

Os percursos do gênero na antropologia e para além dela

*Rita Laura Segato**

Resumo. O artigo endossa a abordagem do gênero como estrutura. Assim, a hierarquia de gênero pertence ao domínio do simbólico e reside em algum lugar da realidade observável com a qual o etnógrafo trabalha. O gênero estrutura a realidade, imprimindo nela a organização de uma cena originária e transportando-a, usualmente, para os termos das relações familiares. Dessa perspectiva, a autora somente vislumbra uma saída do círculo hierárquico de poder e sujeição do desejo: revelar a dinâmica usual — embora geralmente mascarada — de androginia como circulação, que é parte ordinária da experiência dos sujeitos sociais.

Introdução

Pretendo apresentar uma avaliação sumária e pessoal da trajetória dos estudos de gênero no campo da antropologia. Chamo essa trajetória “percurso” porque acredito que a disciplina é traspassada pela questão do gênero que, contudo, não se exaure nas fronteiras disciplinares, nem 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 encontra-se 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 tra-

* Rita Laura Segato é coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB. Trabalha na área de estudos de gênero.

tam da subalternidade no mundo contemporâneo, tomam a hierarquia de gênero, a subordinação feminina, como protótipo a partir do qual se pode melhor compreender o fenômeno do poder e da sujeição a este. Portanto, é um traço do momento presente, dos anos 90, que tanto homens como 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. As 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 cf. também 1985), entre uma bibliografia extremamente prolífica, e Judith Butler, especialmente com sua obra recente: *The psychic life of power* (1997; e cf. ainda 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 tradicionalmente deixada nas mãos das mulheres, a reflexão sobre gênero, em 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 permitir-nos 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 antropologia, e as dificuldades que ela coloca para definir a categoria “mulher” com que o movimento social deve trabalhar. Relaciono, por sua vez, esse 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 à pergunta sobre a existência ou não de 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 desempenhados, nem a distribuição de direitos e deveres que poderá provar ou rejeitar o caráter igualitário dos gêneros em uma 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, conferindo-lhes sentido, não é da ordem do visível. O poder revela-se, às vezes, com infinita sutileza.

Em erudita e esclarecedora resenha, Maria Luisa Heilborn (1992: 98-106) aproxima-se de algumas questões também relevantes para o meu argumento. 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 Françoise Héritier, 1979), na descontinuidade presente no mundo biológico. O gênero seria, assim, uma categoria que, qualquer que venha a ser seu preenchimento em uma cultura particular, fala de relações de oposição e constitui “a forma elementar da alteridade”. A isso, 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). Dessa forma, a perspectiva estruturalista, para a qual o gênero constitui-se em 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, essa abordagem diverge de minha análise atual, já que essa, de fato, introduz uma inversão, colocando o gênero como experiência fundante que organiza o mundo, até mesmo o universo biológico. Na verdade, os seres biológicos adquirem muito de sua aparência descontínua na nossa percepção, e não o contrário. 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 de permutas mas nunca de simetrias. Ou seja, a ordem “do simbólico” é de “natureza patriarcal” (Brennan, 1997: 12).

De minha parte, afirmo que os gêneros constituem a emanção, por meio de sua encarnação em atores sociais ou em personagens míticos, de posições em uma estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém a semente das relações de poder na sociedade. Os gêneros seriam, desse ponto de vista, transposições da ordem cognitiva à ordem empírica. Poder-se-ia 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 em uma cultura particular —, traveste-se de gênero, emerge nas caracterizações secundárias com os traços do homem e da mulher, e nos seus papéis característicos. Kaja Silverman (1992) chama essa cena de “ficção

dominante” e considera os papéis de gênero nessa cena originária como uma verossimilhança do que acontece, de fato, na estrutura que organiza as relações dessa cena e que se encontra, ao mesmo tempo, oculta e revelada por elas.

Somente ao se compreender essa trajetória podemos reformar a maneira como o senso comum apreende o que seja ser mulher e ser homem, de forma a poder instituir, em nossas representações, a capacidade de circular pelas posições que a estrutura pressupõe. Essa circulação é, em verdade, um fato corriqueiro em qualquer sociedade, mas é mascarada por uma ideologia que os apresenta como colados, colapsados — *conflated* — em posições e lugares de uma estrutura de relações aberta a ser preenchida, e condenados a reproduzir os papéis relativos previstos para eles na “ficção dominante” ou cena originária.

Ao referir-me ao trânsito possível por esses lugares, fazendo com que não mais sejam lugares marcados para anatomias prescritas, não me reporto ao que usualmente se compreende, no plano empírico e observável, como atribuições, direitos, 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, isso 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, modificou-se pouco. A circulação, o tipo de trânsito que proponho, implicaria, não em uma androginia como situação de indiferenciação dos gêneros, de sua neutralização em um 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 são, em última instância, o registro no qual nos instalamos ao ingressar em uma cena, em uma trama de relações. Masculino e feminino são, nessa 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, essas 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 circula-

ção 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, como consta de inúmeras etnografias, um dos mais igualitários do mundo em relação ao gênero (Landes, 1940; Silverstein, 1979). Nelas, a mulher tem o maior acesso já registrado a uma posição de domínio em 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 desses 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. Desconstroem, assim, o atrelamento ou *conflation* desses registros a anatomias particulares, o que é próprio da visão de mundo ocidental — essa “proposta” tem sido um dos atrativos dessas tradições para sua expansão na Argentina e no Uruguai, como já descrevi (Segato, 1996).

Em minha exposição a seguir, apóio-me na literatura em língua inglesa inicialmente bem delimitada nas fronteiras disciplinares das ciências sociais, especialmente da antropologia, mas que se foi 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 abaixo, embora a psicanálise esteja já representada na abordagem de Nancy Chodorow, e o estruturalismo, na de Sherry Ortner, aos quais me referirei também brevemente. Essa 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, nesse processo de crescentes intercâmbios entre a contribuição anglófona e a contribuição francófona, um número da revista *Signs* dedicado à “Teoria feminista francesa”, representada por artigos de Julia Kristeva (1981), Hélène Cixous (1981), Luce Irigaray (1981) e Christine Fauré (1981). Junto a esse 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, em um momento ainda posterior, ofereceram-se como bom para pensar, como já mencionei, o poder e a sujeição, em outras 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 das duas vertentes que, com suas próprias características e apesar de ter sofrido transformações, sobrevivem até hoje. 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. Introdz-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 como os gêneros tomam forma nos diversos grupos humanos. Contudo, esse caminho vem perdendo fôlego, ultimamente, lentamente consumido pela irrupção de temas e de 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 no quadro 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 dessa tendência universal da subordinação da mulher na dimensão ideológica das representações culturais. Essa constatação, naturalmente, não negou as estratégias singulares das mulheres para participar do poder ou para alçá-las a posições de autoridade, mas buscou a 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 dessa 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 — por meio 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. Falaram dessa tendência hierárquica universal e tentaram — cada uma a partir de uma abordagem própria, embora relacionando suas perspectivas — explicar os fundamentos, apesar das diferenças culturais, apesar do princípio relativista, dessa 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 por característica um maior prestígio, é mais valorizada, na grande maioria, senão na totalidade das sociedades conhecidas. Seu prestígio, contudo, acentua-se nas sociedades modernas. Para Rosaldo, sociedades como a dos Illongot, das Filipinas, em que os homens circulam pelas esferas pública e doméstica, revezando-se com as mulheres em suas tarefas, permitem uma igualdade maior entre os gêneros.

O modelo de Nancy Chodorow (1974; 1978), ao fazer 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 ser social sem chegar a quebrar a identificação com a mãe, sem jamais transformar-se em ser autônomo. Se, no homem, o processo de identificação secundária dá-se por meio da ruptura — muitas vezes abrupta e bastante cruel — da identificação primária com a mãe, no caso da 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 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, dessa mesma 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 de 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 sua noção de cultura em oposição a uma natureza a 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 dessa com uma natureza, objeto do trabalho transformador da cultura, próprio do homem. Apesar de suas possíveis invalidações a partir de trabalhos etnográficos em sociedades em que a oposição cultura - natureza não parece ter a centralidade nas representações e nos mitos que o estruturalismo sugere, vale a pena voltar constantemente a esse 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, ocorre uma inversão: 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, nesse 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 desses 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 dessa constatação, Reiter 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. Dadas a importância e a autonomia da esfera doméstica nessas 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 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 masculinas. Análises mais recentes mostram que a esfera pública moderna não somente constitui-se como território exclusivo dos homens e não neutro, mas também como 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, entre todos os publicados nesse 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 matriz heterossexual do pensamento universal. Contudo, apesar da sua universalidade, separa a dimensão biológica do "sexo" orgânico, anatômico, em primeiro lugar, do que hoje chamaríamos dimensão "simbólica", em que os termos tomam o seu valor do lugar que ocupam em uma estrutura de relações na qual, geralmente mas nem sempre, o significante anatômico define as posições mas essas não podem ser consideradas fixas ou coladas naquele; e, em segundo lugar, da dimensão cultural, agregada, do "gênero", preenchida com conteúdos particulares por cada tradição.

É 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 em uma 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 de predisposições associados a cada um dos gêneros. Aos termos do dimorfismo biológico macho - fêmea, agrega-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 a matriz primigênia do poder, o primeiro registro ou inscrição do poder na experiência social e na vida do sujeito. Qualquer que seja o conjunto de traços que venha 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, nesse modelo lévi-straussiano, teria a particularidade de comportar-se ambigualmente, participando da estrutura como verdadeiro anfíbio: parte sujeito, parte objeto; parte falante, parte signo.

Com esse 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. Aponta para o preciso núcleo onde as teorias de Lévi-Strauss e Lacan, antropologia e psicanálise encontram-se e tornam-se indissociáveis: a função central da proibição do incesto impondo um regime de circulação e trocas, em que se divorciam os termos de quem troca e de 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 desses termos, o sujeito humano na plenitude da sua agência, enquanto o outro termo é preenchido por quem oscila entre a agência do sujeito e a 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 em que os papéis masculino e feminino encontram-se prefigurados pelo regime de trocas (cf. uma esclarecedora análise do encontro dos modelos de Lacan e Lévi-Strauss sobre o incesto em Tavares s/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 em um campo de estudos extremamente desenvolvido, convergem para encontrar-se nesse ponto, em que 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 instrumental teórico abstrato e universalizável, em que o modelo psicanalítico, particularmente o estruturalismo lacaniano, trouxeram um aporte que não mais pode ser ignorado. Contudo, trabalhos como os de Henrietta Moore (1994a e 1994b) 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 ordem abstrata, encontrando-se aquém das descrições do etnógrafo.

A geração de estudos que desemboca nesse 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 há referências de sociedades totalmente igualitárias. Um raríssimo exemplo de uma afirmação desse tipo pode ser encontrado na obra de Maria Lepowsky (1993) sobre os Vanatinai, de Nova Guiné. Já clássicos, dentro dessa 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).

Assim, é importante sublinhar que se constituíram nos trabalhos antropológicos sobre o gênero duas vertentes que fizeram, cada qual, 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 em uma estrutura hierárquica; e b) a mencionada anteriormente, que surge com Margaret Mead e encontra continuidade nas pesquisas sobre a “construção cultural” dos gêneros. Precisamen-

te, os trabalhos etnográficos que, na atualidade, tentam contestar a tese da universalidade da hierarquia são os expoentes mais recentes dessa vertente. Ela proporcionou uma 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 são produtos histórico-culturais e não fatos da natureza. Dessa 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 essa visão construtivista dos gêneros, chegaríamos, como em alguns casos se chegou, ao desmonte, praticamente, da categoria mulher e, com isso, à invalidação das propostas feministas que cortam através das nações e dos 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 em 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 atravesse as sociedades, um conjunto de experiências específicas associadas a significantes anatômicos fixos. Essa 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 determinação biológica para esse papel subordinado que nos é assinalado, por outro, ele também desestabiliza a consolidação de uma plataforma mulher para uma política que vigore através das nações e das sociedades. Configura-se, então, um paradoxo. Sabemos que ele está aí, que pulsa no centro de nossas questões, incomodando-nos, mas o eludimos adiando constantemente o confronto, pois não sabemos como resolver a questão: vamos até às últimas consequências 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 físi-

cas. 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 e apontar para a experiência universal da subordinação feminina — que dá sustentação às plataformas feministas e que 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, o paradoxo sobre o qual até hoje nos debruçamos: se a passagem do dado biológico para os comportamentos sociais depende 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 que coloca 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 e 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 encontra-se 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 sem resposta definitiva. Um artigo publicado pela antropóloga inglesa Joana Overing, “Man control women? The ‘catch 22’ in analysis of gender” (1986), 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. Overing 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, ao que me parece, acaba justamente mostrando a quase

impossibilidade de se chegar a uma conclusão com base em materiais etnográficos, deixando a 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 em uma determinada sociedade? Essa 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 esses.

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 participa mais da ordem das instituições do que propriamente 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 ser social a partir das identificações em que se envolve. A leitura de seus próprios signos anatômicos é, ali, nada mais do 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.

Onde observar então o que, em última instância, denomina-se masculino e feminino, se 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, esses personagens não são mais que representações exemplares, significantes, ao final, transitórios, em uma cadeia de substituições à qual o sujeito será exposto ao longo da sua vida. Considero, à revelia da autora, que o texto de Overing coloca essa questão a partir de um mito que resumirei em seguida. A partir desse mito e de 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 observância do gênero.

O mito Piaroa relatado pela autora fala de um deus chamado Wahari, de suas várias mulheres e de seu irmão chamado Buok'a. Esse 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, em 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 em um 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 os 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 me parece 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 o fato de que o resto, até o próprio exercício da sexualidade, resulta secundário na narrativa: Wahari, em determinado momento, transveste-se de mulher para se aproximar do irmão e poder castrá-lo, mas essa flutuação dos significantes não prejudica sua posição masculina na estrutura de relações. Também é seu irmão, e não

ele, quem exhibe a sexualidade mais ativa. Nenhum desses aspectos aparentes que assume, de fato, importam, pois o papel de instituir a lei, de distribuir as identidades e de definir as responsabilidades na vida social não é cedido a ninguém. E não é essa autoridade uma autoridade neutra, encarnada em uma figura andrógina, mas radicada em um 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 — fonte do sentido e das regras para a organização da vida social —, nessa 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, na qual a cria humana percebe-se em contigüidade indissolúvel com o corpo da mãe — representando a função materna, a função do feminino, qualquer que seja a pessoa que assim se posicione em relação ela —, e na qual 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 esse 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, intercepta e interdita a fusão originária entre o sujeito, que assim emerge à vida social, e a personagem que, nessa cena, representa a função materna. Não, importa, como já disse, quem seja, de fato, ou que anatomia tenha, quem venha a preencher essas posições da cena inicial. A cena sempre comportará esses papéis. O materno, o feminino, marcados pelo gozo irrestrito e pela fusão a ser desfeita; o paterno, o fálico, pela apropriação do falo em sua entrada no desejo materno, como poderoso interceptador, instaurador de uma lei de limites e de separações da qual dependerá a possibilidade de conviver dentro de uma norma social. Lacan chama essa lei ou interdição da fusão originária “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 o 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, interdita-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, os lugares e os papéis, criando o mundo com seus objetos e pessoas carregados de valor e de sentido.

A criança, o sujeito que emerge para a vida em sociedade, que vem 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 encontra-se, portanto, sempre ao lado da agência, da lei, do exercício do poder. Ao constituir-se pela lei do pai, é sempre fálico, sempre masculino. Feminino será o excesso nele, o outro dele que permanece nele e que ele deve negar para diferenciar-se. Aquilo que ele vem a silenciar de si. Mas feminina é, também, sua origem, o universo completo, inteiramente prazeroso e satisfatório do qual veio.

Imediatamente após sua emergência, em um processo de segundo grau — também chamado “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, em homem ou em mulher, em alguém que oculta sua castração, provando-se potente, ou que expõe sua castração, fazendo dela um signo: a *performance* do que falta, ou a exibição do *status*.

No feminino como *performance*, em sua teatralidade, em sua representação como mascarada (Rivière, 1929), aprofunda 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 narcísea de um nada-falta —, como *status* conquistado por meio de provas de coragem e de completitude que envolvem o confronto com a possibilidade da morte, se encontra documentada nas mais diversas fontes, do senhor e do escravo, em Hegel, aos nativos de Nova Guiné (Herdt, 1982; 1987; Herdt e Stoller, 1990). Essa proliferação da cena inicial, transposta e ampliada *ad infinitum* na experiência acumulada do sujeito nos cânones que a cultura prescreve, é nada mais nada menos que o constante aprofundamento de seu processo de identificação secundária, a reafirmação, ao longo da vida, de como deve calcar-se e fixar-se sempre de forma renovada em uma das posições da estrutura relacional dos gêneros.

Portanto, contrariando a análise de Joana Overing, considero possível trazer a psicanálise lacaniana — não exatamente como aplicada na clínica, mas como é reciclada nos estudos sobre subalternidade — para compreender essa cena em que a figura instauradora da lei é simultaneamente abstrata e masculina. É uma forma de enfatizar a questão que me parece central

sobre o que seja o gênero: é uma dualidade empírica, observável, de papéis, de atribuições, de direitos e de deveres, ou é uma estrutura de relações cujos termos se transvestem de atores da vida social, mas na qual a adesão desses personagens a esses termos é sempre fluida e até certo ponto aleatória? Seria o gênero documentável simplesmente como o que homens e mulheres fazem em uma determinada sociedade? Ou o observável nada mais é do que uma transposição, para um quadro de verossimilhanças (Silverman, 1992), de uma cena primária, original, mítica e muito próxima da abstração da estrutura? Se os gêneros fossem simplesmente o que homens e mulheres fazem de forma diferenciada, como explicar, por exemplo, o ressurgimento da estrutura de gênero no interior de instituições totais como cadeias e conventos, agora encenada por anatomias idênticas?

Em um texto brilhante, Chandra Mohanty expõe as falácias teóricas e a manobra político-ideológica que se escondem 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, 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 viesse a emergir desse exercício como sociedade igualitária, como quer Overing, os parâmetros e valores implícitos na comparação estarão fixados pelo padrão ocidental. Curiosamente, na análise de Mohanty, o universalismo alinha-se com o empirismo: 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” em uma estrutura relacional —, mas da crítica à observância e à comparabilidade das mulheres em sua concretude, sem problematizar a passagem da mulher genérica, da posição do feminino como categoria, a entidades concretas que representariam o gênero mulher por meio das culturas e sobre a base de uma anatomia comum. De acordo com Mohanty, que se inspira, por sua vez, em um 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, como posições em uma estrutura relacional, se instauram em cada interação social, vivida ou relatada, do cotidiano ou do mito. Essa estrutura revela-se — e oculta-se —, inicialmente, como já disse, por verossimilhança, nas relações entre os atores da cena originária. Essa 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, como categoria, faz parte de um modelo estável, é extremamente instável e fugidivo em seus processos de instanciação. Somente dessa forma poderiam explicar-se os rígidos mecanismos de coação social que regem a identificação secundária por intermédio das diversas culturas, constringendo os sujeitos a enquadrar-se e fixar-se de forma estável e previsível nas personagens de cenas em que 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 que ajudam a reproduzir o colapso dos sujeitos a posições supostamente determinantes e originárias. Isso 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, à esfera do simbólico, sendo os fatos um epifenômeno daquela outra inscrição fundante, o que é possível opor a ele? Como é possível agir? Simplesmente 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 inércia da linguagem e outras formas de coerção oriundas do campo ideológico.

Quando aponto para a possibilidade de uma política de circulação, o que pretendo é 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 a colapsar os significantes sobre significados unívocos, especialmente na cultura ocidental mas, ainda, em outras sociedades. Identifico dois aspectos que comportam os trânsitos e as complexidades contidas ou permitidas pela composição de gênero dos sujeitos. O primeiro tornou-se 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 ser 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, que poderá ter, assim, do ponto de vista do gênero, uma composição mista, plural, na variedade dos âmbitos da experiência que constituem sua interioridade. Ele constitui-se, acredito, no que poderíamos chamar “composto de gênero”, e não o ser monolítico, unisêmico, que as representações geralmente indicam, sobretudo no Ocidente. Os estratos que tento definir a continuação foram inspirados na minha etnografia do “Xangô do Recife”, já citada, mas isso 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. Em 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 como se inscreve na auto-percepção. De fato, a anatomia propriamente dita, o nível biológico, constitucional, a natureza orgânica do macho e da fêmea da espécie deveria entrar nessa seqüência como o nível 0, porque é inatingível em si mesma e jamais a 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, já está representado pelas categorias de “homem” e de “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. É interessante notar que Stoller iniciou suas pesquisas no campo da psiquiatria para, mais recentemente, somar esforços com a antropologia (Herdt e Stoller, op. cit.). Por outro lado, como bem sabemos, a partir de Margaret Mead, as categorias a que o corpo, como significante, dá lugar têm conteúdos variados segundo as culturas.

2. Nessa tentativa de discriminar as maneiras variadas como cada sujeito se inscreve no complexo mapa do gênero, um segundo estrato poderia denominar-se o “gênero da personalidade”. Essa denominação segue de perto a noção de “santo” da cabeça dos cultos afro-brasileiros, na qual o gênero do santo atribuído à pessoa — “santo-homem” ou “santo-mulher” — fala do gênero de 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 feminilidade e da masculinidade tal como se expressam nas atitudes e no temperamento da pessoa; mas também da sua disposição afetiva, da maneira e da posição na qual se insere diante do outro nas interações de sua vida afetiva.

3. Por sua vez, a orientação sexual diz respeito ao objeto preferencial do investimento libidinoso, advertindo, contudo, que as categorias de homossexualidade e heterossexualidade servem só muito esquematicamente para dar conta das alternativas envolvidas nessa 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 Ariès (1986) sobre a história da homossexualidade no Ocidente aportam evidências a esse 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 chamamos 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 em sua interação sexual.

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

É necessário dizer, ainda, que, ao falarmos habitualmente de gênero, abrangemos de forma imprecisa todos esses níveis. Contudo, dependendo da cultura, serão representados como mais ou menos atrelados e fixos, e sua correspondência a uma única identidade de gênero é submetida a um maior ou menor grau de vigilância e de coerção. Contudo, a psicanálise tem dificuldades em desatrelar essas camadas de composição da experiência de gênero do sujeito, colapsando sua orientação sexual, sua disposição sexual e sua disposição afetiva em sua anatomia, como a própria Nancy Chodorow, (1978: 139) chega a reconhecer, brevemente, apesar da dívida que seu próprio modelo mantém com essa disciplina. E acontecem, também, deslizamentos constantes, apesar de toda a prevenção contra esse tipo de atrelamento, do nível anatômico e ao 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 de seu suporte ou significante anatômico estabelecido, assentando, com isso, as bases de uma noção de patriarcalismo antes simbólico do que factual, o mesmíssimo Lacan, caiu na armadilha dessa 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 diante do outro. De fato, apesar da inércia própria dos processos de construção de identidade, essa oscilação ocorre. A maturidade e as posições institucionais ocupadas incidem nesse fenômeno de transformação conforme a maneira 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.

Abstract. *The article endorses a view of gender as structure. As such, gender hierarchy belongs to the dominion of the symbolic and lies somewhere beneath the observable reality that provides materials for the work of the ethnographer. Gender structures reality, imprinting in it the organization of an originary scene usually transposed into the terms of family relationships. Within this perspective, the author can only envisage one outlet from the hierarchical circle of power and subjected desire: to disclose the usual — though generally masked — circular dynamics of androgyny that is an ordinary part of the experience of social subjects.*

Résumé. *L'article endosse une vision de genre comme structure. En tant que tel, l'hierarchie appartient au domaine du symbolique et demeure en deçà de la réalité observable sur laquelle travaille l'ethnologue. Le genre structure la réalité, en y imprimant l'organisation d'une scène originaire qui se transpose en termes de rapports familiaux. A partir de cette perspective, l'auteur n'envisage qu'une sortie du cercle hiérarchique du pouvoir et de la soumission du désir: révéler la dynamique, usuelle — même si généralement masquée — de l'androgynie en tant que circulation, ce qui fait partie de l'expérience ordinaire des sujets sociaux.*

Referência 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.
- BEAUVOIR, Simone, (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*. Nova York: Routledge.

- BUTLER, Judith, (1992) "Introduction" e "Contingent foundations: Feminism and the question of 'Postmodernism'", in BUTLER, Judith & SCOTT, Joan W. (eds.), *Feminists theorize the political*. Nova York/Londres: Routledge.
- . (1993) *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. Nova York/Londres: 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. & LAMPHERE, Louise (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 & BRUSCHINI, Cristina, *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos /Fundação Carlos Chagas, pp. 93-126.
- HERDT, Gilbert (ed.), (1982) *Rituals of manhood. Male initiation in Papua New Guinea*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- . (1987) *Guardians of the flutes. Idioms of masculinity*. Nova York: Columbia University Press.

- HERDT, Gilbert & STOLLER, Robert J., (1990) *Intimate communications. Erotics and the study of culture*. Nova York: Columbia University Press.
- HÉRITIER, Françoise, (1979) "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition", in ISARD, M. & Smith, P. (eds.), *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, pp. 209-243.
- 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). Nova York/Londres: 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*. Nova York: Monthly Review Press.
- LEPOWSKY, Maria, (1993) *Fruit of the motherland. Gender in an egalitarian society*. Nova York: Columbia University Press.
- MACCORMACK, Carol & STRATHERN, Marilyn (eds.), *Nature, gender and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEAD, Margaret, (1935) *Sex and temperament in three primitive societies*. Nova York: New American Library.
- MITCHELL, Juliet, (1975) *Psychoanalysis and feminism*. Harmondsworth. Middlesex: Penguin Books.
- MITCHELL, Juliet & ROSE, Jacqueline, (1982) *Feminine sexuality. Jacques Lacan and the école freudienne*. Londres: Macmillan.

- MOHANTY, Chandra Talpade, (1994) "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses", in WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*. Nova York: Columbia University Press.
- MOORE, Henrietta, (1994 a) "Gendered persons. Dialogues between anthropology and psychoanalysis", in HEALD, Suzette & DELUZ, Arianne (eds.), *Anthropology and psychoanalysis. An encounter through culture*. Londres/Nova York: Routledge.
- . (1994 b) "The problem of explaining violence in the social sciences", in HARVEY, Penelope & GOW, Peter (eds.), *Sex and violence. Issues in representation and experience*. Londres/Nova York: Routledge.
- ORTNER, Sherry, (1974) "Is female to male as nature is to culture?", in ROSALDO, Michelle Z. & LAMPHERE, Louise (orgs.), *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- ORTNER, Sherry & Whitehead, Harriet, (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*, Londres: 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*. Nova 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. & LAMPHERE, Louise (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*. Nova 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 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*, Nova York/ Londres: Routledge.
- SILVERSTEIN, Leni, (1979) "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia", *Religião e Sociedade* 4, pp. 143-175.
- SLOCUM, Sally, (1975) "Woman the gatherer: male Bias in anthropology", in REITER, Rayna (org.), *Toward an Louise anthropology of women*. Nova York: Monthly Review Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, (1985) "Three woman's texts and a critique of imperialism". *Critical Inquiry* 12/1, pp. 262-280.
- . (1994) [1988] "Can the subaltern speak?", in WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*. Nova 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. Nova York: Science House.

- STOLLER, Robert, (1975) *Sex and gender*, vol. 2. Londres: Hogarth.
- . (1985) *Observing the erotic imagination*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- TAVARES, Hugo Cesar, (s/d) *Troca de mulheres (em Lévi-Strauss e Lacan)*. Rio de Janeiro: Hólon 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.