre as mulheres é dependente do tipo de sociedade e seu contexto espácio-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>1</sup>. Para os moralistas cristãos desta época - cujas reminiscências eram visíveis ainda nas aldeias do noroeste português sobretudo até aos anos setenta (cf. Silva 1988, 1998) - 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 luxuriosos, selvagens,

---

<sup>1</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 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 doutrem, 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. Ambrosio, 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.

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 deste século - 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 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 filósofica 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 eclesiásticas nomeadamente a católica, constituíam, nas sociedades agrárias tradicionais, e em articulação com Estados de cariz conservador<sup>2</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 dos próprios cidadãos, as instituições públicas estatais que, directamente ou através de corpos profissionais

---

<sup>2</sup> Sem pretender de modo algum identificar Durkheim como inspirador de regimes corporativos totalitários, fascistas ou fascizantes – é bem conhecido o seu empenho no sistema democrático vigente e nas suas fórmulas educativas pela persuasão e não pela repressão – cabe, no entanto, referir que o seu corporativismo conservador apresenta curiosas semelhanças com a doutrina social da Igreja, também esta declaradamente perfilhada por ditadores como Salazar.

tais como o policial, o judicial e o médico, deveriam regular e controlar o amplo campo bio-social e político da sexualidade.<sup>3</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).

#### **4. Desigualdade sexual e mudanças: alguns estudos de caso**

Se tivermos em conta a caracterização corrente 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 das normas e valores estereotipados acerca do comportamento masculino e feminino: o homem 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 são-lhe refreados os seus apetites desejos sexuais por parte da família e, em particular, dos pais.

Procurando sintetizar alguns dos resultados de sociólogos e antropólogos nomeadamente sobre a sociedade rural portuguesa no passado e na actualidade, encontramos a comprovação de certos estereótipos que se confundiam com os valores assumidos. Enquanto o homem passava imune a 'desvios' e 'desvarios' em

---

<sup>3</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.

matéria de comportamento sexual, 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. E se questionarmos sobre qual a condição, quer dos pais biológicos, quer das mães solteiras, constatamos a desigualdade sexual e o tratamento social diferenciado, discriminante.

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 cerca dos 30% – eram, por norma, filhos de proprietários-lavradores não-herdeiros, enquanto as mulheres eram, em regra, jornaleiras.

Também no Minho, diversos autores (Geraldos 1987, Cabral 1989, 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 condenado, embora nem sempre necessariamente objecto de ostracismo comunitário -, já não está sujeita a pressões tão asfixiantes como outrora: frequenta mais o café e a cidade, independentemente da companhia do marido, imiscui-se mais na esfera pública em assuntos não só religiosos como políticos. 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 frequenta 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 e nas lojas e 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. Eles terão certamente de ser articulados com a própria estrutura social e económica das sociedades agrárias nomeadamente mediterrânicas e, em particular, com a patricentralidade dos grupos domésticos, com a necessidade de preservação do património fundiário, como salienta J. Schneider (1971) e, por fim mas não menos importante, com o carácter patriarcal dominante, ainda que não exclusivo, nestas comunidades, sendo contudo constatáveis casas onde era a mulher que comandava os destinos da casa (Silva 1991).

#### **4. 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, carenciadas 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 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 encomiados na própria sociedade. Se se verificam alterações de mentalidade na sociedade envolvente, também nos próprios meios rurais, por factores endógenos e exógenos, se constatam 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 extramatrimoniais e alternativas e os liberais permissivos das mesmas e, por outro, entre uns e outros perante outras forças e correntes contestatárias de cariz radical: socialista, marxista e feminista. Tem sido graças às lutas e aos movimentos sociais conduzidos por estas últimas forças contra as políticas e ideologias conservadoras que se têm registado alguns avanços nas políticas sexuais, as quais para uns representam uma forma de incorporação desses movimentos e para outros novas plataformas para novas reivindicações.

## **Bibliografia**

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, Anthony (1981), «Rams and Billy-Goats : a Key to the Mediterranean Code of Honour » in *Man*, vol 16, 3:427-440.

BOURDIEU, Pierre (1998), *La domination masculine*, Paris: Seuil.

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.
- DURKHEIM, Émile {1974 (1895)}, *Las reglas del método sociológico*, Madrid:Morata
- DURKHEIM, Émile {1977 (1893)}, *A divisão social do trabalho*, Lisboa:Presença.
- 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.
- GERALDES, Alice (1987), *Gentes de minifúndio. Produção e reprodução social numa freguesia em mudança*, Braga:Universidade do Minho (policopiado).
- GOODY, Jack (1983), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCUSE, Herbert {1963 (1955)}, *Eros et Civilisation*, Paris:Éditions du Minuit.
- MILLET, Kate (1974), *Política sexual*, Lisboa:Publicações Dom Quixote.
- O' NEILL, Juan Brian (1984), *Proprietários, lavradores e jornaleiras*, Lisboa:Dom Quixote.

- 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.
- REICH, William {1972 (1942)}, *La psychologie de masses du fascisme*, Paris:Payot.
- 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.
- 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 Socais*, 7:51-80.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1983), *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in Aragonese Community*, Princeton, Nova Jersey:Princeton Univertsity Press.
- WEEKS, Jeffrey (1986), *Sexuality*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications.