

# Gênero e

A cultura latmul desfruta de notabilidade entre os antropólogos. Estudado por Gregory Bateson (1965), o ritual denominado Naven dessa sociedade patrilinear da Nova Guiné consiste num cerimonial em que homens travestem-se de mulheres e vice-versa. O ritual é realizado para marcar etapas importantes de aquisição de status na sociedade latmul, sendo cumprido por parentes do lado materno por ocasião de um grande feito do/da filho/filha da irmã. A relação social posta em foco nesse ritual é a de wau-laua, ou seja, o irmão/irmã da mãe enaltece durante uma cerimônia pública o orgulho pela ação perpetrada por seu parente, que, contrariamente à conduta esperada dos jovens em relação aos mais velhos, trata seu wau de maneira provocativa e pouco respeitosa. O wau recebe o tratamento jocoso sem protestar e intensifica sua atitude de reverenciamento diante do feito do laua. Contudo, as ocasiões que dão motivo à celebração de Naven são em maior número e pompa para meninos e rapazes se comparadas às que têm lugar motivadas pelo desempenho feminino. Os nativos do sexo masculino são merecedores do Naven quando consumam um homicídio, fato exemplar para uma sociedade de caçadores de cabeças, quando têm uma participação meritória para o sucesso de tal ato, ou ainda quando realizam pela primeira vez alguma atividade própria ao seu gênero: fazer uma lança, canoa ou remo, caçar, tocar instrumentos rituais etc. Quanto às meninas e mulheres, o Naven é realizado em momentos menos variados de suas trajetórias de vida: na primeira vez que conseguem fazer certos trabalhos destinados ao seu gênero - certo tipo de pesca, cozinhar sagu, tecer um mosquiteiro etc. - e no nascimento do primeiro filho. Uma outra característica marcante define a lógica de gênero presente nes-

sa cerimônia. Na qualidade de um ritual de inversão, os homens, quando vestidos com adereços femininos, encarnam a figura de uma mulher velha, decrépita e suja. Seu comportamento exprime abnegação, modéstia e humilhação perante seu laoa, acentuando a dramaticidade da performance ao comportar-se como esposa do homenageado. Já as mulheres, quando travestidas, assumem o papel de um homem elegante exibindo toda a riqueza dos adereços masculi-

# Hierarquia

## A costela de Adão revisitada

nos, as insígnias do homicida. Atuam orgulhosamente de modo a ostentar a plenitude da virilidade latmul.

Há duas décadas as antropólogas têm-se dedicado a pensar sobre as razões culturais pelas quais às mulheres tem sido dedicado o lado menos espetacular da organização social, e quando a ele fazem jus, desfrutam de uma posição vicária, como no exemplo latmul. Contribuir para tal reflexão é a proposta deste artigo, que procede por meio de uma discussão interna à antropologia da mulher para, na seqüência, sugerir a pertinência da teoria da hierarquia no equacionamento da questão do gênero.

A categoria de gênero tem merecido um grande investimento nas discussões da antropologia da mulher. O termo convencionalizado significa a dimensão dos atributos culturais alocados a cada um dos sexos em contraste com a dimensão anátomo-fisiológica dos seres humanos. A expressão assinala o que vem sendo cunhado como perspectiva construtivista em oposição a uma postura essencialista, que poderia ser imputada, por exemplo, ao termo papéis sexuais. O conceito destaca o privilegiamento da dimensão de escolha cultural, pretendendo descartar alusões a um atavismo biológico para explicar as feições que o feminino e o masculino assumem em múltiplas culturas.

A discussão em torno do gênero é tributária da invasão que os estudos acadêmicos sofreram a partir dos anos 70 pela problemática "da mulher". A entrada maciça dessa questão na academia correlaciona-se com o (re)surgimento do movimento feminista no

final da década de 60 (Hellborn, 1990). Dessa maneira, o debate por parte de antropólogas afinadas com tal ideário está vincado pela discussão da propalada secundariedade feminina em termos do conjunto das sociedades conhecidas. A argumentação em questão busca freqüentemente discernir as razões dessa constante na estruturação social e, não raro, incorpora preocupações programáticas do que fazer para alterar os *status quo*. Em "Antropologia e Feminismo" (Franchetto et al., 1981), tentamos demonstrar de que modo o movimento de liberação de mulheres está comprometido com o ideário individualista. Nossa intenção era assinalar que os pressupostos da igualdade e da liberdade constituíam os pilares da crítica feminista ao social, acompanhando a análise dumontiana (Dumont, 1977 e 1979). Apontávamos de que maneira tais valores determinavam o ângulo de apreciação da problemática feminina como "opressão" e "dominação". E pretendíamos demonstrar de que modo o feminismo era, exemplarmente, um desdobramento do efeito de autonomização sucessiva de esferas da vida social, característica da configuração individualista de sociedade. Seu surgimento tematizava e exprímia a incidência desse processo sobre o domínio da família, da sexualidade e da reprodução. Também era assinalado que a ideologia da autonomia feminina, comprometida com a crítica das relações do mundo privado e com a afirmação do direito de determinação sobre o próprio corpo, testemunhava a feição de recusa do englobamento peculiar à ótica igualitária ocidental.

Não é de se estranhar que a literatura dedicada à questão feminina incorpore, ela mesma, pressupostos individualistas. Primeiramente porque, vinda na voga feminista, é em tudo solidária com a ideologia fortemente ancorada na idéia basilar de direitos iguais. Em segundo lugar, porque a releitura das sociedades oferecida pela humanidade ao estudo trazia, como um um círculo vicioso, a afirmação de que a mulher sempre, ou quase sempre, estivera excluída do centro, ou como a linguagem da sociologia americana gostava de afirmar, das áreas de decisão das sociedades<sup>1</sup>. Em terceiro lugar, e nisso não está absolutamente sozinha, a literatura voltada para a questão feminina incorpora convicções individualistas - viés profundamente arraigado no conjunto das ciências dedicadas ao social. Como observa Louis Dumont em "L'individu et la sociologie": "prevalece, à exceção da tradição da Escola Sociológica francesa, uma concepção de antagonismo entre o indivíduo e sociedade que contamina todo o conhecimento sobre o so-

<sup>1</sup> Certas escolhas teóricas sustentam que nem sempre é possível identificar-se a exclusão feminina dos centros de decisão das sociedades. A sociedade iroquesa seria um desses exemplos (Brown, 1970). Refiro-me em particular a discussão sob Influência marxista que recupera a tese engellana (Engels: 1972) de que na comunidade primitiva haveria uma situação de paridade entre os gêneros. A autora que se notabilizou na defesa dessa perspectiva é Eleanor Leacock (1972, 1977 e 1980); ver para uma crítica dessa posição Verena Stolcke (1982) e também Hellborn (1991 e 1992).

cial, e que em particular se expressa numa concepção de sociedade que a reflete como um resíduo não humano” (Dumont, 1979a: 17-22).

Assim, a análise sociológica sobre a mulher tem acolhido, por esse procedimento, a reiteração de pressupostos individualistas (Heilborn, 1992), que mais dificultam do que propriamente esclarecem a questão do gênero. A ótica de nossos valores permanece incólume, não relativizada. E como a discussão se preocupa em vislumbrar as possibilidades de transformação da situação feminina, isso em parte tem contribuído para alijar certas possibilidades analíticas importantes, uma vez que se supõe que estas encaminhariam para o imobilismo político. A interseção do campo político-militante com o teórico, característica de tais estudos, funciona negativamente no aspecto ora mencionado (Heilborn, 199).

Entre as alternativas interpretativas encontra-se a da universalidade da hierarquia e, por extensão, a da hierarquia que a classificação do gênero necessariamente comporta. A teoria da hierarquia e seus corolários, tal como pode ser apreendida da obra de Louis Dumont, é um modelo de grande alcance heurístico e que pode sistematizar as razões pelas quais há uma constante estrutural de assimetria na montagem das relações entre os gêneros. Por outro lado, é também essa obra que traz subsídios, mediante a análise da categoria de indivíduo, ao porquê da assimetria poder se apresentar como ilegítima e, às vezes, impronunciável.

Para efeito de exposição, procedo a um sumário das proposições e implicações do pensamento dumontiano, principalmente sobre o modo como realizou sua leitura e sugiro caminhos que podem ser iluminados por Dumont na construção de um modelo de conhecimento para a questão do gênero.

A obra de Louis Dumont possui um itinerário rico e variado no qual o estudo etnológico do sistema de castas hindu detém o ponto alto. Este estudo habilita a grande empresa de comparação a que o autor submete posteriormente a história das idéias modernas, condensadas nos livros *Homo Aequalis* (1977) e *Individualismo - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* (1985). Através do distanciamento crítico propiciado pelo ponto de vista de um sistema de castas, o que lhe permite cumprir o papel de um Tocqueville contemporâneo, Dumont circunscreve o modelo ocidental de sociedade à singularidade. Essa modalidade encarna um tipo de sociedade, ou de configuração ideológica, que nega o princípio social fundamental, que é a hierarquia. E tão mais difícil é a

compreensão dessa singularidade porque os "modernos se insurgem (contra o princípio da hierarquia), mas é justamente ele que nos dá a compreensão da natureza dos limites e das condições de realização do igualitarismo moral e político ao qual os modernos estão ligados" (Dumont, 1979:14).

Os trabalhos de Dumont têm sido inspiradores de análises instigantes sobre a modernidade, e múltiplas têm sido as apropriações do seu pensamento<sup>2</sup>. Adoto, como ponto de partida de minha reflexão, a proposta de Luiz Fernando Duarte (1986a) de distinguir na obra dumontiana dois níveis de análise. Ao primeiro nível, Duarte concede o estatuto de uma "teoria da hierarquia", que congrega os postulados básicos mais abstratos da estratégia analítica dumontiana. Ao segundo, designa os aspectos de sua obra que podem ser equacionados como mais propriamente etnográficos: a "análise do holismo/individualismo". Essa demarcação de níveis na obra em questão é deliberadamente intencional uma vez que não é explícita, e o tratamento dispensado aos dois níveis é também desigual, ocorrendo deslizamentos de um nível para o outro. A utilidade da distinção empreendida reside em poder discriminar modos e planos em que pode ser acionada a perspectiva hierárquica como procedimento analítico. Essa primeira dimensão é axial na discussão aqui travada sobre gênero e a segunda, consubstanciada na dicotomia individualismo/holismo, fornece os elementos elucidativos de certa configurações específicas da modernidade. Assim, é relevante para a análise do individualismo como configurador do sistema de valores ao qual a ideologia feminista está implicada.

No primeiro plano - o mais abstrato - toma corpo a dimensão analítica. Herdeira que é da Escola Sociológica Francesa, a obra de Dumont encarna exemplarmente o princípio de que tudo que é da ordem do humano é marcado. Entretanto, o autor conduziu a reflexão sobre o primado das representações a uma dimensão apenas esboçada nos precursores. Assim, isolada, a teoria comporta três postulados: 1) a relativização da lógica distintiva linear em favor de uma lógica hierárquica. Esse procedimento importa em conceber a atividade classificatória não como uma simples disposição taxionômica das categorias sociais, e sim a partir da rigorosa afirmação de que tal atividade se encontra presidida pela existência do valor. Este é entendido como o operador da diferença, ordenamento que configura a hierarquia, e que se expressa em um universo que possui densidades e planos de significação distintos. Tal premissa expres-

<sup>2</sup> Já foi mencionado o uso de sua análise para a interpretação do feminismo (Franchetto, Cavalcanti e Hellborn, 1981). Alguns outros exemplos encontram-se em Gilberto Velho, 1975 e 1985; Roberto da Matta, 1980; Viveiros de Castro e Araújo, 1974; e nos trabalhos de Duarte, mas destaque os de 1983 e 1986, em Sérvulo Figueira, 1981a, Tania Salem, 1987 e 1992; e Russo, 1991.

sa-se em Dumont na fórmula da relação englobante/englobado e, corolariamente, na afirmação de mais um princípio, o da precedência da perspectiva da totalidade; 2) a exigência da bidimensionalidade do modelo implica conceber a relação hierárquica logicamente composta de dois níveis: um nível superior, onde há unidade dos termos, e um inferior, onde há distinção entre estes, comportando desse modo simultaneamente identidade e contradição (Duarte, 1986:41); e 3) a idéia de totalidade enquanto unidade mínima lógica ou significativa. Deriva deste postulado, que se acopla ao do englobamento do contrário e ao da especificação lógica dos níveis, a virtualidade de ocorrência das inversões hierárquicas. Sumariando, inferem-se como axiomas a universalidade da oposição hierárquica e das propriedades de "nível", "situação" e "valor".

A noção de valor em Dumont detém um lugar axial: ele é o elemento operador da diferença no interior de uma relação hierárquica (cf. Dumont, 1985d). E, nesse sentido, possui um alcance de estruturação da rede de significado similar àquela que o sagrado detém no pensamento durkheimiano. Trata-se do vetor que permite que um determinado termo seja a expressão do sentido da totalidade e, ao mesmo tempo, daquilo que torna o um diferente do outro. Em "Vers une théorie de la hiérarchie" (1979:397), o autor utiliza-se da narrativa bíblica de Adão e Eva (com destaque ao detalhe da costela) e do exemplo lingüístico presente em alguns idiomas do encompasso da palavra mulher pela palavra homem para demonstrar o modo de condensação expresso em uma relação hierárquica. Em um primeiro nível, Adão e Eva são idênticos (ou partilham da mesma substancialidade - são humanos); no segundo nível, são distintos. Na subsunção do termo mulher ao termo homem explicita-se a dimensão do todo. A palavra homem significando a um só tempo humanidade e a parte, através da oposição do masculino ao feminino<sup>3</sup>.

A teoria da hierarquia retém sua dinâmica no vetor da dessubstancialização das categorias. Está em jogo uma perspectiva que retira inspiração da proposta de Evans-Pritchard (1978) da segmentariedade e que pressupõe que qualquer identidade só é em função do nível em que se encontra no interior de uma "totalidade" (qualificada diferencialmente por um "valor" e em função da "situação" em que se faz operar (Duarte, 1986:43).

Esse primado da situacionalidade colide de maneira frontal com o modo canônico de leitura do

<sup>3</sup> Cabe assinalar que é justamente nesse tópico que a antropologia da mulher sempre insistiu ao denunciar o *male bias*. Isto foi também usado em Franchetto et al. (1981), mas acredito que ocorre uma simplificação que ali não apontamos. Afirmávamos, um pouco concordando com a crítica, que a justaposição lingüística "demonstra enraizamento e cristalização cultural desse ocultamento do feminino que a denúncia vem apontar" (1981:16). Ora, é perceptível que o que permite primeiro enunciar a ilegitimidade da justaposição é a percepção moldada pelo Valor Igualdade, que recusa o englobamento e que procede articuladamente com aquilo designado como "achatamento do mundo", onde os níveis de significação distintos são aplacados em favor de uma lógica linear que identifica um mesmo procedimento de negação do feminino.

mundo pela ótica individualista, que procede por meio de uma propriedade singular de aplainamento da significação, ao ponto que se pode falar de um "achamento do mundo" (Duarte, 1986a:46). Tal linearidade pode ser deduzida da própria operação do valor central no individualismo. Uma passagem de Louis Dumont em "L'absence de l'individu dans les institutions de l'Inde" fornece elementos à reflexão do porquê dessa compreensão da arquitetura simbólica: Nossa escolha do indivíduo representa a opção por um nível privilegiado de considerar as coisas, enquanto que no universo estrutural não há nível privilegiado; as unidades de diversas ordens aparecem ou desaparecem ao sabor das situações... Nosso indivíduo, ao contrário, é etimológica e historicamente o indivisível; no sentido moderno é o elemento, o indivisível do valor universal... Digamos que, ontologicamente, a unidade entre nós é a indivisibilidade, na Índia é uma totalidade, e totalidade significa dizer uma multiplicidade ordenada por oposições internas e hierárquicas (Dumont, 1973:105).

A segunda dimensão do pensamento de Dumont refere-se à polaridade depreensível de uma concepção não morfológica mas simbólica da sociedade (cf. Dumont, 1977:16). Trata-se da oposição entre holismo e individualismo, base da distinção de suas classes de sociedade: o tipo holista ou tradicional, que se organiza a partir de um princípio hierárquico, e o tipo moderno, moldado pelo princípio da igualdade. "No plano lógico, holismo equivale à hierarquia, e individualismo a igualitarismo" (Dumont, 1977:12). Essas duas configurações ideológicas opõem-se termo a termo e expressam modos de engendramento e articulação específicos do todo social. O holismo concebe a precedência da totalidade sobre a parte, e esta só adquire sentido respectivamente a sua posição em um conjunto que lhe dá inteligibilidade. O todo social é assim um universo em gradação, presidido pela presença de um valor usualmente consubstanciado no que designáramos, sob a ótica da segregação de domínios sociais que é característica das sociedades modernas, como pertinente à religião. Dessa maneira, a transcendência é uma propriedade intrínseca a essa configuração, fazendo com que o social não se esgote nele mesmo, mas retenha o seu sentido em uma ordem cósmica. Dumont denomina essa modalidade de *universitas*. Em decorrência da imputação diferenciada de valor às entidades sociais ocorre que os sujeitos são postulados como diferentes, complementares e logicamente hierarquizados.

Como já foi salientado, a proposição da dicotomia entre modelos societários advém do prisma comparativo que a Índia como um "tipo ideal" realizado oferece (Dumont, 1973:105). A tradição ocidental expressa no formato das sociedades contemporâneas surge nessa comparação não mais como a regra universal; ao contrário, ganha o lugar de uma certa anomalia, nelas a representação da totalidade se enfraquece concomitantemente com o aparecimento da categoria de indivíduo como valor estruturante. O indivíduo desponta como valor mestre da organização social e como agente normativo das instituições<sup>4</sup>. O sujeito é percebido e se percebe como uma mônada inteligível em si mesma e como realidade anterior a qualquer outra, o que significa dizer que possui um estatuto de precedência lógico-valorativa sobre qualquer relação social.

<sup>4</sup> O termo, indivíduo comporta duas acepções: uma primeira que se refere à qualidade de representante da espécie humana, realidade empírica por excelência; e a segunda como categoria, valor que controla a representação mesma da humanidade. Dumont oferece aqui um exemplo notável da tarefa antropológica de relativização das categorias; a posição de estranhamento inclui sobre a categoria de pessoa moderna, atitude que apenas se esboça no artigo clássico de Mauss (1974).

O individualismo - nome que se dá ao sistema moderno pela afirmação da representação estruturante ao indivíduo -, ao contrário, desprivilegiava a totalidade mediante o deslocamento valorativo para a singularidade e autonomia das partes. A igualdade que funda a configuração moderna ou individualista firma-se na diferenciação. A igualdade, condição de detenção de um mesmo valor, aplaina as diferenças e, desse modo, mina a possibilidade do englobamento e da inversão hierárquica, mecanismos característicos da hierarquia tal como a fragmentação o é da configuração igualitária. Pode-se depreender que a ordem moderna esteja comprometida não só com a rejeição ao encompassamento de uma entidade por outra como se funda na tematização de uma oposição entre indivíduo e sociedade, uma vez que a última é percebida apenas como uma coletânea de indivíduos e possuindo um caráter de estrangimento da realidade primeira, que é a Individual. A feição ideológica de domínios sociais autônomos e de prevalência da parte sobre o todo a faz ser designada por *societas*.

Nos artigos "Gênese I - Do indivíduo fora do mundo ao indivíduo no mundo" e "Gênese II - A moderna concepção de indivíduo", Dumont adota uma postura de inquirir sobre a origem histórica da configuração ideológica moderna. Ele desenha um quadro de transformações que aludem a uma revolução no plano dos valores que está na base da experiência do Ocidente cristão. No segundo artigo, em particular, dedica-se a construir, através de eventos privilegiados (luteranismo, Declaração dos Direitos do Homem, o pensamento liberal e a constituição do Estado burguês), uma história de sucessivas autonomizações de



esferas sociais em que se demonstra o modo como o englobamento, ou a perspectiva da totalidade, cede lugar à fragmentação pela implementação do valor igualitário (Dumont, 1985b). Ainda assim, essa marca crucial da configuração individualista, isto é, a da recusa da hierarquia, não se realizaria plenamente.

A inevitabilidade da hierarquia é um dos pontos polêmicos e de demonstração laboriosa na obra de Dumont. Creio que testemunha um dos momentos em que a argumentação dumontiana desliza quase que imperceptivelmente do nível mais abstrato para o das configurações distintivas entre holismo e individualismo. O referido autor afirma que a hierarquia é uma necessidade lógica do ordenamento do social. O universo simbólico, matriz da ordenação, estrutura-se e se move a partir de oposições, e aqui ecoam os pioneiros franceses; no entanto, está submetido à ordem da preeminência. Ora, no individualismo estar-se-ia em presença de um sistema um tanto quanto abstruso, uma vez que nele vê-se operar não só a supremacia da parte sobre o todo como a negação da diferença instituinte característica do universo hierárquico. Contudo, se a hierarquia é o universal, como explicar o aparecimento de um sistema que a contradiz? Dumont indica a resposta quando afirma em *Homo Aequalis* que "em um sentido bastante geral, igualdade e hierarquia são necessariamente combinadas em todo o sistema social" (Dumont, 1977:13). Adverte, no entanto, que sua perspectiva de trabalho elege valores sociais gerais e englobantes, permitindo desse modo que a igualdade possa ser encontrada em certos contextos sem que isso implique individualismo. É possível, assim, localizar-se em certas instituições pertencentes ao mundo hierárquico algo como a virtualidade da idéia de igualdade. Tal valor mostra-se presente no polis grega ou ainda na comunidade de homens entre os mulçumanos, embora tais manifestações apresentem-se sempre circunscritas a nichos e, sobretudo, não impliquem individualismo (Dumont, 1977:13)<sup>5</sup>.

Desse modo, apenas aparentemente anuncia-se a possibilidade de um princípio (o igualitário) que contradiga a hierarquia. Utilizando-se dos procedimentos da lógica de inversão hierárquica e do princípio de níveis diferenciais e de situacionalidade, pode-se inferir que a hierarquia seja o princípio universal de ordenação social ao mesmo tempo que é um específico de configuração ideológica, contrapondo-se ao individualismo. Tal raciocínio acompanha a lógica que preside o exemplo acima citado, o da relação entre os termos homem e mulher. E mais: no interior de um sistema social moldado pelo paradigma societário in-

<sup>5</sup> É na figura do renunciante hindu, designado por Dumont como "Indivíduo fora do mundo", que se forja a figura de mediação facultando o entendimento da possibilidade da parte renegar o todo (cf. Renaut, 1989:71-78). Tal possibilidade é encarnada exemplarmente na moderna concepção de pessoa, o indivíduo que se crê origem e destino do universo, o "Indivíduo no mundo". No artigo "Gênese do Indivíduo fora do mundo ao indivíduo no mundo", o autor dedica-se a inquirir sobre possíveis conexões históricas que poderiam explicar a presença no Ocidente cristão de figuras similares à do renunciante hindu (eremitas, por exemplo). São figuras, como já apontara Weber (1967), detentoras das características de distanciamento e de relativização do mundo social (Dumont, 1985a).

dividualista, é possível dizer que a hierarquia apresenta-se como o caráter subordinado dessa totalidade. Talvez nesse sentido é que se deva interpretar a idéia dumontiana da hierarquia como "resíduo" (cf. também Duarte, 1986:50-52).

Pode-se conciliar ainda, em outro plano, a afirmação de Dumont sobre a inevitabilidade da hierarquia e o modo de operação do princípio segmentador-igualitário que preside a conformação do individualismo. Tal sistema, ao se caracterizar pela não imputação de valor às partes de todo social, ou da relação por ele ordenada, não contradiz com a afirmação dumontiana de que toda configuração ideológica depende da existência de um valor que dê significado à totalidade. No individualismo, esse valor está encarnado pela noção de pessoa, o indivíduo como agente normativo das instituições.

Em uma sociedade igualitária a hierarquia permaneceria como um insidioso substrato que despondaria em certas áreas da vida social, como apontado por Dumont no tema do racismo (Dumont, 1985c). Pode-se acrescentar que o mesmo sucede no sexismo. Um renitente diferencial entre os gêneros mantém como ordenador do mundo social, traço que não pode ser atribuído tão-somente à ordem de uma tradição ou de uma sobrevivência; certo é que no contexto de uma sociedade individualista, ou de segmentos no interior desta que adotem tal paradigma, a diferença entre os gêneros não apresenta a mesma transcendência que detém no mundo holista, mas a sua presença requer uma explicação.

Operando no individualismo na qualidade de resíduo ou de elemento englobado, a hierarquia sofreria de uma incapacidade de tornar-se o motor de fundação/promoção de outras assimetrias ordenadas. Tal impossibilidade ocorre por ela esbarrar contra um princípio ordenador que, ao negar pela segmentação toda e qualquer transcendência, parece minar a existência de uma totalidade; esta, no entanto, ali se encontra, apesar de a representação social não a admitir. É notório acreditar Dumont que, no bojo das sociedades individualistas, a tentativa de criação de um todo compromete-se com a da vida totalitária (Dumont, 1985c).

A problemática da permanência da hierarquia em um universo que a renega encaminha para um outro tópico que desponta sob o modo como Dumont concebe a ideologia. Em um certo sentido, admitido pelo autor, a ideologia pode ser aproximada da idéia antropológica mais ou menos consensual de cultura (Dumont, 1977:16).

A definição de ideologia que adoto baseia-se em uma distinção de ponto de vista e não de conteúdo. Não tomo como ideológico aquilo que permaneceria do recorte que se supõe verdadeiro, racional, científico. Ao contrário; tomo como ideológico tudo o que é socialmente pensado, acreditado e feito, a partir da hipótese de que tudo isso se constitui em unidade vivida. Escondida sob nossas distinções habituais, a ideologia não é aqui um resíduo, é a unidade de representação, uma unidade que aliás não exclui a contradição ou o conflito (Dumont, 1977:31).

Há, entretanto, uma dualidade entre ideologia e "aspectos não-ideológicos" que desponta sob diversas modalidades. Uma delas refere-se ao fato de Dumont trabalhar em diferentes lugares como uma oposição entre ideologia e "o que de fato acontece". Há uma ambigüidade quanto ao estatuto da ideologia no conjunto de trabalhos dumontianos: ora ela se apresenta como representação consciente, ora como categoria inarticulada. No *Homo Hierarchicus*, quando investiga as relações entre teoria dos varnas e poder, o autor anuncia a presença desse componente "residual" (Dumont, 1979a:106), que resulta da confrontação da observação e da ideologia. No caso, trata-se das circunstâncias em que o princípio ordenador puro/impuro cede lugar à ordem da distribuição do poder na sociedade indiana. Dumont alega que a ideologia não se assemelha a uma camisa de força, mas atua sob a forma de um parâmetro ordenador que modela a realidade: "em geral, a ideologia orienta ou ordena o dado mais do que o reproduz, e a tomada de consciência é sempre, de fato, a escolha de uma certa dimensão em detrimento de outras".

Está-se agora em condições de retorno ao equacionamento da problemática do gênero nos trabalhos sob a rubrica da Antropologia da Mulher. Algumas contribuições serão objeto de discussão mais detalhada, na medida em que, utilizando-as como **passagens**, a partir delas componho, de modo contrastivo ou aquiescente, o meu quadro de argumentos sobre o gênero e sobre a assimetria que lhe é constitutiva (cf. Heilborn, 1990, 1991 e 1992). A demonstração do que se está chamando de pressupostos individualistas poderá ser perseguida através da argumentação de Gayle Rubin (1975 e também 1984), autora que certamente se destaca nesse campo.

Escrito em 1975, "Traffic in women", cujo título já é significativo, permanece instigante. Lembremo-nos que a produção referida mantém uma forte sensibilidade em relação às questões levantadas pelo pensa-

mento militante da época. A autora propõe-se a investigar que relações sociais engendram a domesticação da mulher. Segundo ela, Freud e Lévi-Strauss têm a resposta. Singularizando-se em um campo intelectual, marcado por importante presença marxista, Rubin sentencia: o mapa do mundo social de Marx não inclui o sexo (1975:160). Assim, ela coloca Freud e Lévi-Strauss entre os formuladores de uma teoria da sociedade na qual a sexualidade tem um papel determinante, uma vez que ambos fornecem instrumentos conceituais sobre a parte da vida social onde se encontra o *locus* da opressão. Esta não se resume às mulheres, estendendo-se às minorias sexuais e a certos aspectos da personalidade dos indivíduos. Através do conceito de sistema de sexo/gênero, atinente ao domínio social onde se engendra a opressão, ela destaca o indicador anatômico e a elaboração como dois elementos distintos presentes no que outrora se designava como papéis sexuais, e que atualmente é referido como gênero. Para a autora, o sistema sexo/gênero abarca um conjunto de arranjos pelos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana e no qual os desejos sexuais transformados são satisfeitos.

A representação concreta desse sistema é observável na organização do parentesco. Se o conceito por ela produzido discrimina a indicação anatomo-fisiológica da elaboração cultural, anunciando-se nisso a interveniência do arbitrário como emblema da cultura, uma outra simplificação nele se insinua. O sexo é tomado como sinônimo de sexualidade, categoria que não merece qualquer avaliação crítica de Rubin, dada a sua notória circunscrição histórica (Foucault, 1977). Contudo, essa posição será revista em um artigo posterior (Rubin, 1984). "Traffic in Women" apresenta uma peroração contra a ação repressora da sociedade e, sobretudo, em favor de uma sociedade *genderless*<sup>6</sup>.

Como se tal fosse possível! O gênero é um elemento constitutivo da razão simbólica, determinando assim a impossibilidade de superação desse constrangimento. A sagacidade de Rubin fica comprometida por uma visão de sociedade em que a troca como pressuposto da organização social é tomada como opressora de parcelas da humanidade (as mulheres) ou da sexualidade (a homossexualidade). É justamente o comprometimento de Rubin com paradigmas epistemológicos individualistas que a faz propor, ao rerear a fórmula da circulação de mulheres estabelecida por Lévi-Strauss (1976), que elas, embora detendo uma posição privilegiada no elenco de

<sup>6</sup> Esta certamente é uma posição que na literatura feminista tem suas (ferrovias) adeptas, como por exemplo Elizabeth Badinter (1986), que preconiza uma *androginização da cultura* como condição de realização da igualdade. Quando a Rubin, em trabalho posterior (1984), revê em parte sua posição afirmando que o feminismo é uma teoria da opressão de gênero que falha em distinguir a disjunção entre gênero e sexualidade (1984:307). Ressalto essa sua nova incursão na crença de que a sexualidade constitui-se num domínio autônomo.

<sup>7</sup> O artigo de Ortner, apreendido em uma das primeiras coletâneas dedicadas à antropologia da mulher, recebeu inúmeras críticas, e ela mesma refrata-se em trabalho posterior (Ortner e Whitehead, 1981). Na qualidade de severa defensora do empirismo anglo-saxão, Mac Cormack (1980) dedica-se a desmontar a correlação sugerida por Ortner, utilizando-se de vários exemplos onde a equivalência mulher e natureza não se apresenta (cf. também Mathieu, 1973). Por sua vez, Collier e Rosaldo (1981) apresentam uma proposta onde a desigualdade entre os gêneros reflete outras desigualdades estruturais que organizam uma dada sociedade (1981: 176). Assim, as relações políticas e econômicas, combinadas com a organização do parentesco, respondem pela assimetria de gênero. Nesse esquema a anterioridade lógica é dada à ordem utilitária (Sahlins, 1976), fazendo com que o gênero expresse um desequilíbrio prévio (cf. Scott, 1990: 16 para uma posição semelhante). Tal convicção fá-las descartar a oposição natureza e cultura e a maternidade como relevantes para a constituição da assimetria entre os gêneros.

bens trocados, dispõem mais de uma condição de condutores do que de parceiros no sistema de relações (p.174). Aos homens, enquanto categoria socialmente construída, é reservado o controle de "quem tem nas mãos as regras do jogo"; cabe-lhes o poder e o prestígio sociais. Segundo a autora, as mulheres não se beneficiam da própria circulação. Rubin equaciona a origem da subordinação feminina a uma derrota histórica simultânea à criação da cultura. Vale acompanhar um raciocínio crítico a respeito deste tipo de formulação e da qual Rubin é exemplar: a concepção de aliança matrimonial como "troca de pessoas" é grosseira (...) não por tratar pessoas como objetos (a distinção entre pessoas é coisa nada tem de natural - recordemos o *Essai sur le Don*), mas por tratar as pessoas como indivíduos, como entidades atômicas. O que efetivamente se troca nos sistemas culturalmente determinados de aliança são propriedades simbólicas, direitos, signos, valores, por **meio de pessoas** (Vi-veiros de Castro, 1990:89-90, nota 29).

Salientei a expressão derrota histórica uma vez que Rubin não entende a questão da assimetria de gênero como pertinente a uma ordem lógica de passagem natureza/cultura. A questão da universalidade da assimetria há de conduzir Sherry Ortner (1974) a indagar-se que "tipo de estrutura generalizada e condições de existência, comum a todas as culturas poderiam levá-las a apor um valor inferior às mulheres?" (Ortner, 1974:71). O sexo feminino parece funcionar como um símbolo de algo que a cultura sempre desvaloriza, deduz ela, partindo do argumento De Beauvoir (1970), sugere como equação que a mulher parece estar mais próxima da natureza do que o homem. A sua fisiologia, ou mais propriamente a apropriação cultural da mesma, responderia pela difundida correlação com categorias de poluição que contaminam tanto o papel social feminino (Durham, 1983 apresenta um argumento semelhante) como a apreciação de sua psicologia (Ortner, 1974:81). Na proposta da autora, a equação mulher/natureza inscreve-se em um plano concreto; de alguma forma, todos os edifícios simbólicos apresentariam de modo mais ou menos explícito algum tipo de analogia entre os dois termos<sup>7</sup>.

Mathieu (1991), por sua vez, argumenta que o uso indiscriminado da categoria de gênero tem favorecido o obscurecimento da natureza das relações que se estabelecem entre a indicação anatômica e a dimensão cultural. Tal percepção já está presente na formulação da Gayle Rubin (1975) da idéia de sistemas de sexo/gênero, mas Nicole Claude Mathieu su-

gere a existência de três tipos de conceitualização das relações entre sexo e gênero. Propõe-se então a demonstrar que as articulações possíveis entre esses termos podem ser encontradas tanto em sistemas nativos de representação presentes nas sociedades tradicionais ou modernas, quanto em segmentos específicos de uma dada sociedade. Também podem estar presentes no discurso científico como o da medicina, da psicologia e das ciências sociais. Os três sistemas - identidade sexual (modo 1), identidade sexuada (modo 2) e identidade de sexo (modo 3) - são definidos a partir do estatuto da pessoa, e apresentam como diacrítico a ênfase em um dos termos. Ora o referente principal é o natural (o sexo), ora o cultural (o gênero). O modo 3 atesta uma concepção de gênero como que externa à realidade biológica do sexo, apostando na idéia de heterogeneidade e de construção, a significar uma elaboração nativa das relações entre os dois níveis como da ordem de uma correspondência sócio-lógica: **o gênero constrói o sexo**. Já o modo 1 consagra a diferença de sexos como fundadora da identidade pessoal, da ordem social e da ordem simbólica. A estruturação da relação entre os dois níveis é de correspondência homológica: **o gênero traduz o sexo**. O modo 2 expressa a operância de uma ação sofrida, haja vista a escolha estilística do particípio passado (identidade sexuada). Esse sistema de conceitualização atesta o reconhecimento de uma elaboração realizada pelo social sobre o biológico, concebida a relação entre os termos como uma correspondência analógica: **o gênero simboliza o sexo**.

O modo 3 ordena-se em torno de uma definição "de classe de sexo"; o gênero é tomado como operador de poder de um sexo sobre o outro e, nesse sentido, a autora retoma a perspectiva de Rubin (1975:178) sobre o gênero como um exagero apostado sobre as diferenças biológicas em decorrência da apropriação material das mulheres fundada no controle de sua fertilidade. Trata-se de um modo que admite uma concepção política das relações estabelecidas entre sexo e gênero. A consciência de classe de sexo não é exclusiva das sociedades ocidentais, acredita Mathieu, embora nelas apareça por uma conjunção entre consciência de grupo das mulheres e valores individualistas e, parece-me, sobretudo pela disjunção entre sexualidade e reprodução. Mas a autora pretende que tal modo possa ser encontrado em outros contextos; dá exemplos, retirados das sociedades tradicionais, como a revolta das mulheres contra o casamento na China, conhecida como "associação das sete irmãs" e a revolta das camponesas Komo em Ser-

ra Leoa. Ressalta porém de tais exemplos que, ao contrário dos oferecidos nos modos anteriores e citados adiante, possuem um caráter circunstancial, ou melhor, um caráter de Inversão temporária das regras, admitindo mais uma feição da ordem da "comunitas" do que propriamente da ordem da "estrutura" (Turner, 1974). E nesse sentido parecem-me ser dificilmente equacionáveis como comparação ou comprovação ao que se passa na sociedade ocidental. Entendo que Mathieu cede às tentações feministas de fazer nascer uma "consciência das mulheres" onde essa não existe.

A autora sustenta que a categoria de "sexo social", de sua referência, contempla a definição ideológica dada por cada sociedade podendo, desse modo, recobrir a acepção de gênero e os aspectos materiais da organização social que utilizam a bipartição anatômica e fisiológica como suporte. Segundo ela, é o sexo que funciona como parâmetro na variabilidade de "relações sociais concretas e de elaborações simbólicas". Entende que há gêneros, mas que na base e em baixo da escala de gêneros existem fêmeas: "sexo social mulher" (Mathieu, 1990:266).

A linha de raciocínio de Nicole Claude Mathieu defende que o sexo não é tão desimportante como certos estudos sobre gênero fazem crer. Tais estudos têm hipervalorado a dimensão de construção, obliterando a do constrangimento. No sexo reside a reprodução, e sobre esta opera, mais do que uma orientação, um verdadeiro estímulo (Tabet, 1985) derivado da apropriação cultural da capacidade reprodutiva feminina; assim, a reprodução volta à cena como propiciadora/instauradora da ordem diferencial entre os gêneros (cf. também Héritier, 1975).

Na análise que empreende sobre casos etnográficos de mudança de sexo (transexualismo moderno) ou de mudança de gênero (berdaches, casamento Nuer de mulheres, casamento Azande entre homens, etc...), ela demonstra que a passagem de um sexo ou de um gênero ao outro não procede de uma maneira igualitária, quer o evento se processe nas ditas sociedades primitivas ou nas modernas. Interessame sublinhar aqui que a **indicação anátomo-fisiológica** retém um diferencial direcionado pela cultura. Tal argumentação tem por mérito colocar em perspectiva a cultura ocidental contemporânea que, através da disjunção entre sexualidade e reprodução, realizou uma compressão simbólica da diferença anatômica. Tudo se passa como se no universo igualitário houvesse a pretensão de abolir essa diferença.

Entendo que a questão da assimetria de gênero e de sua possível universalidade deve ser equacionada nos termos determinados por Lévi-Strauss para a problemática do incesto. Ela está conectada em um plano lógico com este momento inaugural da cultura. Dessa maneira não é fortuito que a discussão da antropologia da mulher tenha sempre que retornar às formulações contidas nas *Estruturas Elementares do Parentesco*. Se o problema do incesto diz respeito à regulamentação das relações entre os sexos, e "a lei da exogamia deve ser entendida como lei de troca das mulheres e do seu poder de fecundidade entre homens" (Héritier, 1980:24), tal problema parece estar implicado na distribuição de valor entre os gêneros.

Diz o autor das *Estruturas*:

A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural e também não é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura, e por conseguinte não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade... A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma (Lévi-Strauss, 1976:62-63).

Françoise Héritier é uma antropóloga que tem firmado a universalidade da configuração assimétrica do gênero. Em "Masculino e Feminino", sustenta que se verifica na totalidade das sociedades uma assimetria valorativa (Héritier, 1980b) a favor do masculino, desse modo excluindo-se a virtualidade da organização social simétrica ou (neutramente) complementar entre os sexos. A base dessa assimetria localiza-se no controle social da fertilidade feminina e na divisão do trabalho por sexos (p.24). Segundo ela, as análises sobre os mitos permitem descortinar um princípio básico de dominação masculina como condição do social. Os mitos, em geral, tematizam o aparecimento de uma ordem social que se assenta numa violência original feitas às mulheres (Héritier, 1980b:16). Trata-se de um discurso justificativo que a sociedade pronuncia sobre ela própria para dar conta de uma situação produzida por um conjunto de causas não intencionais. Segundo ela, "nem todas as sociedades elaboram mitologias propriamente ditas para 'fundar' a dominação masculina, para lhes dar um sentido. Mas... todas têm um corpo simbólico com a mesma função de justificar a supremacia do homem aos olhos



de todos os membros da sociedade" (Héritier, 1980b:17).

Ela dá prosseguimento à empreitada da demonstração da 'dominação' masculina como princípio universal em *L'exercice de la parenté* (Héritier, 1981). Nele, propõe-se buscar a prova de que nos sistemas de aliança semi-complexos seria observável na terminologia a presença de um princípio organizador do parentesco fundado na dominância masculina. A assimetria de gênero seria acompanhada por outra referente à primazia etária (*ainé/cadet*). Assim, as estruturas semi-complexas do parentesco, analisadas em especial via sistema crow-omaha, trariam embutidas "leis fundamentais do parentesco" que incidem sobre/decorrem dos "dados biológicos de base", a saber, sexo e idade. Meu interesse não é discutir os aspectos técnicos da proposta e sim assinalar que a autora fundamenta a análise sobre esses sistemas de parentesco no que considera ser o "noyau dur structural" de toda a organização social, a diferença entre os sexos. Trata-se, em verdade, do ponto fundamental de sua argumentação, porquanto define a distinção entre os sexos como a "marca elementar da alteridade" (Héritier, 1981:38-39), constituindo-se em uma espécie de matriz da atividade simbólica.

Esta sua afirmação sobre a diferença dos sexos como forma principal da alteridade já se encontra em um trabalho anterior: "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition" (1979) - onde é dito que com a negação impossível da diferença entre os sexos, marca elementar da alteridade, toca-se verdadeiramente o cerne da reflexão dos grupos humanos sobre eles mesmos, a partir do qual se constitui toda a organização social e toda a ideologia (Héritier, 1979:227).

Nesse artigo, Héritier tenta estabelecer quais seriam os imperativos do ponto de vista simbólico que a interdição do incesto visaria atender. Sua intenção é encontrar um equivalente, neste plano, ao que Lévi-Strauss conseguiu determinar no plano sociológico. Propõem-se pensar na existência de uma configuração mais ampla que o incesto tematiza mediante o equacionamento de certas invariantes do pensamento simbólico (cf. também Héritier, 1984), presentes nos fenômenos suscitados pelo rompimento da regra do incesto. a autora busca encontrar um indício desse procedimento que as culturas rejeitam na lista heteróclita de catástrofes humanas ou naturais deflagradas pela ruptura da regra. Ela localiza como resposta o tema do excesso do mesmo. O incesto enseja a conexão de propriedades idênticas que, em razão dessa aproximação, detonam catástrofes físi-

cas (aridez, seca ou enchente) e/ou sociais (mortes). Tais eventos testemunham o contato extremado de propriedades similares. Inferese que o pensamento ordena-se em função de um equilíbrio entre as propriedades do idêntico e do diferente, fazendo da alteridade o fundamento do símbolo e do social.

Um ponto que pode ser tomado como problemático nesse edifício conceitual refere-se ao apagamento da dimensão da aliança. Ora, Hérítier identifica a expressão da alteridade na relação de distintividade sexual entre irmão e irmã, que, acoplada às diferenças etárias, transforma-se em assimetria. Entretanto, a diferença macho/fêmea - é dito nas *Estruturas* - só se torna diferença irmão/irmã através de uma mediação instauradora. É por meio da troca como ato socialmente instituinte que um sexo se transforma em termo e o outro em relação. A afirmação da troca como motor sociogenético e, por conseguinte, ele sim, produtor da distinção ego/alter, implica a dimensão da aliança. Nesse sentido, a consagüinidade só o é porque há afinidade<sup>8</sup>.

Ela cai em uma armadilha e sai-se com uma teoria ao mesmo tempo naturalista e mentalista, onde universais ideológicos refletem diretamente os dados biológicos de base, determinando um campo classificatório prévio às regras do casamento (Viveiros de Castro, 1990:24-25).

Apesar dessa ressalva sobre a construção analítica de Hérítier, o fato é, e Viveiros de Castro o reconhece, que os sistemas de parentesco devem por necessidade lógica implicar assimetria de um sexo frente ao outro, dada a condição de termo e relação de que são investidos pela interdição do incesto. O que há é um *a priori* quanto à determinação de qual sexo ocupará posição de relação. Esse argumento, aliás, acompanha a postura de Lévi-Strauss, que a ser fustigado por feministas por ter criado uma teoria social da opressão feminina, alega que existe um fato geral, empiricamente observável, de supremacia masculina<sup>9</sup>, mas que não há universalidade. Para ser universal a lei dependeria, tal como a da reciprocidade, de operar em outro campo que não apenas o da relação entre os sexos.

Desse modo, tal como concebido nas *Estruturas*, o incesto só permite pensar enquanto universal a transformação do estatuto da diferença sexual. Se esta se oferece primeiramente à apreensão como uma polaridade entre termos, é na passagem natureza/cultura que adquire distinto. O operador incesto dessubstancializa a diferença sexual transformando-a "em uma relação entre relações, `relativizando' os

<sup>8</sup> No trabalho crítico de Viveiros de Castro (1990), sobre o qual me apolo quase inteiramente, encontra-se o veredicto: "em lugar de uma teoria dos sistemas de parentesco omaha, Hérítier nos oferece uma teoria omaha dos sistemas de parentesco" (1990:5). Na crítica ao primeiro capítulo, ele identifica um deslocamento da ênfase dos universais sociológicos para os ideológicos" de tal maneira, sentença, que o trabalho consiste antes em "uma ontologia do gênero - uma metafísica da consangüinidade cruzada de fato - que vai substituir a proibição do incesto como condição de possibilidade do parentesco" (Viveiros de Castro, 1990.5).

<sup>9</sup> O oitavo capítulo das *Estruturas Elementares do Parentesco* é dedicado a demonstrar que a relação entre os sexos nunca é simétrica. A assimetria se expressa pelo "fato fundamental de serem os homens que trocam as mulheres, e não o contrário" (p.154); pela afirmação de que nos regimes matrilineares "é a mão do pai ou do irmão que se estende até a aldeia do cunhado"; e, ainda, pela pouquíssima representatividade da combinação matrilineares e matrilocidade, uma vez que "a residência patrilocal comprova a relação fundamental de assimetria entre os sexos" (Lévi-Strauss, 1976.156). Conferir também essa posição em "A família" (Lévi-Strauss, 1979.129).

termos (Viveiros de Castro, 1990:27). Transmuta a complementariedade natural dos sexos em uma oposição sócio-lógica entre termo e relação. Ainda assim, permanece a incômoda presença do fato geral da preeminência masculina; em algum plano, ela pode ou deve ser explicada. Na transformação sócio-lógica acima referida está embutida a assimetria, que se institui porquanto a relação masculino-feminino é da ordem de uma **co-relação**, pois o vínculo primeiro reside na relação homem/homem. Enquadrada sob essa perspectiva, a assimetria entre os sexos opera nos termos de uma oposição de caráter hierárquico, tal como sustentada por Dumont, suposta por Lévi-Strauss ("o laço de reciprocidade, que funda o casamento não é estabelecido entre homens e mulheres, mas entre homens por meio de mulheres" (Lévi-Strauss, 1976:155) e também consentida por Viveiros de Castro. Não se trata tão-somente de uma relação binária, de uma oposição linear, e sim de uma proposição onde o termo engloba o seu contrário, ainda que no esquema estruturalista clássico não haja o que possa estipular a priori o pólo valorado.

É a partir de uma hipótese fundada em outro campo, o da psicanálise, que creio se possam aglutinar elementos para avançar nesta reflexão. Marika Moisseeff (1987), psicanalista em diálogo com a antropologia, incumbe-se de repensar e sustentar a universalidade do incesto nas obras de Freud, *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo*<sup>10</sup>.

Ela destaca que um dos pontos de tensão entre as duas disciplinas está em poder comprovar a tese freudiana de que o interdito do incesto refere-se primordialmente à mãe. Defendendo essa idéia, a autora sustenta que a inversão do englobamento hierárquico original entre mãe e filho é razão direta da necessidade de desarticular a possibilidade de incesto. O que ela coloca é uma razão desapassionada para a origem da dominância masculina mediante o argumento de que a cultura rejeita a possibilidade do par mãe-filho poder engendrar outra geração. O interdito do incesto abomina a produção de uma imagem auto-fecundante da mãe, o que importaria negar não só a troca, fundamento do social, como a condição de sujeito do filho. Na verdade, isso significa dizer que o masculino carece alijar-se do encompassoamento original. Onde, segundo ela, a importância verificável em múltiplas culturas em favor dos ritos de iniciação masculina (muito mais elaborados dos que os femininos), cuja função é a de recriar simbolicamente um parto com exclusão das mulheres. Nesse tópico, vai ao encontro de Hérítier (1980b), quando esta afirma

<sup>10</sup> A possibilidade de interlocução entre antropologia e psicanálise tem merecido grande esforço de reflexão. Veja-se, por exemplo, a polémica entre Ernest Jones e Malinowski em torno do complexo de Édipo/complexo avuncular. A marca de "regime de verdade" parece tornar a apropriação Interdisciplinar destinada a ser um "diálogo de surdos", uma vez que se ignora freqüentemente do que falam os respectivos objetos (Musumeci, 1991). No campo da psicanálise, os sucessores de Freud vêem-se compelidos à necessidade de inventar modelos capazes de dar conta do caráter universal do complexo de Édipo, como bem nota Mezan (1986). No campo da antropologia, tem-se insistido, entre outras coisas, sobre o território cultural peculiar que propiciou o aparecimento de um saber como psicanálise (Ver Duarte, 1984)

que a apropriação masculina da fertilidade feminina se faz sempre acompanhar da produção de um artificialismo cultural de exclusão das mulheres. Moisseeff credita tal procedimento cultural à necessidade imperiosa de criação do masculino, que se elabora por contraste mais materno do que propriamente ao feminino. Coerente com sua proposta, a autora desenvolve a argumentação sobre o interdito diferencial que se aplica ao incesto mãe/filho e pai/filha. O primeiro sendo mais raro e punido de forma muito mais radical que o segundo<sup>11</sup>.

Moisseeff incorpora explicitamente a perspectiva dumontiana em sua análise no tópico da inversão hierárquica da relação de englobamento original, a que se inscreve como propriamente produtora da ordem simbólica e da condição de sujeito. Reitera assim o primado da Escola Sociológica Francesa, de que a neutralização da indistinção é condição *sine qua non* do humano. Entendo que, subjacente a essa contribuição da autora, desenha-se uma outra derivação igualmente passível de ser tributada às teses de Dumont: a do postulado da instituição do masculino como valor social englobante.

Desse modo, mesmo havendo uma fundamentação teórica e de campo distintas entre as discussões procedidas por Françoise Héritier (1979, 1980) e Marika Moisseeff (1987), as duas autoras apontam para o fato de que a assimetria de gênero é constitutiva do social. Se Moisseeff dispõe, em razão do campo em que se move, de argumentos em favor da universalidade, Héritier busca entender as razões do fato geral da preeminência masculina, ainda que descontando a conversão direta de uma oposição natural para o plano social.

Na aproximação entre as hipóteses desses dois campos, deve-se sublinhar que o incesto lévi-straussiano não admite ser superposto ao freudiano. Vale distinguir que o primeiro incide sobre o parentesco, enquanto o segundo, de acordo com Houseman (Houseman, 1988 apud Viveiros de Castro:29), diz respeito mais à parentalidade<sup>12</sup>. Embora o parentesco apóie-se na reprodução sexuada, estrutura-se segundo princípios heterogêneos; nele a reprodução é um fato contingente. A parentalidade condensa por excelência tal fato, reivindicando e se mostrando portanto como um domínio conceitual distinto, ainda que relacionado ao do parentesco. pode-se imaginar, acompanhando Viveiros de Castro, que é no primeiro que a assimetria sexual implicada na procriação funda uma estrutura hierárquica complexa entre maternidade e paternidade, cujo recorte aproxima-se do

<sup>11</sup> Moisseeff estende sua análise até as sociedades contemporâneas ocidentais, chamando atenção para o fato de que a dissociação sexualidade e reprodução é correlata a um apagamento da percepção da diferença geracional entre uma geração e outra. A falta de elaboração ritual poderla explicar a incidência significativa de incesto entre pai e filha. Com o attingimento, pela filha, de uma forma corporal de mulher tornar-se-la concreta a dissipação da distância, que um trabalho simbólico específico ajuda a compor, como o faz em inúmeras sociedades primitivas. Darcy de Oliveira (1991:28-37) faz considerações que guardam alguma semelhança com a empreendida neste trecho; entretanto, suas conclusões não coincidem com as que são aqui sustentadas.

<sup>12</sup> O termo parentalidade é o neologismo técnico para suprir a falta de uma palavra portuguesa correspondente a *parenthood* na língua inglesa. Assim, parentalidade diz respeito ao pai e à mãe.

da psicanálise, e "onde se pode dar à idéia de dominância masculina um conteúdo conceitual pertinente" (Viveiros de Castro, 1990:30)<sup>13</sup>.

Concedendo-se que tal assimetria localiza-se no domínio da parentalidade, e não propriamente no do parentesco, vemo-nos diante de uma hipótese interpretativa capaz de iluminar as razões de uma maior elaboração simbólica do gênero masculino relativamente à menor marcação do feminino. A condição de produção do masculino procede por meio de uma inversão hierárquica que, ao seccionar a continuidade com o feminino e, nesse sentido, com a indistinção, inscreve-o como pólo marcado em um campo classificatório, atrelando-se à problemática da diferença. Essa demanda de condição de sujeito (ou de termo no sentido lévi-straussiano) exprime-se no nexos simbólico do masculino com um elenco de propriedades de marcação/descontinuidade/diferenciação/deslocamento. Em oposição, o feminino está balizado por associações com atributos como não-marcação/continuidade/indiferenciação/permanência. Ao analisar o panteão grego e a representação do espaço encarnada nas figuras de Hermes e Hestia, Vernant (1975) oferece um modelo sintético da distribuição deferencial e constante desses atributos simbólicos. Acrescente-se ainda a estas oposições o par atividade/passividade como emblemático da diferença entre os gêneros em certos sistemas representacionais<sup>14</sup>. O jogo relacional da construção das categorias de gênero está referido a esse plano estrutural.

Portanto, não se trata somente de afirmar que os gêneros possuem conteúdos contrastivos e complementares. Além de distintivos, a lógica interna ao domínio do gênero é hierárquica, fazendo com que os setores simbólicos acima relacionados qualifiquem-se pelas propriedades de englobantes e englobado.

A essa produção do masculino equaciona-se a do valor instituinte da cultura, impelindo tal gênero a situar-se sempre na posição de englobante frente ao feminino. Assim, o masculino está investido dos significados de representação da totalidade, ao mesmo tempo em que possui a qualidade de um gênero frente ao outro. Nesse segundo nível, apresenta uma certa propriedade culturalmente mais trabalhada, ou mais fabricada, e assim, voltaríamos a nos aproximar, agora em outro plano, da questão, colocada pouco sofisticadamente por Ortner (1974), da proximidade entre mulher e natureza. Entendo que esta seja uma maneira alternativa e produtiva de ler a velha questão dos dados etnológicos que falam da associação recorrente do masculino com o que se

<sup>13</sup> Ver a respeito da Irre-  
dutibilidade entre as duas  
concepções de incesto o  
artigo de Green, "Atome  
de parenté et relations  
oedipiennes", constante  
do Seminário L'Identité, e  
sobretudo a discussão tra-  
vada entre ele e Lévi-  
Strauss (100-101) onde é  
dito que, para a antropo-  
logia, a economia da rela-  
ção mãe e filho não é rele-  
vante para a explicação  
da condutas coletivas, en-  
quanto que na psicanálise  
tal economia detém o lu-  
gar essencial.

<sup>14</sup> Hérítier, por exemplo,  
tem-se dedicado a explo-  
rar certas recorrências sim-  
bólicas que conectam a  
esterilidade ao feminino  
(1980a, 1980b e Hérítier-  
Augé, 1985) e que podem  
ser articuladas a represen-  
tações sobre a preeminên-  
cia do masculino e do pa-  
terno regularmente tema-  
tizada como uma oposi-  
ção entre princípio ativo/  
Impulso/qualidade seminal  
do pai/masculino e no ou-  
tro pólo passivo/Inércia/  
matéria, qualidades da  
mãe/do feminino (Hérítier-  
Augé, 1989.111-115).

pode designar de dimensão mais pública ou central das culturas.

Não se trata certamente de sustentar de modo substancialista a equação homem e cultura, uma vez que os dois sexos são igualmente objetos de construção social, e sim, no plano lógico, de supor que a ordem da cultura reveste-se da transformação da relação de encompassoamento entre os sexos. Creio que essa proposição fornece um caminho para a articulação entre os pressupostos contidos na teoria da hierarquia com a matriz simbólica da assimetria que ordena as relações de gênero. A argumentação aqui desenvolvida comporta duas assertivas importantes. A primeira diz respeito à natureza diferencial da constituição dos gêneros, consubstanciada no eixo simbólico marcado/não marcado e que expressa suas propriedades distintivas. A segunda afirmação, estreitamente relacionada à primeira, é de que as propriedades simbólicas particulares à constituição do masculino e do feminino são fenômenos da relação hierárquica entre eles.

Procedo agora para um breve ensaio de demonstração do modo como a assimetria de gênero pode ser interpretada em um contexto social que renega a hierarquia. É o caso das sociedades contemporâneas, ou pelos menos de certos nichos sociais no interior das mesmas, em que a ideologia igualitária passa a ser o esteio da organização social. Em uma análise sobre a conjugalidade igualitária em um universo de camadas médias pôde-se observar de que modo um diferencial de gênero permanece atuante<sup>15</sup>. Através da comparação entre casas constituídas por homens e mulheres e, respectivamente, por cada um dos sexos, observam-se, a despeito de uma cultura comum, especificidades nas três possibilidades de par e que podem ser debitadas a um substrato hierárquico que institui a diferença sexual.

Na atualização dos princípios norteadores da vida conjugal, assinalam-se algumas distinções entre os casais, distinções essas que se distribuem em quatro áreas: o trabalho doméstico, o "cuidado da relação", o nexa amizade e sexo e a gramática da cópula. Essas modulações recobrem o comportamento de homens e mulheres, não só apresentando uma incidência diferenciada no interior da relação heterossexual como apontam para peculiaridades significativas na configuração do casal de homens e do casal de mulheres. Os campos em que ocorrem as diferenças tampouco exibem o mesmo grau de relevância para os referidos pares. As diferenças concatenam-se logicamente de modo particular nas díades homosse-

<sup>15</sup> O universo de pesquisa, base da etnografia constante de *Dois é Par* é composto de 32 entrevistados, homens e mulheres na faixa dos 35 a 45 anos, pertencentes aos estratos médios e superiores das camadas médias, moradores da cidade do Rio de Janeiro (cf. Hellborn, 1992). Conjugalidade é um galicismo que vem-se impondo ao português (Foucault, 1990 e Salem, 1987); utilizo-o na intenção de recobrir o espectro das estruturas sociológicas pertinentes a uma vida a dois.

xuais, uma vez que estas desconhecem, no modelo simétrico, a distinção de gênero como fundadora do par. Entendo poder demonstrar o porquê dessa gramática.

Esses "nativos modernos" atribuem as peculiaridades observáveis entre homens e mulheres a uma razão diacrônica, resultante dos efeitos da socialização sofrida que, decerto, não são para serem menosprezados. Contudo, a persistência de indicadores de gênero fala, em um plano mais abstrato, de uma lógica pregnante, conformadora da alteridade fundamental que a classificação de gênero abriga, e que parece insistir na contramão da tendência indiferenciante propugnada pelo individualismo. Não é apenas o gênero e sua dinâmica distintiva que respondem por uma renitente diferença entre os três tipos de casal. Sem dúvida, a lógica de identidade sexual faz-se presente. A norma homossexual parece adquirir constrangimentos ainda mais densos do que aquela com que os casais heterossexuais se defrontam. Esta "densidade" da "condição homossexual" filia-se ao fato de que na sociedade contemporânea a construção da subjetividade ancora-se na "endoverdade" do sexo (Duarte, 1984b). A homossexualidade, definida como desviante, demanda uma explicitação mais acurada de suas regras. Ao contrário, a ordenação social da heterossexualidade dispõe de meios de apagamento (Foucault, 1977), porque representa como da ordem natural das coisas (Mathieu, 1990). Os sujeitos, modelados por esse fio de inteligibilidade que a sexualidade fornece, são capturados nos interfícios de duas linguagens - a da vida conjugal simétrica e a que provém da ordenação simbólica da homossexualidade. Nesse sentido, por um lado, a lógica da subcultura homossexual, em suas variantes gay e lésbica, impõe-se aos sujeitos, modelando, a despeito de possíveis afastamentos desse ordenação, o modo como ingressam e vivem as relações amorosas-conjugais. Por outro lado, essa própria expressa um princípio ordenador de gênero, quando considerados os feitiços peculiares que as opõem.

A comparação entre casais heterossexuais e homossexuais, pertencentes a redes de sociabilidade comuns, revela a existência de uma configuração cultural axiada na centralidade da categoria de indivíduo. Os valores de igualdade e singularidade individuais ordenam a montagem da relação conjugal, cuja dinâmica e operacionalidade devem-se a mecanismos sociológicos oriundos da vigência de valores igualitários. As díades retêm a significação em si mesmas, isto é, elas não são necessariamente detonadoras de

grupos familiares (as heterossexuais), e quando têm filhos, esses não podem ser razão da existência do casal. O laço conjugal não é perene e a coabitação não é regra.

Essa modalidade de casal, designada como moderna nos termos dumontianos, se estrutura em função de um encontro psicológico singular, nomeado de amor, sendo-lhe estranha a idéia de transcendência e sujeição a regras sociais. Em consonância com o paradigma igualitário do individualismo, a ordenação interna do casal desconhece a diferença estatutária entre os gêneros. No caso do par homossexual, abolida a possibilidade da classificação de gênero, este princípio da indiferenciação entre os membros, faz-se também acompanhar de aguda atenção pela equanimidade da distribuição de tarefas domésticas, que a convivência possa impor, e pela exigência de uma paridade entre os membros no tocante ao aporte financeiro. Esses indicadores revelam a rejeição a uma lógica de gênero como eixo de estruturação do par. As parcerias obedecem estritamente uma tendência à homogamia social, o que se traduz não apenas pela similaridade da inserção de classe, como sobretudo por uma equivalência em termos de capital cultural (Bourdieu, 1974) que os parceiros ostentam. Fortemente vincado pela idéia de simetria, o casal moderno tem como regra sociológica a mutualidade<sup>16</sup>.

A conjugalidade moderna pode ser resumida em termos ideais (nativos) como um núcleo de trocas afetivo-sexuais com uma não-demarkação de papéis conjugais (cf. Bott, 1976), e que importa mais em precedência do que exclusividade frente a outras relações. O casal encerra uma realidade supra-individual e se move em termos de um contrato, não necessariamente consciente, que chanceia uma dependência recíproca entre os parceiros. O casal implica ainda uma determinada modelação da subjetividade e uma dada expressão obrigatória de sentimentos.

As peculiaridades de cada gênero conferem às díades gay e lésbica sua compreensibilidade, uma vez que essas parecem funcionar como hipérboles do gênero no modelo igualitário. A redefinição da imagem do homossexual que tem lugar a partir dos anos 70 com a liberação das práticas sexuais é exemplar nesse sentido. Ela certamente significa a despatologização da figura homossexual, contudo, no caso dos homens, tal redefinição encerra uma guinada para a masculinização. Esse movimento reflete a reação ao modelo tradicional de homossexual, uma caricatura dos traços femininos e se exprime pelo apareci-

<sup>16</sup> Mutualidade encarna uma forma de reciprocidade que opera em termos simétricos. Ela expressa um tipo de trocas em que a mesma dádiva é dada e recebida. O ponto de vista de Bateson (1978) sobre diferenciação simétrica e complementar pode ser aqui adotado. Na simetria observa-se a troca do mesmo conteúdo e na complementaridade ocorre troca de bens ou conteúdos distintos.



mento de um novo ideal de homem - o "macho", figura de uma super virilidade (Perlongher, 1987:85). No caso do lesbianismo não há um movimento similar de formulação de uma figura expressiva como é a do "macho-man", mas prevalece uma recusa do paradigma da mulher masculinizada. A elaboração visual/gestual das mulheres busca o afastamento do modelo tradicional encarnado na oposição "fancha" e "lady": os polos máximos de masculino e feminino (cf. Muniz, 1992).

Na temática conjugal a indistinção de papéis de gênero atua, **aparentemente** de modo contraditório, por intermédio de uma intensificação. Os valores alocados tradicionalmente ao feminino, por exemplo, ganham vigor em um casal que reúne duas mulheres. Assim, é comum entre os entrevistados, mesmo os heterossexuais, afirmar que as mulheres "cuidam mais da relação". Este investimento afetivo sobre o casal manifesta-se no empenho de manter o casamento funcionando e até mesmo no momento da ruptura. A díade lésbica alimenta-se dessa representação de maior amizade entre as parceiras (Portinari, 1989). Desse modo, atualizar-se uma imagem que é em tudo solidária e congruente com a representação do feminino como portador de maior dedicação ao mundo dos afetos. Perspectiva que se torna mais nítida quando se confronta com as representações sobre as mulheres heterossexuais. É recorrente a afirmativa de que as mulheres "cuidam mais da relação" do que os homens ao ponto de tornarem uma espécie de guardiãs da vida a dois. No jogo de representações entrecruzadas a conjugalidade masculina desponta como propiciadora de um menor companheirismo entre os seus membros, relativamente aos lésbicos, mas também como aquela que enseja a maior valorização da dimensão erótica do relacionamento.

O tema do trabalho doméstico também oferece campo para o aparecimento de algumas nuances. Entre os heterossexuais há acordo entre homens e mulheres que, na prática, cabe as estas últimas a maior parcela da administração doméstica apesar da forte identificação desse universo com a ideologia feminista. No par gay presencia-se uma clara e verbalizada preocupação de busca de simetria na distribuição de tarefas. O empenho em equilibrar a contribuição dos parceiros, que nos depoimentos emerge com vigor, assinala uma disposição de extirpar qualquer signo de feminilidade que as atribuições domésticas possam reter como conformadora da dinâmica conjugal. No par de mulheres esse tema não apresenta relevo; não demanda a mesma atenção

justamente porque se encontra naturalizado pela ideologia de gênero mais abrangente. E, por fim, nota-se que a gramática complementar da cópula (tradutível no modelo atividade/passividade) permanece com relevo na marcação da conjugalidade entre homens, ainda que tal distinção não seja reduplicada em qualquer outro plano da relação (tal como é proposto no modelo hierárquico). Na díade feminina não apresenta rendimento.

É a partir do contraste entre os pares homossexuais que chama atenção porquê da mutualidade não prevalecer na estruturação da parceria sexual entre os casais gays. Na conjugalidade masculina, a norma apresenta-se, recorrentemente, sob a forma complementar<sup>17</sup>. Quanto ao casal heterossexual, o tema permanece no silêncio, discreto, naturalizado, em conformidade com o resguardo que a heterossexualidade desfruta na proliferação de saberes que o dispositivo da sexualidade engendra (Foucault, 1977). É bem provável que o binômio *comer/dar*, como metáforas impregnantes da cultura sexual brasileira (Parker, 1987), possa ganhar conteúdo de inversão em certos contextos situacionais. Contudo, as homossexuais, ao contrário, são simétricas e transitivas. O discurso da passividade/atividade não oferece base de diferenciação na gramática da cópula.

Outra distinção diz respeito à estabilidade dos vínculos conjugais. O casal de homens, comparativamente, é o que apresenta maiores probabilidades de implosão, considerada a armadura do par moderno. É na lógica da subcultura gay, impregnada pelos parâmetros da simbólica de gênero, que se encontra a explicação da menor perenidade relativa dos casais de homens; por contraste, a parceria conjugal heterossexual e a lésbica são mais estáveis.

A ordenação do mundo público gay mostra-se fundada em relações múltiplas e mesmo anônimas<sup>18</sup>. Ainda que se possa considerar que a estruturação tenha seguido a partir dos anos 70 uma inspiração no modelo de mercado. Os nativos tendem a enfatizar a variedade de opções abertas para os homens homossexuais, fazendo-os crer que essa variedade ofertada é razão direta da não valorização da relação estável e do enaltecimento da "caça sexual". A estabilidade feminina observada é freqüentemente deduzida de uma falta de oportunidade, pela inexistência de espaços públicos de sociabilidade lésbica. Acionando-se as referências fornecidas pela subcultura gay está-se em presença de dois temas, a possibilidade valorada de contatos sexuais com pessoas de outros extratos sociais e de classes de idade distintas. Ao

<sup>17</sup> Limite minhas observações à conjugalidade e não descarto a possibilidade de outras alternativas em contatos homoeróticos entre homens. Cabe salientar que a forma conjugal não é a preferencial no mundo gay.

<sup>18</sup> Certamente a Aids tem introduzido modificações nesse quadro.

contrário, as mulheres homossexuais apresentam uma homogamia social radical e não há nada semelhante ao culto da relação entre mais velho/mais jovem que está presente no mundo gay. São esses vetores que caucionam a interpretação do porquê, comparativamente ao par de mulheres, o casal gay apresentar menores probabilidades de sucesso em termos de estabilidade e duração, consideradas as características demandadas pela conjugalidade igualitária.

As três modalidades atualizam os eixos acima mencionados de maneira diferenciada, ainda que contemplem uma concepção de conjugabilidade compartilhada. A conjugabilidade igualitária pelos valores que encarna - simetria nas atribuições e ênfase no cuidado da relação e de seus humores - adquire sentido via uma aproximação do masculino da experiência feminina. Ela celebra em congruência com um *ethos* familiar à cultura dos anos 60 e do feminismo, uma **feminização** da relação. A parceria axiada na simetria, que se manifesta no não-englobamento do feminino pelo masculino, torna-se uma espécie de instituição **feminina** se confrontada ao casal hierarquicamente constituído. A deriva segue do casal hetero para o de mulheres, estando o casal gay em um lugar **entre**. O modelo de um casal de mulheres. Os gays, de um lado, são atraídos para o modelo heterossexual, visto que existe a polaridade de ativo/passivo, e de outro lado, como são mais simétricos (na administração burocrática do lar) do que o casal hetero, são capturados pelo modelo do casal feminino. E as mulheres homossexuais levariam ao extremo aquilo que é preconizado para conjugalidade igualitária, sendo que isso parece implicar uma menor eroticidade da relação.

A rigor, o contraste entre as modalidades conjugais parece apontar para a realização de uma maior simetria entre as mulheres. Entretanto, tal perfil não nos deve enganar! A persistência de indicadores de gênero fala sobretudo, em um plano mais abstrato, de uma lógica pregnante, conformadora da alteridade fundamental que a classificação de gênero abriga, e que parece insistir na contramão da tendência indiferenciante propugnada pelo individualismo. É uma lógica que diz respeito a como a diferença sexual é socialmente fundada em propriedades contrastivas e hierarquizadas entre si. Desse modo, o trabalho simbólico resulta em uma marca diferencial que alude, de um lado, a propriedades pertinentes ao masculino como tingido/produzido pela relação de englobamento e, de outro, ao feminino como detentor de atributos relacionais do en-

globado. Tal simbólica parece imiscuir-se, resistir, permanecer como um substrato no universo da conjugalidade Iguaitária a despeito da ideologia individualista, que apregoa a indistinção valorativa entre os elementos de uma relação.

A teoria da hierarquia fornece uma explicação estrutural para as configurações contrastivas no interior da relação heterossexual bem como as que se apresentam entre os casais homossexuais dentro do contexto igualitário. A simetria entre as mulheres pode ser interpretada como expressão da vigência de propriedades simbólicas congruentes com a menor marcação do mundo feminino. Por sua vez, o casal gay testemunha que a questão da diferença parece apresentar-se de modo insistente no mundo masculino. Tal característica advém da qualidade do masculino ser o gênero detentor dos atributos do pólo englobante. Desse modo, a diferença numa casa de dois homens é impelida a manifestar-se, ainda que, no universo social estruturado pelo princípio igualitário-segmentador do individualismo, permaneça limitada em sua capacidade de englobar. No casal masculino, mantém-se acatonada na cópula; no par heterossexual dissemina-se entre os eixos do trabalho doméstico e do "cuidado da relação", a indicar a importância de lógica de gênero. Pode-se ousar dizer que o mundo gay, com suas múltiplas possibilidades de realização da homossexualidade, testemunha uma espécie de vocação de reintrodução das diferenças mesmo onde o modelo simétrico (Fry, 1984a) é o articulador da troca homoerótica.

A pregnância do gênero e da identidade sexual em um contexto igualitário permite pensar a hierarquia como um resíduo atuando no sistema individualista. A simetria presente entre os casais de mulheres não aponta, a rigor, para a realização de uma igualdade real maior, substancial, mas assinala uma constante simbólica pertinente às qualidades relacionais do gênero feminino, que requerem menor diferenciação. A maior igualdade, isto é, a menor diferenciação deve ser entendida antes como uma propriedade da dimensão do englobado.

Assim, as diferenças observadas entre as díades são debitadas a uma lógica estrutural que transborda o contexto igualitário - a premissa da hierarquia como um modo de agenciamento do social por excelência, para retomar a proposição de Louis Dumont. A presença da hierarquia, sob a forma de um resíduo, num universo armado sobre a indiferenciação, a segmentação e a horizontalização das relações, origina os feitiços peculiares que assu-

mem o casal heterossexual, gay e lésbico, em certos planos. A lógica distintiva de gênero permanece precipuamente atuante no contexto igualitário.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADINTER, Elizabeth. *L'un est l'autre*. Paris: Jacob, 1986a.
- \_\_\_\_\_. Entre a rejeição e a androginia - o masculino em busca de modelo. In: *Mulherio* ano VI n. 24, p. 11, São Paulo, 1986b.
- BATESON, Gregory. *Naven*. Stanford: Stanford University Press, 1965
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BROWN, Judith. Iroquois Women: an ethnohistoric note. In: RAPP, Rayna (ed.), *Toward an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975, p. 235-251.
- COLLIER, Jane, ROSALDO, Michelle. Politics and Gender in simple societies. In: ORTNER, Sherry, WHITEHEAD, Harriet (eds.). *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality* Cambridge. Cambridge University Press, 1981, p. 276-329.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A casa e a rua*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DARCY DE OLIVEIRA, Rosiska. *Elogio da diferença: o feminismo emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DUARTE, Luis Fernando. Três ensaios sobre pessoa e modernidade. *Boletim* do Museu Nacional n. 41 (NS). Rio de Janeiro: Museu nacional/UFRJ, 1983.
- \_\_\_\_\_. Muita vergonha, pouca vergonha. sexo e moralidade entre classes trabalhadoras urbanas (mimeo). São Paulo: apresentado no 4º encontro nacional da ABEP, Águas de São Pedro, 1984a.
- \_\_\_\_\_. A pesquisa em Ciências Sociais e um fantasma psicológico. *Religião e sociedade* n. 11/12. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984b, p. 138-145.
- \_\_\_\_\_. Grupo e singularidade: uma reflexão antropológica sobre um texto de Freud. *Religião e sociedade* n. 11/12 Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984c, p. 139-145.
- \_\_\_\_\_. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/CNPq, 1986a.
- \_\_\_\_\_. Classificação e valor na reflexão sobre identidade social. In: CARDOSO, Ruth (org), *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1986b, p. 69-92.
- DUMONT, Louis. The individual as an impediment to sociological comparison and Indian history. In: *Religion, politics and history in India*. Paris. Mouton, 1970, p. 133-150
- \_\_\_\_\_. *Homo Aequalis* - génèse et épanouissement de l'ideologie économique. Paris. Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. L'absence de l'individu dans les institutions de l'Inde. In: MEYERSON, Ignace (ed.). *Problèmes de la Personne*. Paris: Mouton La Haye, 1973, p. 99-109.
- \_\_\_\_\_. *Homo Hierarchicus* Paris: Gallimard, 1979a.

- \_\_\_\_\_. Vers un théorie de la hiérarchie. Postface à l'Édition Tel. In: *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1979b, p. 396-406.
- \_\_\_\_\_. Gênese I - Do indivíduo fora do mundo ao indivíduo no mundo. In: *O individualismo - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985a, p. 35-71.
- \_\_\_\_\_. Gênese II - A categoria política e o Estado a partir do século XIII. In: *O individualismo - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985b, p. 73-122.
- \_\_\_\_\_. A doença totalitária - individualismo e racismo em Adolf Hitler. In: *O individualismo - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985c, p. 141-175.
- \_\_\_\_\_. O valor nos modernos e nos outros. In: *O individualismo - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985d, p. 237-278.
- ENGELS, Friedrich *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- EVANS-PRITCHARD, E.. The position of women in primitive societies. In: *The position of women in primitive societies and other essays in Social Anthropology*. Londres: Faber and Faber, 1965, p. 37-58.
- \_\_\_\_\_. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FIGUEIRA, Sérvulo. *O contexto social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1981a.
- FRANCHETO, Bruna, CAVALCANTI, M<sup>a</sup> Laura, HEILBORN, M<sup>a</sup> Luiza. Antropologia e feminismo. In: *Perspectivas antropológicas da mulher* n. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 13-47.
- FREUD, Sigmund *Moise et monothéisme*. Paris: Gallimard, 1948.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974a.
- \_\_\_\_\_. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974b.
- GREEN, André. Atome de parenté et relations oedipiennes. In: LEVI-STRAUSS, Claude (ed.), *L'identité*. Paris: Grasset, 1977, p. 81-107.
- HEILBORN, Maria Luiza. Do gênero: antropológicamente... In: *De Folhetins* n. 3. Rio de Janeiro: CIEC/UFRJ, 1990, p. 1-39.
- \_\_\_\_\_. Gênero e condição feminina: uma abordagem antropológica. In: *IBAM mulher e políticas públicas*. Rio de Janeiro: IBAM/UNICEF, 1991, p. 23-38.
- \_\_\_\_\_. Fazendo gênero?: a antropologia da mulher no Brasil. In: COSTA, A., BRUSCHINI, M.C. (orgs.). *Uma questão de gênero*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora Rosa dos Ventos, 1992, p. 93-128.
- HERITIER, Françoise. Symbolique de l'inceste et de sa prohibition. In: ISARD, M., SMITH, P. (eds.), *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979, p. 209-243.
- \_\_\_\_\_. Fécondité et stérilité: la traduction de ces notions dans le champs idéologique au stade pré-scientifique. In: SULLEROT, E. (ed.), *Le fait féminin*. Paris: Fayard, 1980a, p. 387-396.

- \_\_\_\_\_. Masculino e feminino. In: *Enciclopédia Einaudi* v. 20. Lisboa, 1980b, p. 11-26.
- \_\_\_\_\_. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. Sterilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique. In: AUGÉ, M., HERZLICH, C. (eds.), *Le sens du mal*. Paris: Archives Contemporaines, 1984, p. 123-154.
- HERITIER-AUGÉ, Françoise. La cuisse de Jupiter - réflexions sur les nouveaux modes de procréation. In: *L'homme 94*. Paris: abril/junho 1985, p. 5-22; Présentation: parenté, transmission, filiation. In: ANSALDI, P. et al. (eds.), *Le père, métaphore paternelle et fonctions du père: l'interdit, la filiation, la transmission*. Paris: Denoel, 1989, p. 107-115.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita. In: *Religião e sociedade* n. 6. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 1980, p. 99-128.
- HOUSEMAN, Michel. Toward a complex model of parenthood: two african tales. *American ethnologist* v. 15 n. 4. Washington, nov. 1988, p. 658-677.
- LEACOCK, Eleanor Introduction. In: ENGELS, Friedrich, *The origin of the family, private property and the State*. Nova Iorque: International publication, 1972, p. 1-65
- \_\_\_\_\_. Women in egalitarian societies. In: BRIDHENTAL, Renate, KOONZ, Claudia (eds.), *Becoming visible in european history* Nova Iorque: Houghtin Mifflin, 1977, p. 11-35.
- \_\_\_\_\_. *Myths of male dominance*. Nova Iorque: Monthly Review Books, 1980
- LEVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUSP, 1976.
- \_\_\_\_\_. La famille In: BELLOUR, Raymond, CLEMENT, Catherine (eds.), *Claude Lévi-Strauss - textes de et sur Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, p. 93-131.
- MAC CORMACK, Carol. Nature, culture and gender. a critique. In: MAC CORMACK, C, STRATHERN, M. (eds.), *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1-24
- MATHIEU, Nicole-Claude. Homme-culture et femme-nature? *L'Homme* XIII, 3. Paris, 1973, p. 101-113.
- \_\_\_\_\_. Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre genre et sexe. In: *L'anatomie politique - catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-Femmes Editions, 1991, p. 227-266.
- MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento*. São Paulo. Perspectiva, 1969.
- MEIGS, Anna Male pregnancy and the reproduction of sexual opposition in a New Guinea highlands society. In: *Ethnology* v. 15 n 4 Pittsburgh, 1976, p. 393-407.
- MOISSEEFF, Marika. Entre maternité et procréation: l'inceste. In: *Patio/Psychanalyse* n. 7. Paris. Editions de L'Éclat, 1987, p. 121-145
- MUSUMECCI, Leonarda. Totens e tabus nas relações. Antropologia/psicanálise, ou um sentido de retorno a Malinowski. *Dados - Revista de Ciências Sociais* v. 34 n. 2. Rio de Janeiro, 1991, p. 219-248.

- NANDA, Serena. The Hijras of India: cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role. In: BLACKWOOD, E. (ed.), *Anthropology and homosexual behaviour*. Nova Iorque: The Haworth Press, 1986, p. 35-54.
- O'BRIEN, Denise. Female husbands in southern Bantu societies. In: SCHLEGEL, A. (ed.), *Sexual stratification: a cross cultural view*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1977, p. 109-126.
- ORTNER, Sherry. Is female to male as nature is to culture? In: ROSALDO, M., LAMPHERE, L. (eds.), *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 67-87.
- ORTNER, Sherry, WHITEHEAD, Harriet. Introduction: accounting for sexual meanings. In: *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexualité*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 1-27.
- RENAUT, Alain. *L'Ere de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989
- ROPA, Daniela, DUARTE, Luis Fernando. Considerações teóricas sobre a questão do 'atendimento psicológico' às classes trabalhadoras. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.), *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 178-201.
- ROSALDO, Michelle, LAMPHERE, Louise. *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the 'political economy of sex'. In: RAPP, Rayna (ed.), *Towards an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Books, 1975, p. 157-210.
- \_\_\_\_\_. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, C. (ed.), *Pleasure and danger. exploring female sexuality*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 267-319.
- RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1991. Tese de doutoramento.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard. Du projet "PAR/AD/I" au sexe des anges: notes et débats autour d'un "troisième sexe". *Antropologie et sociétés* v. 9 n. 3. Quebec, 1985, p. 139-176.
- \_\_\_\_\_. Du foetus au chamane, la construction d'un troisième sexe Inuit. *Etudes/Inuit/Studies* v. 10 n. 1-2. Quebec, 1986, p. 25-113.
- SALEM, Tania. *Sobre o casal grávido: incursão em universo ético*. Rio de Janeiro PPGAS/Museu Nacional, 1987. Tese de doutoramento.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade* n. 2 v. 15. Porto Alegre, 1990, p. 5-22.
- SHEPHERD, Gill. Rank, gender and homosexuality: Mombasa as a key to understanding sexual options. In: CAPLAN, Pat (ed.), *The cultural construction of sexuality*. Londres: Tavistock Publishers, 1987, p. 240-270.
- STOLCKE, Verena. Los trabajos de las mujeres. In: LEÓN, Madalena (org.), *Sociedad, subordinación y feminismo*.



- Bogotá: Associação Colombiana para lo Estudio de la Población, 1982, p. 11-31.
- STRATHERN, Marilyn. Enterprising kinship: consumer choice and the new reproductive technologies. In: *Cambridge Anthropology* v. 14 n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1-12.
- TABET, Paola. Fertilité naturelle, reproduction forcée. In: MATHIEU, N. (ed.) *L'Arraînement des femmes - essais en anthropologie des sexes*. Paris: Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.
- VELHO, Gilberto. *Nobres e anjos: um estudo de hierarquia e tóxicos*. São Paulo: FFLCH/USP, 1975a. Tese de doutoramento.
- \_\_\_\_\_. *A utopia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975b.
- \_\_\_\_\_. Vanguarda e desvio In: VELHO, Gilberto (org.), *Arte e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 27-38.
- \_\_\_\_\_. Parentesco, individualismo e acusações. In: VELHO, Gilberto, FIGUEIRA, Sérvulo (orgs.), *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1981, p. 77-90.
- \_\_\_\_\_. Aliança e casamento na sociedade moderna: separação e amizade em camadas médias urbanas. *Boletim do Museu Nacional* n. 39. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Individualismo e cultura. notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.
- \_\_\_\_\_. A busca da coerência: coexistência e contradições entre códigos de camadas médias urbanas. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org.), *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985b, p. 169-177.
- VERNANT, Jean-Pierre. Héstia-Hermes: acerca da expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Editora Universidade de São Paulo, 1973, p. 113-155.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Princípios e parâmetros: uma leitura de L'exercice de la parenté. Rio de Janeiro: *Cadernos* do Museu Nacional n. 17, 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, ARAÚJO, Ricardo. Romeu e Julieta. In: VELHO, Gilberto (org.), *Arte e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 130-169.
- WHITEHEAD, Harriet. The bow and the burden strap: a new look at the institutionalized homosexuality in native North America. In: ORTNER, Sherry, WHITEHEAD, Harriet (eds.), *Sexual meanings. the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 80-115.