

SÉRIE ANTROPOLOGIA

236

**OS PERCURSOS DO GÊNERO
NA ANTROPOLOGIA E PARA ALÉM DELA**

Rita Laura Segato

**Brasília
1998**

Os percursos do gênero na antropologia e para além dela¹

Rita Laura Segato²

Introdução

Pretendo aqui fazer uma avaliação sumária e pessoal da trajetória dos estudos de gênero no campo da Antropologia. Chamo essa trajetória de "percurso" porque acredito que a disciplina é atravessada pela questão do gênero que, contudo, não se exaure dentro das fronteiras disciplinares e não poderia fazê-lo, por algumas das razões que tentarei expor. A abertura transdisciplinar atual coloca à mostra, justamente, o limite da capacidade de uma única disciplina para dar conta dos fenômenos sociais. E a teoria de gênero se encontra no cerne dessa abertura.

Por outro lado, e de maneira correlata, os debates feministas e a reflexão sobre gênero emprestam seus achados a interesses mais amplos. É significativo que a perspectiva transdisciplinar dos estudos pós-coloniais, que tratam sobre a subalternidade no mundo contemporâneo, tomam a hierarquia de gênero, a subordinação feminina, como um protótipo a partir do qual pode-se compreender melhor o fenômeno do poder e da sujeição a este. Portanto, é um traço do momento presente, dos anos 90, que tanto homens quanto mulheres no campo da filosofia, no campo da análise do discurso, da literatura comparada e das Ciências Sociais, entre outros, passaram a ver no gênero uma "cena" cujos personagens permitem entender e formular os processos inerentes à subordinação, à subalternidade. Confluem, nessa proposta, achados da Antropologia, da Psicanálise e da teoria Gramsciana da Hegemonia. Autoras que considero paradigmáticas na encruzilhada das áreas e das abordagens são, entre outras, Gayatri Spivak, principalmente com seu texto "Can the Subaltern Speak?" (1988; e ver também 1985), dentre uma bibliografia extremamente prolífica, e Judith Butler, especialmente com sua obra recente: *The Psychic Life of Power* (1997; e ver também 1992, sobre a contribuição da perspectiva de gênero para a elaboração de uma teoria do poder e de uma postura crítica).

Apesar de ter sido deixada tradicionalmente nas mãos das mulheres, a reflexão sobre gênero, na verdade, trata de uma estrutura de relações e, portanto, diz respeito a todos, esclarecendo-nos sobre os meandros das estruturas de poder e os enigmas da subordinação voluntária em geral, além de originar um discurso elucidador sobre a implantação de outros arranjos hierárquicos na sociedade, ao nos permitir falar sobre outras formas de sujeição, sejam elas étnicas, raciais, regionais ou as que se instalam entre os impérios e as nações periféricas.

Meu propósito não é resenhar, já que meu viés é teórico. Lanço mão de referências básicas para caracterizar a tensa aporia universalismo/relativismo nos estudos de gênero na

1. Texto que aparecerá publicado proximoamente no volume sobre gênero da Revista *Estado e Sociedade*.

2. Professora de Antropologia Social e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB. Trabalha na área de gênero em vinculação com o Núcleo de Estudos e Pesquisas de Gênero da UnB. Atualmente está fechando um relatório sobre A Mentalidade do Estuprador a partir de Relatos de Presidiários.

antropologia, e as dificuldades que ela coloca para definir a categoria "mulher" com que o movimento social deve trabalhar. Relaciono, por sua vez, este dilema com a questão da universalidade da hierarquia frente à possibilidade de existir, em algumas sociedades humanas, uma mera igualdade na diferença. Contudo, tento demonstrar que a resposta da pergunta de se existem ou não sociedades igualitárias não poderia provir, como muitas vezes se assume, de uma mera observação empírica dos fatos. Ou seja, não será o registro etnográfico dos papéis sociais por estes desempenhados nem a distribuição de direitos e deveres entre eles o que poderá provar ou rejeitar o caráter igualitário dos gêneros numa determinada sociedade. O que pode ser observado é o maior ou menor grau de opressão da mulher, o menor ou maior grau de sofrimento, o maior ou menor grau de autodeterminação, o maior ou menor grau de oportunidades, de liberdade, etc., mas não a igualdade, pois é do domínio da estrutura, e a estrutura que organiza os símbolos, lhes conferindo sentido, não é da ordem do visível. O poder se revela, às vezes, com infinita sutileza.

Numa erudita e esclarecedora resenha, Maria Luisa Heilborn (1992: 98-106) aproxima-se de algumas questões também relevantes no meu argumento. Ela identifica, entre os tratamentos possíveis do gênero que releva, o de ser um princípio de classificação abstrato inspirado na observação do real e, especialmente (seguindo a Françoise Héritier, 1979), na descontinuidade presente no mundo biológico. O gênero seria, assim, uma categoria que, qualquer que venha a ser seu preenchimento numa cultura particular, fala de relações de oposição e constitui "a forma elementar da alteridade". A isto, ela acrescenta a "possibilidade" de introduzir a noção Dumontiana de hierarquia, que "organiza a estrutura binária dos modelos classificatórios, de modo a um termo encompassar o outro" (Ibidem: 104). Desta forma, a perspectiva estruturalista, para a qual o gênero constitui-se numa categoria abstrata, permite postular uma "equidistância valorativa entre as categorias" ou, "acoplada à teoria da hierarquia, a vigência de um princípio ontoassimétrico" (Ibidem: 105). Apesar do reconhecimento da abstração que o gênero constitui, esta abordagem diverge da minha análise atual já que esta, de fato, introduz nela uma inversão, colocando o gênero como uma experiência fundante que organiza o mundo, inclusive o universo biológico. Na verdade, os seres biológicos adquirem muito da sua aparência descontínua na nossa percepção e não vice-versa. Por outro lado, a perspectiva estruturalista, tal como formulada por Lévi-Strauss para a Antropologia e por Lacan para a Psicanálise, é sempre, em última instância, hierárquica. Pode conter a possibilidade de inversões e permutas mas nunca de simetrias. Ou seja, a ordem "do simbólico" é de "natureza patriarcal" (Brennan 1997: 12).

Por minha parte, afirmo que os gêneros constituem a emanção, por meio da sua encarnação em atores sociais ou personagens míticos, de posições numa estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém a semente das relações de poder na sociedade. Eles seriam, deste ponto de vista, transposições da ordem cognitiva à ordem empírica. Poderia se dizer que a estrutura, a partir da primeira cena em que participamos (a cena familiar - ou substituta - primigênia, não importa a cultura de que se trate ou o grau de desvio em relação ao padrão social numa cultura particular) se transveste de gênero, emerge nas caracterizações secundárias com os traços do homem e a mulher, e nos seus papéis característicos. Kaja Silverman (1992) chama esta cena de "ficção dominante" e considera os papéis de gênero nesta cena originária como uma verossimilhança do que acontece, de fato, na estrutura que organiza as relações desta cena e que se encontra, ao mesmo tempo, oculta e revelada por elas.

Somente compreendendo isto podemos reformar a maneira em que o senso comum

apreende o que seja ser mulher e ser homem, de forma a poder instituir, nas nossas representações, a capacidade deles de circular pelas posições que a estrutura pressupõe. Essa circulação é, na verdade, um fato corriqueiro em qualquer sociedade, mas é mascarada por uma ideologia que os apresenta como colados, colapsados ("*conflated*") no que na verdade nada mais e nada menos são que posições e lugares numa estrutura de relações aberta a ser preenchida, e condenados a reproduzir os papéis relativos previstos para eles na "ficção dominante" ou cena originária.

Quando me refiro ao trânsito possível por esses lugares, fazendo com que não mais sejam lugares marcados para anatomias prescritas, não me refiro ao que usualmente se compreende, no plano empírico e observável, como atribuições, diretos, deveres, profissões. Observamos, nos últimos anos, um avanço no que poderíamos chamar da "dimensão funcional do gênero" ou seja, a mulher acedeu e até substituiu o homem em papéis que implicam o exercício do poder. Contudo, isto não garantiu uma reforma dos afetos. A entrada da mulher no páreo das interações afetivas, calcada ainda na modalidade da sua entrada na cena originária, se modificou pouco. A circulação, o tipo de trânsito que proponho implicaria não numa androginia como situação de indiferenciação dos gêneros, de sua neutralização num mundo de seres híbridos, no estilo do que Elizabeth Badinter sugere (1988), já que a estrutura da qual os gêneros não representam mais do que uma verossimilhança ou personificação continuaria pulsando, mas uma androginia como possibilidade aberta de permuta de posições no registro afetivo. É por isso mesmo que afirmo que os gêneros não são precisamente observáveis nem da ordem empírica, pois eles são, em última instância, o registro no qual nos instalamos ao ingressar numa cena, numa trama de relações. Masculino e feminino são, nesta tese, posições relativas, que se encontram mais ou menos estavelmente representadas pelas anatomias de homens e mulheres na vida social. Mas não necessariamente. De fato, no seio das instituições totais, como cárceres e conventos, estas posições relativas ressurgem (e não me refiro somente à sua reedição no campo da sexualidade mas aponto para o universo mais amplo das relações afetivas), agora reencarnadas em anatomias uniformes.

Um caso etnográfico que ilustra a possibilidade de um tipo de circulação como a que aqui proponho é o que chamei de "mobilidade de gênero" no meu artigo sobre o Xangô de Recife (Segato 1995). O estilo de sociabilidade que se forma em torno das tradições afro-brasileiras é, sabidamente e como consta em inúmeras etnografias, um dos mais igualitários de mundo em relação ao gênero (Landes 1940; Silverstein 1979). Nelas, a mulher tem o maior acesso já registrado a uma posição de domínio na sua comunidade. Por isso constituem um laboratório fértil para a análise da questão sobre a universalidade da hierarquia. A filosofia religiosa que se encontra na base destes cultos providencia um esquema que inscreve, no plano das representações, o fato dos trânsitos de gênero e garante a possibilidade de circulação pelos registros afetivos do masculino e do feminino a um mesmo sujeito social. Desconstruem, assim, o atrelamento ou *conflation* desses registros a anatomias particulares que é próprio da visão de mundo ocidental (essa "proposta" tem sido um dos atrativos dessas tradições para sua expansão na Argentina e Uruguai, como afirmo em Segato 1996).

Na minha exposição a seguir, apoio-me na literatura em língua inglesa inicialmente bem delimitada dentro das fronteiras disciplinares das Ciências Sociais, especialmente a Antropologia, mas que foi se abrindo, a partir do estruturalismo de Lévi-Strauss, a um diálogo com a Psicanálise Lacaniana. Situa-se precisamente no ponto de mutação dessa

passagem o artigo de Gayle Rubin que cito mais embaixo, embora a Psicanálise esteja já representada na abordagem de Nancy Chodorow e o estruturalismo na de Sherry Ortner, aos que também me referirei brevemente. Esta abertura para Lacan fez-se extensiva necessariamente ao pensamento feminista francês, que parte de Lacan e tenta contornar seu modelo, embora mantendo-se tributário e derivativo dele. É representativo, neste processo de crescentes intercâmbios entre a contribuição anglófona e a contribuição francófona, um número da revista *Signs* dedicado à "Teoria Feminista Francesa", representada nele por artigos de Julia Kristeva (1981), Hélène Cixous (1981), Luce Irigaray (1981) e Christine Fauré (1981). Juntamente com este diálogo com o feminismo francês introduziu-se a abertura do campo disciplinar e expandiu-se a antiga perspectiva meramente antropológica e, ao mesmo tempo, também o gênero, num momento ainda posterior, ofereceu-se como bom para pensar, como já mencionei, o poder e a sujeição, noutras trincheiras da vida social.

Os dois caminhos contraditórios do gênero na antropologia: relativismo ou universalismo?

A noção de gênero transita pela Antropologia revitalizando a tensão básica que é inerente à disciplina, entre a relatividade e a universalidade das experiências humanas. Quando, nos anos 30, Margaret Mead publicou *Sexo e Temperamento em Três Sociedades Melanésias* (Mead 1935), inaugurou uma de duas vertentes que, com suas próprias características e a pesar de ter sofrido transformações, se mantém até o presente. Trata-se do conjunto de assuntos que chamamos, habitualmente, de "construção cultural do gênero" e tem seu ponto de partida na constatação inicial de que "mulher" e "homem" são entidades diferentes, preenchidas com conteúdos variáveis, através das sociedades. Introduz-se assim o "gênero" como uma questão antropológica, etnograficamente documentável.

Até hoje, inúmeras teses em programas acadêmicos em Antropologia são produzidas para preencher esse cabeçalho e, com isso, contribuir, a partir do conhecimento sobre casos particulares, para um mapeamento geral das maneiras com que os gêneros tomam forma nos diversos grupos humanos. Contudo, esse caminho vem perdendo fôlego, ultimamente, consumido lentamente pela irrupção de temas e perspectivas filosóficas que deixam pouco espaço já para o nosso clássico instrumento do relativismo e que acabam por desenhar o gênero como uma área de estudos transdisciplinar, implodindo ou, em muitos casos, excedendo o olhar antropológico sobre o mesmo. Esse primeiro momento caracterizou-se pela proposta de relativizar o gênero, colocá-lo dentro de uma perspectiva construtivista.

A contrapartida daquela primeira contribuição, daquele primeiro viés, eminentemente antropológico e relativista, veio a ser, a partir dos anos 70, a ênfase colocada por um conjunto de autoras na questão da universalidade da hierarquia de gênero, seguida por uma tentativa de gerar modelos para dar conta desta tendência universal da subordinação da mulher na dimensão ideológica das representações culturais. Esta constatação, naturalmente, não negou as estratégias singulares das mulheres para participar do poder ou situar-se em posições de autoridade, mas disse respeito à estrutura que rege a ideologia de gênero nas mais diversas sociedades, que, embora apresentando diferenças,

tendem a representar o lugar da mulher como um lugar subordinado.

Constata-se, a partir de essa geração de estudos hoje clássicos, o primeiro grande dilema ou contradição que os estudos de gênero enfrentam na Antropologia. Por um lado, o relativismo das construções: mulher e homem são categorias preenchidas com conteúdos diferentes em tradições diferentes e até em épocas diferentes da mesma história ocidental. Por outro lado, a descoberta, através e apesar das diferenças culturais, de uma tendência à universalidade da hierarquia de gênero, ou seja, da universalidade do gênero como uma estrutura de subordinação, deu origem a uma série de trabalhos hoje clássicos. Gayle Rubin, Sherry Ortner, Nancy Chodorow, Louise Lamphere, Michelle Rosaldo, Rayna Reiter são autoras que colocaram essa questão e, com isso, instituíram a antropologia do gênero como uma área de estudos específica. Elas falaram dessa tendência hierárquica universal e tentaram, cada uma a partir de uma abordagem própria, embora relacionando suas perspectivas, explicar por que, apesar das diferenças culturais, apesar do princípio relativista, dá-se essa tendência geral à subordinação da mulher. Três coletâneas fundamentais marcam essa época e essa perspectiva, estabelecendo as bases dos estudos de gênero na antropologia: *Woman, Culture and Society*, de 1974, *Toward an Anthropology of Women*, de 1975, e, mais tarde, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, de 1981.

Michelle Rosaldo (1974) situa a hierarquia como oriunda da separação dos trabalhos da mulher e do homem nas esferas doméstica e pública respectivamente, sendo que a esfera pública tem a característica de ter mais prestígio, de ser mais valorizada, na grande maioria, senão na totalidade das sociedades conhecidas. Seu prestígio, contudo, se acentua nas sociedades modernas. Para Rosaldo, sociedades como os Illongot das Filipinas, onde os homens circulam pelas esferas pública e doméstica, revezando-se com as mulheres nas suas tarefas, permitem uma igualdade maior entre os gêneros.

O modelo de Nancy Chodorow (1974; 1978), fazendo convergir a psicanálise com a antropologia, explica a subordinação feminina nas mais diversas sociedades pelo fenômeno da socialização em proximidade com a mãe, por onde a mulher emerge como um ser social sem chegar a quebrar a identificação com a mãe, sem jamais transformar-se num ser autônomo. Se, no homem, o processo de identificação secundária se dá por meio da ruptura - muitas vezes abrupta e bastante cruel - da identificação primária com a mãe, é generalizado nas sociedades humanas que, no caso de mulher, não há um corte claro entre a identificação primária com a mãe e a identificação secundária que dá origem à identidade de gênero, pois ambas têm um mesmo referente; trata-se, portanto, de dois momentos sem solução de continuidade. A mãe percebe a filha, por sua vez, como uma continuação de si. Sobre ela pesa a auto-imagem materna, que lhe impede emergir como um ser plenamente separado. Herda, assim, também, a desvalorização da mãe e do trabalho materno, contaminado pelo menor valor das tarefas da esfera doméstica.

Outro texto fundamental para a disciplina, desta perspectiva universalista, é o artigo "Is Female to Male as Nature is to Culture?" de Sherry Ortner (1974), que examina o gênero a partir do pressuposto estruturalista da oposição entre cultura e natureza. A autora propõe, como centro do seu modelo, a oposição Lévi-Straussiana entre cultura e natureza, e a associação entre mulher e natureza, por um lado, e homem e cultura, pelo outro. Dessa ideologia de oposições derivaria a tendência bastante generalizada nas sociedades humanas de representar a mulher associada à natureza/objeto e o homem como parte da cultura/ação transformadora, par de associações que configuraria uma hierarquia.

Esse trabalho suscitou, posteriormente, uma grande polêmica originada na crítica ao suposto de universalidade da ideologia de oposição entre natureza e cultura. Em outras palavras, nem toda sociedade humana construiria a sua noção de cultura em oposição a uma natureza que deve ser dominada, domesticada. Colocou-se, portanto, em dúvida a validade da tese de Ortner sobre a subordinação universal da mulher, sustentada a partir da associação desta com uma natureza objeto do trabalho transformador da cultura, próprio do homem. Apesar de suas possíveis invalidações a partir de trabalhos etnográficos em sociedades onde a oposição cultura/natureza não parece ter a centralidade nas representações e nos mitos que o estruturalismo sugere, vale a pena voltar constantemente a este texto histórico porque contém, senão afirmações e proposições perenes, pelo menos uma formulação constantemente aberta ao debate e a novas reflexões.

Na coletânea de estudos organizada mais tarde por Sherry Ortner e Harry Whitehead (1981), as autoras sustentam uma variação das teses que até aqui mencionei, tentando demonstrar que a tendência universal é a associação entre masculinidade e prestígio social - não necessariamente poder, econômico ou político -, por onde o homem foi construído, ao longo de um tempo filogenético, como o locus ou significante do prestígio, capaz de contaminar com seu status todas as tarefas e os campos de atuação que venham a estar a seu cargo - apesar do caráter cambiante dessas tarefas ao longo da história e através das sociedades. Nesse sentido, dá-se uma inversão aqui: não seriam os trabalhos sob a responsabilidade do homem os que lhe confeririam sua importância, mas ele que contaminaria com o prestígio inerente à masculinidade as tarefas que realiza. Masculinidade e status seriam, neste sofisticado modelo, qualidades intercambiáveis - só isso poderia vir a explicar, por exemplo, o prestígio e a importância atribuída à caça em sociedades simples onde, contrariamente ao que as representações dominantes estabelecem, é a coleta de frutos e tubérculos que realizam as mulheres o que proporciona o sustento básico e diário desse tipo de povos (Slocum 1975).

Em outro artigo já clássico, Rayna Reiter (1975) procurou mostrar como e por que em sociedades tradicionais e pré-modernas, a esfera doméstica tem mais importância do que no mundo moderno, onde a esfera pública realmente tomou o controle total da sociedade. A partir desta constatação, ela sustenta que, contrariamente ao que aparece à nossa percepção e ao que os nossos estereótipos nos levariam a pensar, a mulher teria mais poder e mais prestígio social nas sociedades pré-modernas. Dada a importância e a autonomia da esfera doméstica nestas sociedades, e dada a associação da mulher com a esfera doméstica, ela contaria com um espaço para o exercício do poder teria garantido um âmbito de prestígio, permitindo-lhe competir, a partir desse espaço, com a hierarquia masculina. Pelo forte impacto que as decisões da esfera doméstica têm nessas sociedades, seriam elas sociedades mais igualitárias.

Com o advento das sociedades regidas por um estado moderno e a emergência da esfera pública como uma esfera totalmente separada, especializada na administração da sociedade, o seu tradicional controle pelos homens desembocaria na concentração de todos os domínios da vida social em mãos destes. Análises mais recentes mostram que a esfera pública moderna não somente constitui-se como um território exclusivamente masculino e não neutro, mas também como um domínio do homem branco, com posses e "moral", ou seja "normal" do ponto de vista da sua sexualidade (Warner 1990, 1992).

Mas considero que o texto teórico de maior vigência dentre os publicados naquele período é o de Gayle Rubin (1975), já que faz convergir a perspectiva antropológica

estruturalista com a psicanalítica, de forma sofisticada, conjugando o construtivismo relativista e a universalidade da estrutura. Rubin enuncia a famosa "matriz sexo-gênero", como uma matriz heterossexual do pensamento universal. Contudo, apesar da sua universalidade, ela separa a dimensão biológica do "sexo" orgânico, anatômico, em primeiro lugar, do que hoje chamaríamos da dimensão "simbólica", onde os termos tomam o seu valor do lugar que ocupam numa estrutura de relações na qual, geralmente mas nem sempre, o significante anatômico define as posições mas estas não podem ser consideradas fixas ou coladas naqueles; e, em segundo lugar, da dimensão cultural, agregada, do "gênero", preenchida com conteúdos particulares por cada tradição.

É aqui importante compreender a separação mas, também, as associações, entre o sexo biológico, enquanto dado da natureza, por um lado, a posição assinalada a cada um deles numa estrutura de sentido eminentemente abstrata que se encontra por trás de toda organização social, por outro, e, ainda, a construção variável, cultural e histórica, do conjunto de comportamentos e predisposições associados a cada um dos gêneros. A cada um dos termos do dimorfismo biológico macho-fêmea, agregam-se um conjunto de significados distribuídos na matriz binária masculino-feminino que configura a dualidade dos gêneros na cultura e na história, dualidade que simultaneamente encobre e deriva de uma estrutura que mais do que empírica é cognitiva - denominada "matriz heterossexual" por autoras como Rubin e, posteriormente, Judith Butler (1990). A matriz heterossexual é, antes de outra coisa, a matriz primigênia do poder, o primeiro registro ou inscrição do poder na experiência social e na vida do sujeito. Qualquer um que seja o conjunto de traços que venham a preencher a imagem do feminino e do masculino em cada cultura particular, a estrutura básica do masculino como sujeito falante, que entra ativamente no âmbito público das trocas de signos e objetos, e de um feminino/objeto/signo permanece no cerne das relações de gênero. A mulher, neste modelo Lévi-Straussiano, teria a particularidade de comportar-se ambigualmente, participando da estrutura como um verdadeiro anfíbio: parte sujeito, parte objeto; parte falante, parte signo.

Com este último conjunto de afirmações, o artigo de Rubin vincula de forma definitiva o tema antropológico do parentesco aos trabalhos que introduzem o modelo de Lacan na discussão do gênero. Ele aponta para o preciso núcleo onde as teorias de Lévi-Strauss e Lacan, Antropologia e Psicanálise, se encontram e se tornam indissociáveis: a função central da proibição do incesto impondo um regime de circulação e trocas, onde se divorciam os termos de quem troca e quem é trocado, o masculino e o feminino, calcados (mas não inseparáveis) nos significantes do corpo do homem e da mulher. Fica, do lado do primeiro destes termos, o sujeito humano na plenitude da sua agência, enquanto o outro termo é preenchido por quem oscila entre a agência do sujeito e passividade do objeto tendo, portanto, uma amplitude existencial maior, "um gozo a mais", como diria Lacan.

Com a regra do incesto, a sociedade irrompe na trama familiar e, com ela, o regime da Lei que separa o que por natureza permaneceria unido comanda a emergência de cada novo sujeito, de cada cria humana, no seio de uma cena onde os papéis masculino e feminino se encontram prefigurados pelo regime de trocas. (ver um esclarecedor análise do encontro dos modelos de Lacan e Lévi-Strauss sobre o incesto em Tavares n/d).

Da Psicanálise, autoras como Juliet Mitchell e Jacqueline Rose (1974; e Mitchell e Rose 1982), e da Filosofia, autoras como Ragland-Sullivan (1986) e Judith Butler (1990, 1993), entre muitas outras num campo de estudos extremamente desenvolvido, convergem para encontrar-se neste ponto, onde a questão de gênero já não pode mais ser abordada

exclusivamente a partir do registro das variações etnográficas e obriga-nos a interrogá-la com um instrumental teórico abstrato e universalizável, onde o modelo Psicanalítico, particularmente o estruturalismo Lacaniano, fizeram um aporte que não mais pode ser ignorado. Contudo, trabalhos como os de Henrietta Moore (1994 a e b) e suas tentativas de combinar Antropologia e Psicanálise deixam à vista as dificuldades que obstaculizam um cruzamento satisfatório entre a abordagem empiricista habitual do etnógrafo, que coloca seu foco nas relações observáveis entre sujeitos sociais e registra seus discursos, e a abordagem em última instância estrutural da Psicanálise, para a qual, as relações que contam são de uma ordem abstrata, encontrando-se aquém das descrições do etnógrafo.

A geração de estudos que desemboca neste diálogo com a Psicanálise é contestada hoje por um conjunto de autoras que, a partir de etnografias particulares, tentam desmontar a tese da universalidade da estrutura hierárquica do gênero. Contudo, é habitual encontrar afirmações de que existem, dependendo da sociedade, formas de compensação do domínio masculino por algum tipo de exercício de poder feminino e fala-se, assim, de sociedades *mais* igualitárias ou *menos* hierárquicas, porém não de sociedades totalmente igualitárias. Um raríssimo exemplo de uma afirmação deste tipo pode-se achar na obra de Maria Lepowsky sobre os Vanatinai de Nova Guiné (1993). Já clássicos, dentro desta perspectiva, são os textos de Eleanor Leacock que, a partir de um enfoque marxista e de uma leitura renovada da obra de Engels, foi uma das autoras precursoras dessa discussão, atrelando a subordinação feminina à evolução da idéia de propriedade. Segundo Leacock, sociedades simples, igualitárias do ponto de vista da economia e da propriedade, tenderiam também a sê-lo no campo das relações de gênero (Leacock 1981).

Desta forma, é importante sublinhar que se constituíram nos trabalhos antropológicos sobre o gênero duas vertentes que fizeram, cada uma delas, uma contribuição diferenciada aos feminismos: a) a geração de estudos que acabo de mencionar e que, apesar de afirmar a variabilidade das leituras culturais do dimorfismo biológico dos sexos, identifica como uma tendência universal dos gêneros a sua ordenação numa estrutura hierárquica; e b) a mencionada anteriormente, que surge com Margaret Mead e encontra continuidade nas pesquisas sobre a "construção cultural" dos gêneros. Precisamente, os trabalhos etnográficos que, na atualidade, tentam contestar a tese da universalidade da hierarquia são os expoentes mais recentes desta vertente. Ela deu sua contribuição fundamental ao colocar e demonstrar, com evidência etnográfica, a dimensão construtivista, relativa, dos gêneros, derrubando a premissa do determinismo natural e, com ela, do essencialismo biológico. Ao apontar para a relatividade e variabilidade dos conteúdos associados com as categorias "mulher" e "homem" através dos tempos e das culturas, provou que elas são produtos histórico-culturais e não fatos da natureza. Desta forma, instalou as bases do discurso crítico do sexismo que, como forma de discriminação, encontra seu suporte na afirmação das determinações biológicas sobre as nossas faculdades e comportamentos.

Contudo, seguindo à risca o programa proposto por esta visão construtivista dos

gêneros, chegaríamos, como em alguns casos se chegou, praticamente, a desmontar a categoria mulher e, com isso, à invalidação das propostas feministas que cortam através das nações e grupos humanos particulares, procurando transcender suas diferenças. Paradoxalmente, por outro lado, invalidam-se também as lutas feministas se não afirmamos a liberdade de optar fundamentada no princípio da indeterminação biológica do destino humano. Coloca-se, aí, um paradoxo, porque o feminismo, enquanto movimento social de escopo universal na sua reivindicação dos direitos humanos das mulheres, necessita afirmar a existência de alguma entidade ou categoria social, uma forma estável de "mulher" e do feminino que atravessa as sociedades, um conjunto de experiências específicas associadas a significantes anatômicos fixos. Esta vertente, que se constitui na primeira entrada nas pesquisas antropológicas de gênero a partir de Margaret Mead, na verdade, dificulta a possibilidade de se falar de uma mulher, porque afirma a absoluta relatividade das construções de gênero.

O dilema dos aportes da antropologia ao feminismo reside no fato de que, se o feminismo necessita da premissa dessencializadora dessa vertente para poder demonstrar que não existe uma determinação biológica para esse papel subordinado que nos é assinalado, por outro lado, ela também desestabiliza a consolidação de uma plataforma mulher para uma política que vigore através das nações e das sociedades. Configura-se, então, um paradoxo. Nós sabemos que ele se encontra aí, que pulsa no centro das nossas questões, incomodando-nos, mas o eludimos e adiamos constantemente, evitando o confronto com ele, pois não sabemos como se resolve: vamos até as últimas conseqüências nessa análise dessencializadora, erradicadora de todo e qualquer determinismo, para poder dizer que, como mulheres, podemos aspirar a todo e qualquer comportamento e temos abertura para todas as capacidades mentais e físicas. Porém, ao mesmo tempo, necessitamos também essencializar para dar unidade ao movimento social em torno dos problemas da mulher. Esse é o impasse a que chega a relação entre o feminismo e a antropologia a partir dessa primeira vertente iniciada por Margaret Mead.

É, de fato, somente a segunda geração, ao questionar o determinismo biológico mas também apontar para a experiência universal da subordinação feminina, que dá sustentação às plataformas feministas e permite vincular a experiência das mulheres através dos países e das sociedades. Contudo, ela herda, da descoberta originária da variabilidade das formas de ser homem e mulher e dos múltiplos arranjos da formação sexo-gênero, a premissa de que a passagem da biologia para a cultura não é da ordem do instinto, ou seja, não é da ordem das determinações inescapáveis. Permanece, portanto, aqui, o paradoxo sobre o qual até hoje nos debruçamos: se a passagem do dado biológico para os comportamentos sociais dependem de uma leitura mediada pela cultura, como se explica a tendência universal da subordinação, ainda quando consideramos variações de grau, matizes na hierarquia? Como conciliar a relatividade das construções culturais com a tendência universal da representação do gênero como hierarquia? A essa pergunta segue outra, necessariamente, colocando novamente em xeque o programa reformador dos feminismos: se há, de fato, uma estrutura profunda que rege essa universalidade, é possível pensar uma sociedade que, finalmente, erradique, dissolva essa estrutura que provou ser tão estendida e poderosa até o momento, ao longo do tempo e das culturas humanas?

A Lei: o masculino invisível.

Como mencionei, em tensão com a segunda dessas linhas de pensamento, cujo foco se encontra na hierarquia, existem tentativas etnográficas de desmontar o suposto da subordinação universal por parte de autoras que colocam no lugar central a pergunta pela existência de sociedades realmente igualitárias como uma pergunta ainda não respondida de forma definitiva. Um artigo publicado pela antropóloga inglesa Joana Overing, "Man control women? The 'catch 22' in analysis of gender" (1986) me parece constituir um dos momentos mais férteis dessa discussão, deixando descoberta a dificuldade da mesma e a necessidade de esclarecer melhor os parâmetros que possam permitir a sua elucidação. A autora leva a questão sobre a hierarquia a um grupo indígena da Venezuela, os Piaroa, para, a partir de um mito, tentar provar que se trata de uma sociedade igualitária.

Contudo, o artigo de Overing, me parece, acaba justamente mostrando a quase impossibilidade de chegarmos a uma conclusão com base em materiais etnográficos, deixando em descoberto a dificuldade de *observar* o gênero. Surge a pergunta: é o gênero observável? Onde se observa? Quais são os critérios para avaliar o caráter igualitário ou hierárquico que ele assume numa determinada sociedade? Esta questão não comporta uma pergunta de resposta simples. Mais ainda, acredito atualmente que o gênero não seja exatamente observável, pois se trata de uma estrutura e, como tal, tem um caráter eminentemente abstrato, que se transveste de significantes acessíveis aos sentidos, mas que não se reduz nem se fixa a estes.

Hoje, a grande questão da disciplina é a seguinte: se dessencializamos o gênero, retirando a biologia do seu lugar determinante - que é a contribuição antropológica por excelência -, mas continuamos a constatar a hierarquia de gênero, tentando modelos explicativos que substituam a biologia na determinação da universalidade dessa hierarquia, podemos chegar à conclusão de que essa hierarquia depende de uma ordem ou estrutura abstrata. Uma estrutura que é mais das instituições que dos sujeitos sociais que por elas transitam; que faz parte antes do mapa cognitivo com que esses sujeitos operam do que de uma identidade estável supostamente inerente à sua constituição. Essa identidade, longe de ser inerente e determinada de antemão, vai se imprimindo no sujeito como parte do processo pelo qual emerge como um ser social a partir das identificações em que ele se envolve. A leitura dos seus próprios signos anatômicos é, ali, nada mais que uma referência que conduz a sua construção de uma identidade, mas essa leitura ou interpretação da relação entre sua identidade e esses signos ou inscrições anatômicas é sempre individual e bastante aleatória.

Então, onde nós vamos observar aquilo que sejam, em última instância, o masculino e o feminino, se eles constituem somente um arcabouço ideal de sustentação a partir do qual os sujeitos ancoram suas identidades, *nunca* sendo realidades sociais concretas, nunca sendo totalmente encarnados, nunca apresentando-se reduzidos a uma realidade física? (se é verdade que os personagens da cena originária, usualmente a cena familiar, constituem a referência inicial para a apreensão do que as posições relativas e os traços dos gêneros sejam, estes personagens não são mais que representações exemplares, significantes ao final transitórios, numa cadeia de substituições à que o sujeito será exposto ao longo da sua vida). Considero, à rebeldia da autora, que o texto de Joana Overing coloca essa questão a partir de um mito que resumirei enseguida. A partir desse mito e do seu contexto, o artigo citado propõe uma conclusão, enquanto eu chego a conclusão oposta. Considero que, ainda que permita essa discordância, o artigo é do maior interesse por mostrar a dificuldade da observabilidade.

O mito Piaroa relatado pela autora fala de um deus chamado Wahari, de suas várias mulheres e de seu irmão chamado Buok'a. Este irmão tem acesso sexual ilimitado às mulheres do grupo, e as satisfaz por meio de um pênis muito longo que carrega enrolado no pescoço. Trata-se de um estado paradisíaco de gozo irrestrito, interrompido finalmente quando Wahari decide colocar limites à relação entre seu irmão e suas mulheres. Surpreende, então, a seu irmão vestindo-se de mulher, e corta seu pênis deixando-o de dimensões normais. A partir desse ato de castração Buok'a sangra e se diz menstruado. As mulheres o visitam uma última vez e adquirem, dessa forma, por contágio, a sua menstruação, com todas as restrições e a reclusão obrigatória a ela associadas. A partir desse momento, os limites da atuação de homens e mulheres são instituídos na sociedade. O homem passa a ter o exercício da sua sexualidade limitado e a mulher curva-se, desde esse momento, às imposições derivadas do seu período menstrual.

Joana Overing, na sua interpretação, identifica aqui vários princípios de igualdade vigentes no contexto da sociedade Piaroa: o homem e a mulher sofrem proibições simétricas e equivalentes, originadas num mesmo ato. Ambos são formulados como seres que aspiram ao prazer sexual da mesma forma e acabam castrados, submetidos a regras, também na mesma medida. Para a autora, o mito descreve uma sociedade que é relativamente igualitária porque os direitos e deveres dos homens e das mulheres do grupo também se apresentam, ao olhar do etnógrafo, como bastante equilibrados na prática.

Acontece que, nessa análise, em seu conjunto muito informada pelo conhecimento que a autora tem da vida social e da cultura do grupo, fica de fora um elemento da narrativa que parece-me essencial. Refiro-me a esse ser quase abstrato que vem a separar os direitos e as obrigações dos membros do grupo, que assinala papéis, distribui identidades e coloca limites. O portador da norma. Esse agente regulador, normalizador e disciplinador, embora transcendente, não é uma entidade neutra mas um princípio masculino, encarnado no Deus Wahari como emblemático do papel masculino na sociedade.

É particularmente interessante e revelador aqui o fato que o resto, até o próprio exercício da sexualidade, resulta secundário na narrativa: Wahari, em determinado momento, se transveste de mulher para se aproximar do irmão e poder castrá-lo, mas essa flutuação dos significantes não prejudica a sua posição masculina na estrutura de relações. Também, é seu irmão, e não ele, quem exhibe a sexualidade mais ativa. Mas nenhum destes aspectos aparentes que assume, de fato, importam, pois o papel de instituir a lei, distribuir identidades e definir responsabilidades na vida social não é cedido a ninguém. E não é essa autoridade uma autoridade neutra, encarnada numa figura andrógina, mas radicada num deus, um deus que exhibe os atributos da masculinidade. Então, essa figura, essa posição no discurso, embora não atuante nem observável no contexto social, constitui, de fato, a chave da compreensão do que seja a masculinidade. O portador da lei, o juiz, como fonte do sentido e das regras para a organização da vida social, nesta como em outras sociedades, tem rosto masculino. Trata-se, uma vez mais da lei fálica da interdição e da separação.

O paralelo com o processo da emergência do sujeito no modelo Lacaniano é claro. De uma situação de indiferenciação originária, onde a cria humana se percebe em contiguidade indissolúvel com o corpo da mãe (representando a função materna, a função do feminino, qualquer seja a pessoa que assim se posicione em relação ela), e onde os olhos da mãe lhe devolvem a certeza de sua existência, a função fálica do pai (ou função paterna, do masculino, qualquer seja a pessoa que venha a preencher este lugar) é justamente a de se fazer presente capturando uma parte do desejo da mãe e subtraindo-a, portanto, da criança.

A função fálica, portanto, interseta e interdita a fusão originária entre o sujeito, que assim emerge à vida social, e a personagem que, nesta cena, representa a função materna. Não, importa, como já disse, quem seja, de fato, ou que anatomia tenha, quem venha a preencher estas posições da cena inicial. A cena sempre comportará estes papéis. O materno, feminino, marcado pelo gozo irrestrito e a fusão a ser desfeita; o paterno, ou fálico pela apropriação do falo na sua entrada no desejo materno, como o poderoso interceptador, instaurador de uma lei de limites e separações da qual dependerá a possibilidade de conviver dentro de uma norma social. Lacan chama esta lei ou interdição da fusão originária de "castração", e ela representa a transposição, no campo psicanalítico, da proibição do incesto no campo antropológico do parentesco.

Em síntese, o feminino, a partir da figura materna, é aquilo que se subtrai, a falta, o Outro, o que se subsume no inconsciente, formando-o. Por sua parte, o masculino, a figura paterna, fálica porque capturou uma parcela do desejo da mãe, permite o gozo mas também sabe cortá-lo, interditá-lo, em nome da lei que instaura: o discriminador, o discernidor, e também o teórico, o filósofo e o ideólogo, por ser capaz de outorgar os nomes, lugares e papéis, criando o mundo com seus objetos e pessoas carregados de valor e sentido.

A criança, o sujeito que emerge para a vida em sociedade, que vêm a instalar-se no terreno do simbólico, que se torna humano, deve aprender a negar a fusão originária, a adotar a lei do pai, a introjetar os limites, a incorporar a necessidade da castração (Lacan 1977). "O sujeito", diz Judith Butler, "se constitui por meio de operações de exclusão" (Butler 1992: 14), emergindo de um mar de negações. O sujeito se encontra, portanto, sempre do lado da agência, da lei, do exercício do poder. Ao constituir-se pela Lei do pai, ele é sempre fálico, sempre masculino. Feminino será o excesso nele, o outro dele que, contudo, permanece nele e que ele deve negar para diferenciar-se. Aquilo que ele vêm a silenciar de si. Mas feminina é, também, sua origem, o universo completo, inteiramente prazeroso e satisfatório do qual ele veio.

Imediatamente após a sua emergência, num processo de segundo grau (também chamado de "identificação secundária", Ragland-Sullivan op.cit.) ele tenderá a usar sua anatomia (mas não necessariamente) como referência para identificar-se e transvestir-se da aparência do princípio feminino que o envolvia, ou do princípio masculino que o separou, transformando-se, assim, num homem ou numa mulher, em alguém que oculta sua castração, provando-se potente, ou que expõe a sua castração, fazendo dela um signo: a performance do que falta, ou a exibição do status.

No feminino como performance, na sua teatralidade, na sua representação como mascarada (Rivière 1929) radica o seu caráter construído, que fora apontado, naquele famoso enunciado da mulher que "se faz", por Simone de Beauvoir (1949). Em contrapartida, a construção do masculino como obliteração da mãe - condição necessária para a ocultação da castração e a dramatização narcíssica de um nada-falta - , como status conquistado através de provas de coragem e completude que envolvem o confronto com a possibilidade da morte, se encontra documentada nas mas diversas fontes, do *Senhor e Escravo* em Hegel aos nativos de Nova Guinéa (Herdt 1982; 1987; Herdt e Stoller 1990). Esta proliferação da cena inicial, transposta e ampliada *ad infinitum* na experiência acumulada do sujeito nos cânones que a cultura prescreve é, nada mais e nada menos, que o constante aprofundamento do seu processo de identificação secundária, a reafirmação, ao longo da vida, de como deve calcar-se e fixar-se sempre de forma renovada numa das

posições da estrutura relacional dos gêneros.

Portanto, contrariando a análise de Joana Overing, considero que seria possível trazer a psicanálise lacaniana (não exatamente como é aplicada na clínica, mas como ela é reciclada nos estudos sobre subalternidade) para compreender essa cena onde a figura instauradora da lei é simultaneamente abstrata e masculina. Contribui-se assim para enfatizar a questão que me parece central sobre o que seja o gênero: uma dualidade empírica, observável, de papéis, atribuições, direitos e deveres, ou uma estrutura de relações cujos termos se transvestem de atores da vida social, mas onde a adesão desses personagens a esses termos é sempre fluida e até certo ponto aleatória? É o gênero documentável simplesmente como o que homens e mulheres fazem numa determinada sociedade? Ou o observável é nada mais e nada menos do que uma transposição, para um quadro de verossimelhanças, de uma cena primária, original, mítica e muito próxima da abstração da estrutura? (Silverman 1992). Se os gêneros fossem simplesmente o que homens e mulheres fazem de forma diferenciada, como poderíamos explicar, por exemplo, o ressurgimento da estrutura de gênero no interior de instituições totais como cadeias e conventos, agora encenada por anatomias idênticas?

Num texto brilhante, Chandra Mohanty expõe as falácias teóricas e a manobra político-ideológica que se esconde por trás da universalização da categoria social que chamamos "mulher" por parte de observadoras ocidentais (feministas e acadêmicas). Ao estabelecer essa equivalência universal das mulheres, estabelece-se, também, a sua comparabilidade fatural e, embora não seja o caso do texto de Overing, essa comparação leva, quase que indefectivelmente, à confirmação da superioridade da mulher ocidental (que, aliás, é o pressuposto desse movimento em direção ao Outro, configurando-se, então, um clássico pensamento circular). Na verdade, ainda quando a Outra sociedade emergja deste exercício como uma sociedade igualitária, como quer Overing, os parâmetros e valores implícitos na comparação estarão fixados pelo padrão ocidental.

Curiosamente, na análise de Mohanty, universalismo alinha-se com empiricismo: não se trata da crítica à universalidade da estrutura, dos termos abstratos, que daria origem à categoria "Mulher" (ou, o que eu chamei de "o feminino" numa estrutura relacional), mas da crítica à observabilidade e comparabilidade das mulheres na sua concretude, sem problematizar a passagem da Mulher genérica, da posição do feminino como categoria, à entidades concretas que representariam o gênero mulher através das culturas e sobre a base de uma anatomia comum. De acordo com Mohanty, que se inspira, por sua vez, num artigo de Beverley Brown (1983):

"some writers confuse the use of gender as a superordinate category of organizing analysis with the universalistic proof and instantiation of this category. In other words, empirical studies of gender differences are confused with the analytical organization of cross-cultural work. Beverley Brown's review of the book *Nature, Culture and Gender* (1980) best illustrates this point. Brown suggests that nature:culture and female:male are superordinate categories which organize and locate lesser categories (like wild/domestic and biology/technology) within their logic. These categories are universal in the sense that they organize the universe of a system of representations. This relation is totally independent of the universal substantiation of any particular category. Her critique hinges on

the fact that [...] the book construes the universality of this equation to lie at the level of empirical truth, which can be investigated through field-work [...] Here, methodological universalism is assumed on the basis of the reduction of the nature::culture::female:male analytic categories to a demand for empirical proof of its existence in different cultures. Discourses of representation are confused with material realities, and the distinction between 'Woman' and 'women' is lost" (Mohanty 1994: 211).

Nos meus próprios termos, então, o que nossas etnografias podem observar é como o feminino e o masculino, enquanto posições numa estrutura relacional, se instanciam em cada interação social, vivida ou relatada, do cotidiano ou do mito. Essa estrutura se revela (e se oculta) inicialmente, como já disse, por verossimilhança, nas relações entre os atores da cena originária. Esta cena, embora constituída pelos papéis prescritos pela estrutura, é sempre diferente e peculiar para cada novo ser que emerge à vida em sociedade. Portanto, seria possível afirmar que se o gênero, enquanto categoria, faz parte de um modelo estável, ele é extremamente instável e fugidio nos seus processos de instanciação. Somente desta forma poderiam explicar-se os rígidos mecanismos de coação social que regem a identificação secundária a través das diversas culturas, constringendo os sujeitos a enquadrar-se e fixar-se de forma estável e previsível nas personagens de cenas onde sempre acaba reconhecendo-se a cena originária. A nossa política, por sua vez, deve dirigir-se ao desvendamento dos processos de trânsito e de circulação que ocorrem constantemente, mas ficam ocultos pelo peso das representações que prescrevem e ajudam a reproduzir o colapso dos sujeitos a posições supostamente determinantes e originárias. Isto não significa, de forma alguma, patrulhar as fantasias que muitas vezes, por prazer, nos condenam; mas indagar o que as sustenta.

Androginia como circulação pelos registros do gênero:

Se o patriarcado pertence, como afirmo, ao terreno do simbólico, sendo os fatos um epifenômeno daquela outra inscrição fundante, o que é possível opor a ele?, como é possível agir? Nada mais e nada menos que tornando representáveis e representadas, no plano ideológico, as constantes experiências de circulação dos sujeitos pelos registros do gênero, a androginia inerente à vida humana, que contudo raramente obtém visibilidade e permanece mascarada pelas inércias da linguagem e outras formas de coerção oriundas do campo ideológico.

Quando aponto para a possibilidade de uma política de circulação, como disse, o que pretendo é simplesmente deixar à vista elementos que se encontram presentes na composição do sujeito mas que são mascarados pelas representações de gênero dominantes, que tendem a fixar e colapsar os significantes sobre significados unívocos, especialmente na cultura ocidental mas, também, em outras sociedades. Identifico dois aspectos que comportam os trânsitos e as complexidades contidas ou permitidas pela composição de gênero dos sujeitos. O primeiro deles se tornou perceptível para mim a partir de meus achados etnográficos dos modos de sociabilidade e de sexualidade que circundam as tradições religiosas afro-brasileiras, e que ampliei posteriormente. Creio possível afirmar que toda pessoa tem a possibilidade aberta de ser uma criatura mista a respeito da sua composição de gênero, e que circula, na suas vivências interiores, por registros diferentes, nem sempre compatíveis, da mesma. O segundo diz respeito à sua entrada, sempre mutável, nos universos de interação em que sucessivamente se insere.

O primeiro desses aspectos desvenda o fato de que o gênero se transpõe, tornando-se concreto, em várias camadas da experiência do sujeito. De maneira que este tem, usualmente, do ponto de vista do gênero, uma composição mista, plural, na variedade dos âmbitos da experiência que constituem sua interioridade. Ele vem a ser, acredito, o que poderíamos chamar de um composto de gênero, e não o ser monolítico, unisêmico, que as representações geralmente indicam, sobre tudo em Ocidente. Os estratos que tento definir a continuação foram inspirados na minha etnografia do Xangô do Recife já citada, mas isto não deveria causar espanto, pois não é outro o papel do antropólogo se não o de exceder as categorias ocidentais, incluindo as científicas, e tentar iluminar com as dos seus nativos dimensões da experiência que aquelas não poderiam revelar. Na verdade, categorias como "fetiche", "tabu" ou "mana", hoje transformadas em ferramentas analíticas de grande alcance, são originárias de etnografias localizadas.

1. O corpo, a anatomia propriamente dita, e a maneira que ela se inscreve na auto-percepção. De fato, a anatomia propriamente dita, o nível biológico, constitucional, a natureza orgânica do macho e a fêmea da espécie deveria entrar nesta seqüência como o nível 0, porque é inatingível em si mesmo e jamais o tocamos, nem na própria ciência, em estado puro, livre dos investimentos afetivos, valorativos e cognitivos que constituem a cultura. O nível 1, por sua parte, está representado já pelas categorias de "homem" e "mulher" aceitas e introjetadas pelo sujeito a partir da percepção que ele tem do seu próprio corpo. Aqui, os estudos pioneiros de Robert Stoller sobre transexualismo (1964, 1968, 1975, 1985, entre outras obras da sua autoria), mostram, a maleabilidade da inserção do corpo na experiência do sujeito, e as vicissitudes da auto-percepção - e interessante notar que Stoller iniciou suas pesquisas no campo da Psiquiatria para, mas recentemente, somar

esforços como a Antropologia (Herdt e Stoller, op.cit.). Por outro lado, como bem sabemos, a partir de Margaret Mead, as categorias a que o corpo, enquanto significante, dá lugar têm conteúdos variados através das culturas.

2. Nesta tentativa de discriminar as maneiras variadas em que cada sujeito se inscreve no complexo mapa do gênero, um segundo estrato poderia denominar-se o "gênero da personalidade". Esta denominação segue de perto a noção de "santo" da cabeça dos cultos afro-brasileiros, onde o gênero do santo atribuído à pessoa ("santo-homem" ou "santo-mulher") fala do gênero da sua personalidade, do seu gênero psíquico, não necessariamente atrelado ao corpo, ao papel social nem mesmo à orientação sexual ou à disposição sexual. Fala-se aqui da feminidade e masculinidade tal como se expressam nas atitudes e no temperamento da pessoa; mas também da sua disposição afetiva, da maneira e posição na que ela se insere face ao outro nas interações da sua vida afetiva.

3. Por sua vez, a orientação sexual diz respeito ao objeto preferencial do investimento libidinal, advertindo, contudo, que as categorias de homossexualidade e heterossexualidade servem só muito esquematicamente para dar conta das alternativas envolvidas nesta dimensão do gênero. É importante ressaltar que a orientação sexual deve ser discriminada do gênero da personalidade, e textos como os de Michael Pollak (1986) e Philippe Aries (1986) sobre a história da homossexualidade em Ocidente aportam evidências a este respeito. A orientação sexual é usualmente indicada por um repertório de signos consistentes em traços mais ou menos estereotipados que os incautos confundem muitas vezes com indicadores do que chamo de "disposição afetiva" masculina ou feminina.

4. Devemos separar ainda a disposição sexual da pessoa, ou seja, o que diz respeito ao seu comportamento sexual propriamente dito, e à sua tendência a assumir papéis sexuais ativos ou passivos na sua interação sexual.

5. Finalmente, o âmbito mais reconhecida dos papéis sociais de gênero aos quais, durante muito tempo, as análises sociológicas e antropológicas reduziram a categoria de gênero. Esta é de fato, mais ampla, e inclui dimensões sociais, psíquicas e sexuais.

É necessário dizer, ainda, que, quando falamos habitualmente de gênero, abrangemos de forma imprecisa todos estes níveis. Contudo, dependendo da cultura de que se trate, eles são representados como mais ou menos atrelados e fixos, e sua correspondência numa única identidade de gênero é submetida a um maior ou menor grau de vigilância e coerção. Contudo, a Psicanálise tem dificuldades em desatrelar estas camadas de composição da experiência de gênero do sujeito, colapsando sua orientação sexual, sua disposição sexual e sua disposição afetiva na sua anatomia (como a mesma Nancy Chodorow, 1978: 139, chega a reconhecer, brevemente, a pesar da dívida que seu próprio modelo mantém com essa disciplina) E acontecem, também, deslizamentos constantes, a pesar de toda a prevenção contra este tipo de atrelamento, entre o nível anatômico e o simbólico, e vice-versa, demonstrando a inércia - e o conseqüente conservadorismo - inerente às representações e à linguagem em geral. Como Jane Gallop demonstrou de forma espirituosa, até o mais prevenido, aquele que dessencializou a própria idéia do falo

separando-a do seu suporte ou significante anatômico estabelecido e sentando, com isto, as bases de uma noção de patriarcalismo antes simbólico do que fatural, o mesmíssimo Lacan, caiu na armadilha do desta inércia (Gallop 1992, especialmente o capítulo "sobre o falo").

O outro aspecto, talvez mais fácil de reconhecer, é a própria oscilação do sujeito, ao longo do tempo e das relações afetivas em que se engaja, entre disposições ou registros diferentes de gênero face ao outro. De fato, apesar da inércia própria dos processos de construção de identidade, esta oscilação ocorre, e a maturidade, assim como as posições institucionais ocupadas, têm uma incidência neste fenômeno de transformação da maneira em que nos inserimos nas relações. Aqui também podemos apreender do material etnográfico, e pinçar, do vocabulário de diversas sociedades africanas como, por exemplo, dos Igbo da Nigéria, a categoria de mulher-homem, como a mulher que alcança a senioridade masculina com a velhice.

Bibliografia

- Ariès, Philippe, 1986 "Reflexões sobre a História da Homossexualidade" In *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.
- Badinter, Elisabeth 1988 *Um é o outro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Bouvois, Simone de 1970 (1949) *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Brennan, Teresa 1997 (1989) "Introdução" In *Para Além do Falo. Uma Crítica a Lacan do Ponto de Vista da Mulher*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- Brown, Beverley 1983 "Displacing the Difference - review *Nature, Culture and Gender*". *m/f* 8.
- Butler, Judith 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- _____ 1992 "Introduction" e "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'". In Butler, Judith e Joan W. Scott (eds.) *Feminists Theorize the Political*. New York/London: Routledge.
- _____ 1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"* New York and London: Routledge.
- _____ 1997 *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Chodorow, Nancy. 1974. "Family Structure and Feminine Personality" In Rosaldo, Michelle Z. and Louise Lamphere (orgs.): *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- _____ 1978 *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Cixous, Hélène 1981 "Castration or Decapitation?" *Signs* 7/1, Autumn, pp. 41-55
- Fauré, Christine 1981 "Absent from History" *Signs* 7/1, Autumn, pp. 71-80.
- Gallop, Jane 1992 *Lendo Lacan*. Rio de Janeiro: Imago.
- Heilborn, Maria Luiza 1992 "Fazendo Gênero? A Antropologia da Mulher no Brasil" In Oliveira Costa, Albertina de e Cristina Bruschini: *Uma Questão de Gênero* Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos/Fundação Carlos Chagas. pp.93-126.
- Herd, Gilbert (ed.) 1982 *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press.
- _____ 1987 *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*. New York: Columbia University Press.
- Herd, Gilbert and Robert J. Stoller 1990 *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*. New York: Columbia University Press.
- Héritier, Françoise 1979 "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition". In Isard, M. e P. Smith (eds.) *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, pp. 209-43.
- Irigaray, Luce 1981 "And the One Doesn't Stir without the Other" *Signs* 7/1, Autumn, pp. 60-67.
- Kristeva, Julia 1981 "Women's Time" *Signs* 7/1, Autumn, pp. 13-35.

- Lacan, Jacques 1977 "The Signification of the Phallus" In *Ecrits. A Selection* (traduzidos do francês por Alan Sheridan). New York/London: W.W. Norton & Company, pp. 280-291.
- Landes, Ruth 1967 (1940) *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leacock, Eleanor Burke 1981 *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- Lepowsky, Maria. 1993 *Fruit of the Motherland. Gender in an Egalitarian Society*. New York: Columbia University Press.
- MacCormack, Carol and Marilyn Strathern (eds.) *Nature, Gender and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, Margaret 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: New American Library.
- Mitchell, Juliet 1975 *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Mitchell, Juliet and Jacqueline Rose 1982 *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the école freudienne*. London: Macmillan.
- Mohanty, Chandra Talpade 1994 "Under Western Eyes: feminist Scholarship and Colonial Discourses" In Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Moore, Henrietta 1994 a "Gendered Persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis" In Heald, Suzette e Arianne Deluz (eds.): *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter Through Culture*. London and N.York: Routledge.
- _____ 1994 b "The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences" In *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*. In Harvey, Penelope and Peter Gow (eds.). London and New York: Routledge.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" In Rosaldo, Michelle Z. and Louise Lamphere (orgs.): *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Ortner, Sherry and Harriet Whitehead. 1981. "Accounting for sexual meanings" In *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Overing, Joana. 1986. "Men control women? the 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*. 1(2), summer.
- Pollak, Michael 1986 "A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?" In *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.
- Ragland-Sullivan, Ellie 1986 *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. London: Croom Helm Ltd.
- Reiter, Rayna. 1975. "Men and Women in the South of France: Public and Private Domains" In Reiter, Rayna (org.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Rivière, Joan 1929 "Womanliness as a Masquerade" *The International Journal of Psychoanalysis* 10.
- Rosaldo, Michelle. 1974. "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview". In

- Rosaldo, Michelle Z. and Louise Lamphere (orgs.): *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rubin, Gayle 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" In Reiter, Rayna (org.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Segato, Rita Laura 1995 "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô de Recife. In *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____ 1996 "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay" *Critique of Anthropology* 16 (4).
- Silverman, Kaja. 1992. *Male Subjectivity at the Margins*. New York/London: Routledge.
- Silverstein, Leni 1979 "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia" *Religião e Sociedade* 4, pp.143-75S.
- Locum, Sally 1975 "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology" In Reiter, Rayna (org.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1985 "Three Woman's Texts and a Critique of Imperialism". *Critical Inquiry* 12/1, pp.262-80.
- _____ 1994 (1988) "Can the Subaltern Speak?" In Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Stoller, Robert. 1964. "A Contribution to the Study of Gender Identity". *International Journal of Psychoanalysis* 45.
- _____ 1968 *Sex and Gender*, vol. 1. New York: Science House.
- _____ 1975 *Sex and Gender*, vol. 2. London: Hogarth.
- _____ 1985 *Observing the Erotic Imagination*. New Haven/London: Yale University Press.
- Tavares, Hugo Cesar n/d *Troca de Mulheres (em Lévi-Strauss e Lacan)*. Rio de Janeiro: Hólón Editorial.
- Warner, Michael 1990 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____ 1992 "The Mass Public and the Mass Subject" In Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

SÉRIE ANTROPOLOGIA

Últimos títulos publicados

227. WOORTMANN, Klaas Axel A.W. O Selvagem e a História. Primeira Parte: Os antigos e os medievais. 1997.
228. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Between Justice and Solidarity: The Dilemma of Citizenship Rights in Brazil and the USA. 1997.
229. PEIRANO, Mariza G.S. Where is Anthropology?. 1997.
230. PEIRANO, Mariza G.S. Continuity, integration and expanding horizons. Stanley J. Tambiah (interviewed by Mariza Peirano). 1997.
231. PEIRANO, Mariza G.S. Três Ensaio Breves. 1997.
232. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Democracia, Hierarquia e Cultura no Quebec. 1997.
233. SEGATO, Rita Laura. Ethnic Paradigms: Brazil and the U.S. 1998.
234. SEGATO, Rita Laura. Alteridades históricas/Identities políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. 1998.
235. RIBEIRO, Gustavo Lins. Goiânia, Califórnia. Vulnerabilidade, Ambiguidade e Cidadania Transnacional. 1998.
236. SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. 1998.

A lista completa dos títulos publicados pela **Série Antropologia** pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 — Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264