



edições
sos corpo

O PATRIARCADO DESSENDADO

TEORIAS DE TRÊS FEMINISTAS MATERIALISTAS:

Colette Guillaumin
Paola Tabet
Nicole-Claude Mathieu

ORGANIZADORAS:

Verônica Ferreira
Maria Betânia Ávila
Jules Falquet
Maira Abreu

O PATRIARCADO DESVENDADO

TEORIAS DE TRÊS FEMINISTAS MATERIALISTAS:

Colette Guillaumin
Paola Tabet
Nicole-Claude Mathieu

ORGANIZADORAS:

Verônica Ferreira
Maria Betânia Ávila
Jules Falquet
Maira Abreu



Recife, 2014

**O Patriarcado Desvendado. Teorias de três feministas materialistas:
Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu.**

Organização:

Verônica Ferreira, Maria Betânia Ávila, Jules Falquet e Maira Abreu.

Tradução:

Texto “Prática de Poder e Ideia de Natureza”, de Colette Guillaumin.

Traduzido coletivamente do francês por Jules Falquet e Maira Abreu a partir da primeira tradução de Renato Aguiar.

Texto “Identidade sexual/sexuada/de sexo: três modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero”, de Nicole-Claude Mathieu: traduzido por Renato Aguiar. Revisão da tradução: Jules Falquet e Maira Abreu.

Texto “Mãos, instrumentos, armas”, de Paola Tabet. Traduzido do italiano por Eliana Aguiar. Revisão da Tradução: Máira Kubik Mano.

Texto “Introdução”, de Ochy Curiel e Jules Falquet. Traduzido por Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira e revisado por Jules Falquet.

Revisão ortográfica: Sidney Wanderley e Rafael Afonso da Silva.

Projeto gráfico e diagramação: Marcela L'Amour, Triáde Design.

Impressão: Provisual.

Tiragem: 1000 exemplares.

Apoio:

FLOW Funding Leadership and Opportunities for Women / Development Cooperation Ministry of Foreign Affairs.

PPM – Pão para o Mundo.

Sugerimos e motivamos a reprodução total ou parcial das ideias aqui expostas por todos os meios conhecidos ou desconhecidos. Para cópia e difusão dos materiais publicados, favor citar as fontes.

P314

O patriarcado desvendado: teorias de três feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole Claude Mathieu / organizadoras: Verônica Ferreira... [et al.] – Recife: SOS Corpo, 2014.

188 p.: il.

Nota: são também organizadoras desta obra Maria Betânia Ávila; Jules Falquet e Maira Abreu.

1. Teoria feminista. 2. Divisão do trabalho por sexo. 3. Identidade de gênero. I. Ferreira, Verônica, org. II. Ávila, Maria Betânia, org. III. Falquet, Jules, org. IV. Abreu, Maira, org. V. SOS Corpo.

CDU – 396

SUMÁRIO

Nota sobre esta edição	5
Introdução Ochy Curiel e Jules Falquet	7
Prática do poder e ideia de natureza Colette Guillaumin	27
Mãos, instrumentos, armas Paola Tabet	101
Identidade sexual/sexuada/de sexo? Três modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero Nicole-Claude Mathieu	175

NOTA SOBRE ESTA EDIÇÃO

Graças a um trabalho coletivo de feministas de dois continentes, a América Latina e a Europa, chegam à divulgação no Brasil textos fundamentais do feminismo materialista francófono.

Esse trabalho coletivo vem de antes, com a publicação em espanhol realizada pelo Coletivo Brecha Lésbica, em 2005, sob a coordenação de Ochy Curiel e Jules Falquet, intitulada “Patriarcado al Desnudo”. O trabalho de Brecha Lésbica nos inspirou e nos desafiou a tomar nas mãos a tarefa de uma tradução para o português. No entanto, as traduções para nosso idioma foram realizadas diretamente a partir de versões originais dos textos de Nicole-Claude Mathieu e Colette Guilloumin, em francês, e de Paola Tabet, em italiano.

A introdução ao conteúdo dos textos está feita de forma excelente na apresentação elaborada para a publicação em espanhol, de autoria de Jules Falquet e Ochy Curiel, a qual traduzimos para compor esta edição.

Agradecemos às várias companheiras feministas que compartilharam conosco esse projeto coletivo. A Jules Falquet, que nos apresentou o livro em espanhol e tornou possível, através do diálogo com as autoras, este projeto de tradução, e pelo trabalho que compartilhamos em todas as fases de sua realização. A Maira Abreu, com quem compartilhamos o trabalho de revisão das traduções do francês ao português para este livro. A Maíra Kubik Mano e Valéria Corossacz, pelo apoio no processo de revisão do texto em italiano. À Helena Hirata,

pela interlocução e aportes sobre as traduções dos textos em francês. E, por fim, agradecemos às autoras, Colette Guilloumin, Paola Tabet e Nicole Claude Mathieu, que autorizaram as traduções e nos enviaram os seus textos originais como parte de uma prática feminista solidária e democrática que tem feito o pensamento feminista circular pelo mundo.

A Nicole Claude Mathieu, que partiu enquanto essa publicação estava sendo produzida, nossa homenagem, em memória.

Equipe do SOS Corpo.

INTRODUÇÃO¹

De Sul a Norte, de Leste a Oeste, um espectro ronda nosso movimento feminista e lésbico: o essencialismo. Definindo o ser mulher (ou lésbica) como uma “identidade” que se deveria “descobrir” ou “afirmar”, nos perdemos em uma busca de revalorização do “feminino” ou da “diversidade” como algo positivo, que poderia nos retirar do impasse ao qual o sistema (hetero)patriarcal, racista e de classes nos levou. Diversas vezes, inclusive, muitas feministas e lésbicas mais radicais caem na tentação de acreditar que finalmente, no fundo, nossa situação repousa sobre uma base biológica: a famosa “diferença dos sexos”, a capacidade que algumas de nós temos de engravidar e parir as gerações seguintes. Um dos elementos que nos leva a essa crença é a famosa teoria “sexo/gênero”, que muitas de nós aprendemos, e muitas vezes ensinamos, em dezenas de oficinas²: por trás do gênero, que é social, está o biológico, que não deixa de ser natural... Que alívio! A moral fica a salvo, já que depois de tudo a heterossexualidade é a forma normal e

1 Este texto de introdução foi originalmente escrito em espanhol e traduzido para o português para esta edição brasileira por Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira, e revisado por Jules Falquet. Algumas referências bibliográficas foram inseridas por Jules Falquet para esta versão em português, assim como algumas notas de edição (N. Ed.).

2 Em sua forma mais elaborada e sutil, este essencialismo nos chega da influência do pensamento das feministas italianas da Livraria de Milão, dentre outras.

lógica de se relacionar, ainda que algumas saiam dela³. E nos deixa com uma esperança simples: o feminino, que tem sido sempre oprimido, um belo dia fará sua revanche (ainda que não saibamos muito bem como, mas é conhecido de sobra que algum dia, por operação de Deus, “os primeiros serão os últimos”)...

Mas não é assim. Na sociedade, não há nada “natural”, e quanto a Deus... quem sabe⁴. Mas no que se refere a nossas vidas atuais e concretas, como diz Christine Delphy, uma destacada feminista francesa, “o ser humano é social ou não é: este é o mundo que encontramos ao nascer e não há outro. Não há nada “por baixo” (debaixo da construção social) [...] Não é que uma construção social [...] *tenha efeitos* sobre uma realidade social que existiria antes dela: [ela] é a realidade [...]”. Naturalismo, essencialismo, identidade feminina ou lésbica: vem a ser o mesmo, são armadilhas, e ainda que às vezes nos sejam úteis para mobilização e tenham feito correr muita tinta⁵, no final das contas só entorpecem nosso caminho. Porque o único horizonte que nos deixam é o de virar a mesa ou, mais provavelmente, de, na divisão do bolo, ficar com o maior pedaço (e, então, de quem o tiraremos?). Isto NÃO é o que queremos. O que queremos é outro bolo, uma orgia de bolos, mas das boas!

Sabemos quão arraigados são o naturalismo e o essencialismo. Mas queremos fazer nosso esforço para colocá-los em discussão, porque como Brecha Lésbica, acreditamos na possibilidade de criar *outro mundo*. Não sabemos que cara terá

3 No sentido de Wittig, quer dizer, que se negam a entrar ou a permanecer no marco ideológico, político e prático da heterossexualidade.

4 Como bem canta Atahualpa Yupanqui: “Si Dios vela por los pobres... Tal vez sí, tal vez no. Pero es seguro que almuerza en la mesa del patrón” (“Se Deus vela pelos pobres, talvez sim, talvez não. Mas é certo que almoça na mesa do patrão”).

5 Tem-se dito e feito, a esse respeito, coisas sumamente interessantes que não cabe aqui detalhar. As “identidades” culturais e étnicas são algo diferente das identidades de classe, de sexo ou outras. Em todo caso, não é um tema simples sobre o qual se possa ser acrítica.

– já que será, terá de ser totalmente diferente do que existe. Tampouco sabemos como chegaremos a ele, mas sabemos que o caminho, que inclui a arte, a criatividade, a liberdade, o jogo e o prazer, passa também pela ação, pela luta, pelo debate e pela reflexão teórica. E, aqui, é a partir da elaboração teórica que queremos oferecer a presente contribuição.

Apresentamos neste livro três traduções do francês e do italiano. Traduções de autoras primeiro-mundistas, pois. Outras vezes, temos difundido o trabalho de latinas e caribenhas, e é o que queremos fazer a maioria das vezes. Mas também nos parece de suma importância que as de língua espanhola⁶ tenham acesso a reflexões interessantes que têm sido produzidas em outras partes do mundo e, neste caso, na Europa, já que também são parte da história de nosso movimento. Tentaremos combinar, como coletivo, a promoção de pensadoras e ativistas do Sul no Sul com sua difusão no Norte e colocar à disposição no Sul o melhor do que se produz no Norte. Também queremos lembrar, com Chandra Mohanty, que há Sul no Norte, Norte no Sul, e que estes termos sempre são relativos⁷. Não nos esqueçamos de que em todas as partes existem classes, “raças” e nacionalidades, além de sexos, ou de práticas político-sexuais.

Encontra-se aqui a tradução de três textos-chaves de três das principais “feministas materialistas francesas”, que são no nosso entender um poderoso antídoto contra o essencialismo e um elemento de grande importância para a construção de uma teoria feminista e lésbica radical.

6 *Este texto de introdução foi originalmente escrito em espanhol (N. Ed.).*

7 Ver Mohanty, Chandra. “De vuelta a ‘Bajo los Ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. In: Suarez Navaz, Liliana; Hernández, Rosalva Aída. *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. E também Mohanty, Chandra. “Under western eyes: feminists scholarship and colonial discourses”. In: Mohanty, C. T.; Russo, A.; Torres, L. (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. Primeira publicação em 1986 em *Boundary*.

O “FEMINISMO MATERIALISTA FRANCÊS”: BREVE HISTÓRIA DE UMA INVISIBILIZAÇÃO

O que se deu a conhecer como “feminismo materialista francês” (FMF) é um pensamento bastante fecundo, original e radical, que se desenvolveu na França a partir dos anos 1970. Na realidade, o qualificativo de “francês” é um abuso de linguagem, já que uma das teóricas centrais dessa corrente é italiana (Paola Tabet, que escreve boa parte de sua obra em francês). Mas já que o uso consagrou a expressão, é a que usaremos na continuidade para nos referirmos a esta corrente teórica. E não é que ao apresentar a corrente “francesa” queiramos excluir ou menosprezar ninguém, já que há muitas outras feministas materialistas no mundo e muitas outras feministas extremamente interessantes. Simplesmente o FMF é um pensamento que tem grande coerência interna e forma um conjunto histórico-político específico.

Foi no calor do movimento social de liberação das mulheres e em estreita ligação com ele que um pequeno grupo de feministas da tendência “radical” do movimento francês⁸, unido ao redor da revista *Questions Féministes*, conseguiu em alguns anos desenvolver um conjunto teórico especialmente denso e convergente que permitia, pela primeira vez, dar conta da opressão das mulheres *como classe social*, quer dizer, que analisava o sexo – a existência de mulheres e homens – como fenômeno de classe.

Hoje, ouve-se com frequência que autoras dos anos 1990, tais como Judith Butler, teriam sido as primeiras a questionar

8 Em oposição às outras duas tendências dos anos 1970, chamadas “luta de classe” e “Psyképo”. A tendência “luta de classe” era mais popular, de bairros e sindical, vinculada a partidos de esquerda, enquanto a tendência “Psyképo” se concentrou em reflexões psicanalíticas e literárias. A tendência “Psyképo” derivou até posições francamente essencialistas e se autoexcluiu do movimento feminista ao depositar legalmente (roubar) como marca comercial o nome e as iniciais “MLF” (Movimento de Liberação das Mulheres) do movimento feminista. A tendência “luta de classe”, por sua vez, terminou aproximando-se bastante da tendência radical. Ver, por exemplo: Centre Lyonnais d’Études Féministes. *Chronique d’une passion. Le mouvement de libération des femmes*. Lyon, Paris: l’Harmattan, 1979. PICQ, Françoise. *Libération des femmes, les années- mouvement*. Paris: Seuil, 1993.

a naturalização não somente do gênero, mas também do sexo mesmo. Certamente, há que render-lhes uma merecida homenagem, já que o naturalismo é tão forte no contexto norte-americano e que ali parece tão difícil ser radicalmente politizad@ – ao menos se se pertence aos grupos dominantes em termos de raça e classe⁹.

Mas a história do movimento feminista é mais antiga, e esta publicação tem como fim, entre outros, recordá-la: já nos anos 1970 se havia elaborado uma teoria absolutamente antinaturalista e radical da situação das mulheres, nesse caso, a partir do feminismo materialista francês.

Infelizmente, esta análise permaneceu pouco conhecida. Existem para isso várias explicações. Primeiro, o caráter acadêmico, universitário e algo complexo deste pensamento, o qual, talvez, não soube achar a maneira para chegar a todas as mulheres que poderiam utilizá-lo. Segundo, o problema das traduções e do acesso às mesmas. Certamente, parte destes ar-

9 Não esqueçamos, porém, que nos Estados Unidos tem havido desde há muito tempo análises radicais, produzidas, entre outras, por feministas e lésbicas afrodescendentes (entre muitas, Bárbara Smith, Audre Lorde, Cheryl Clarke), chicanas (por exemplo, Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga) e brancas (por exemplo, Kate Millet e Ti Grace Atkinson).

Atkinson, Ti Grace. "Le nationalisme féminin". In: *Nouvelles Questions Féministes*, nº 6-7, pp. 35-54. 1984.

Clarke, Cheryl. *Living as a lesbian*. Ithaca, New York: Firebrand, 1986.

Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays and speeches*. New York: Crossing Press, 1984.

Moraga, Cherríe; Anzaldúa, Gloria. *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1981. Em espanhol: *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press, 1988.

Smith, Barbara; Hull, G.; Bell Scott, Patricia (compiladoras). *All the women are white, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press, 1982.

Millet, Kate. *La politique du mâle*. Paris: Stock, 1971. A Primeira edição em inglês, *Sexual Politics*, é de 1970.

tigos foi traduzida, entre outros idiomas, para o inglês¹⁰, mas até esta data, quase não se encontram em espanhol¹¹. Finalmente, o caráter profundamente revolucionário destas análises, que ameaçam diretamente o poder masculino e os privilégios de muitos homens e de parte das mulheres mesmas, já que vão muito mais além de pedir uma simples revalorização do “feminino” (sem questionar jamais a suposta “complementaridade” dos sexos e muito menos sua suposta existência “natural”). A estas explicações intrínsecas, pode-se agregar uma causa externa: o fato de que algum@s universitari@s norte-american@s tenham inventado dos pés à cabeça para seu consumo pessoal e suas lutas de prestígio acadêmico, um produto exótico e romântico que batizaram de “*french feminism*” – o qual ofuscou quase por completo o que realmente estava sendo produzido na França no seio do movimento feminista. Pode-se consultar a respeito o muito esclarecedor número da *Nouvelles Questions Féministes* “*France-Amérique: regards croisés sur le féminisme*” (“Francia, América: Miradas cruzadas sobre el feminismo”), com artigos de Judith Ezekiel, Christine

10 A revista *Feminist Issues*, publicada em Berkeley, Califórnia, por Mary Jo Lakeland e Susan Ellis Wolf, foi no início muito próxima a *Questions Féministes*. Entre 1981 e 1991, publicou muitas autoras radicais, traduzindo do francês a Colette Guillaumin, Paola Tabet, Monique Wittig, Christine Delphy, Monique Plaza e Claire Michard, entre outras. Existe uma compilação de artigos de Colette Guillaumin em inglês (Guillaumin, Colette. *Racism, Sexism, Power and Ideology*. Londres: Routledge, 1995) e outras com artigos de Delphy, Guillaumin, Mathieu, Plaza, Tabet, Wittig (Leonard, Dana; Atkins, Lisa. *Sex in Question: French Materialist Feminism*. Londres: Taylor & Francis, 1996).

11 *Estas autoras não haviam sido traduzidas para o espanhol – o que foi realizado pela iniciativa de Brecha Lésbica, em 2005 – e nem para o português – tradução agora realizada pelo SOS Corpo em uma iniciativa coletiva. (N. Ed.)*

Delphy et Claire Moses¹², que explicam como a “santa trindade” (Irigaray, Cixous e Kristeva) – acompanhada pelos autores homens da “French Theory” (Barthes, Deleuze, Foucault, Lacan) e de maneira geral a vertente dominante da psicanálise – se converteu, para muitas norte-americanas e por conseguinte, para muitas feministas no mundo, na pura essência do feminismo francês e inclusive do feminismo em geral. Isto, quando Barthes, Deleuze, Foucault e Lacan são profundamente misóginos e não se interessaram minimamente pelo movimento feminista, e também quando Irigaray, Cixous e Kristeva tampouco se reconhecem no dito movimento. Hélène Cixous, na Universidade de Paris 8 dirigiu até há pouco um mestrado de estudos *femininos*, cuidando muito de dissociar-se dos estudos *feministas*. Julia Kristeva, na Universidade de Paris 7, manteve-se completamente afastada destes mesmos estudos feministas.

Das três, Luce Irigaray, provavelmente, é a que mais se situaria, no plano teórico-filosófico, como feminista, mas de todo modo, no plano prático, nenhuma das três frequentou o *movimento* feminista, com o qual mantêm até hoje profundas

12 Moses, Claire. “La construction du “French Feminism” dans le discours universitaire américain”. *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, n. 1. pp 3-14, 1996. Delphy, Christine. “L’invention du “French Feminism”: une démarche essentielle”. *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, n°1, pp. 15-58, 1996. Ezekiel, Judith. “Anti-féminisme et anti-américanisme: une marriage politiquement réussi”, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, n° 1, pp. 59-76, 1996. Trata-se de um tema amplo e conflitivo, que se enraíza na história do movimento feminista francês, da tendência “Psyképo” acima mencionada, na questão de como viajam as teorias através das fronteiras, do papel dos Estados Unidos, da academia e dos intelectuais homens na validação e legitimação das teorias, questões que não podemos senão esboçar aqui. Para maior informação, pode-se consultar diferentes trabalhos franceses sobre a história do movimento feminista (como os acima mencionados) ou, em inglês, o de Moses, Claire. “French Feminism’s Fortune”. *The Women’s Review of Books*, October, 5, 1:44, 1987. E Moses, Claire. “Debating the Present, Writing the Past: Feminism in French History and Historiography”. In: *Radical History Review*, Vol. 52, Winter: 79-94, 1992.

diferenças¹³. Christine Delphy, além disso, explica de forma muito convincente como a invenção do “*french feminism*” é uma maneira de defender a “teoria da diferença” e, fundamentalmente, a heterossexualidade.

Pareceu-nos importante então, ainda que seja um esforço tardio, contribuir para dar a conhecer alguns produtos franceses, menos conservadores e patriarcais que o “*french feminism*”, o perfume de luxo e a alta-costura. É por isso que, a partir de uma utopia revolucionária, o Coletivo Brecha Lésbica¹⁴ lhes apresenta estes três textos fundadores da teoria feminista materialista francesa, como uma ferramenta crítica particularmente importante para atacar a opressão e exploração das mulheres, para analisar e desnudar os mecanismos do sistema patriarcal em cada uma de suas muito variadas configurações históricas e culturais, e para combater e acabar – algum dia – com ele.

AS MULHERES COMO CLASSE SOCIAL: UMA POSIÇÃO TEÓRICA ORIGINAL

O que é então que caracteriza o pensamento feminista materialista francês? O que o torna um instrumento tão útil contra o sistema patriarcal? Quem são suas teóricas e o que dizem?

Não podemos aqui adentrarmos toda a complexidade deste pensamento e de suas evoluções. Trata-se somente de uma primeira aproximação, que cada leitora deverá completar com suas próprias experiências e análises, em seu próprio contexto. Digamos simplesmente que se desenvolveu em torno de um pequeno núcleo, incluindo, entre outras, a Colette Capitan, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Emmanuelle de Lesseps, Nicole-Claude Mathieu, Monique Plaza, Paola Tabet e Moni-

13 Disse Christine Delphy a respeito: “[...] Cixous e Irigaray, que sabem o que é o feminismo, devem ser distinguidas uma da outra, sendo a primeira antifeminista enquanto a segunda se reivindica – às vezes – do feminismo. Devem, além disso, ser diferenciadas do segundo grupo, Kristeva, Montreilay e Lemoine-Luccioni, que não sabem o que é o feminismo, e não são feministas nem antifeministas, mas pré-feministas” (Delphy, 1996, n. 4, p. 53).

14 Para a edição brasileira, o SOS Corpo junta-se nesse esforço. (N. Ed.)

que Wittig, reunidas em torno da revista *Questions Féministes*¹⁵. Apoiando-se e nutrindo-se mutuamente, suas análises também se desenvolveram em meio de, e graças a, um movimento feminista em pleno auge e para o qual contribuíram vigorosamente. O ponto central de seu pensamento radica em que nem os homens nem as mulheres são um grupo natural ou biológico, não possuem nenhuma essência específica nem identidade a defender e não se definem pela cultura, a tradição, a ideologia¹⁶ nem pelos hormônios – mas pura e simplesmente por uma *relação social*¹⁷[*rapport*], material, concreta e histórica. Esta relação social é uma relação de classe, ligada ao sistema de produção, ao trabalho e à exploração de uma classe por outra.

É uma relação social que as constitui na *classe social das mulheres* ante a classe dos homens, em uma relação antagô-

15 Paola Tabet não formava parte do comitê editorial da revista, mas fazia e faz parte desta corrente.

16 A dimensão ideológico-cultural existe e é importante, mas como explica magistralmente Colette Guillaumin, não é mais que a outra face da relação material-concreta que cria a classe das mulheres, assim como cria os grupos racializados. O que queremos deixar claro, aqui, é que a situação das mulheres não é um assunto ideológico no sentido de “atraso” cultural (camponês, indígena etc.) ou de “mentalidade” (burguesa, proletária etc.), como tanto a tratou, entre outras, a esquerda revolucionária latino-americana e caribenha.

17 Em francês, existem duas palavras e conceitos bem distintos – *rappports sociaux* e *relations sociales* – que no português são traduzidos apenas por “relações sociais”. Os *rappports sociaux* têm a ver com as relações estruturais da sociedade, no nível macro; são impessoais, invisíveis e não podem ser transformados tão facilmente apenas pelas ações individuais. Geralmente, o que está em jogo nessas *rappports sociaux* é a organização social do trabalho (no seu sentido mais amplo). As *relations sociales* dizem respeito às relações cotidianas, no nível micro e interpessoal. Podem ser experimentadas concretamente e transformadas pela ação individual. Muitas vezes, nas teorias estadunidenses especialmente, apenas se analisa, em realidade, o nível das *relations sociales*, sem ver o peso dos *rappports sociaux*. Com base no conceito de *rappports sociaux*, uma das principais características da corrente feminista materialista francófona é afirmar que as mulheres não são uma categoria biológica, mas uma *classe social* definida por *rappports* sociais de sexo, historicamente e geograficamente variáveis, centralmente organizados em torno da *apropriação individual e coletiva* da classe de mulheres pela classe dos homens, por meio do que Colette Guillaumin (1978, 1992) denominou *sexage* (sexagem). Esses *rappports* são solidamente apoiados no que ela chamou de ideologia da Natureza – na qual estão subjacentes também as *rappports* sociais de “raça”. (N.A.)

nica (nem guerra dos sexos, nem complementaridade, mas simplesmente uma oposição de interesses cuja resolução supõe o fim da exploração e a *desaparição das mulheres e dos homens como classe*). Nota-se, em seguida, que esta definição, formulada ainda nos anos 1970¹⁸, não tem nenhum ápice de biologismo nem de naturalismo e em nada repousa em uma ingênua ideia de sororidade universal ou de identidade entre todas as mulheres, contrariamente ao que possam ter pretendido algumas críticas do feminismo radical. Certamente, parte das teóricas feministas radicais – corrente da qual as FMF são muito próximas em muitos aspectos –, apesar da sua valentia teórica, não fizeram outra coisa que universalizar o ponto de vista específico de algumas mulheres brancas, ocidentais, de classe média, educadas e urbanas. E certamente, as fundadoras do FMF são brancas, ocidentais e educadas, ainda que de diferentes origens de classe. No entanto, tanto pela história pessoal como pela prática militante e formação intelectual (sociológica e antropológica) de suas principais pensadoras, essa corrente tem trabalhado bastante as questões do racismo e da diversidade cultural¹⁹, e em menor medida, da classe.

18 Os três textos iniciais que apresentam com força pela primeira vez as mulheres como uma realidade sociológica e não como um grupo natural são: Wittig, Monique, 1970. In: *L'Idiot International* – Delphy, Christine, 1970. *Le ennemi principal*, In: *L'exploitation patriarcale*, n. 1: *L'exploitation économique dans la famille*, Paris: Féministes Révolutionnaires. – Mathieu, Nicole-Claude. “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe”, apresentado em um Congresso Mundial de Sociologia em Varna, em 1970, e publicado em 1971 na revista *Epistémologie Sociologique*.

19 Assim é que Nicole-Claude Mathieu teorizou a opressão transcultural e transclasse das mulheres, enquanto Colette Guillaumin, ao trabalhar sobre a naturalização do sexo e da raça, teorizou as semelhanças que existem entre racismo e sexismo e que Paola Tabet estudou bastante sobre a discriminação racista. Mathieu, Nicole-Claude (dir.). *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris: EHESS, 1985. Mathieu, Nicole-Claude. *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes, 1991. Guillaumin, Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris: Mouton, 1972. Guillaumin, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'Idée de Nature*. Paris: Côté-femmes, 1992. Tabet, Paola. *La Pelle giusta*. Torino: Einaudi, 1997.

De fato, ainda que façam parte da corrente “radical” do movimento feminista, estão bem mais próximas das análises marxistas do que muitas das “feministas radicais” norte-americanas, por exemplo, e se apoiam muito no método do materialismo histórico e dialético. Mas também têm muito claro que o marxismo é somente uma das muitas formas históricas, superáveis, desse materialismo, e são muito críticas com o marxismo em si e as organizações políticas que o reivindicam. Isto as diferencia de muitas “feministas socialistas” ou “comunistas”, sejam norte-americanas, britânicas, latinas ou caribenhãs, das quais são próximas por seu materialismo e distantes por suas práticas militantes e sua utopia – por exemplo, em suas análises da sexualidade como algo político e fundamental na opressão das mulheres e não uma mera preferência. Essa dupla proximidade e dupla distância em face das “feministas radicais” e das “feministas socialistas” é o que faz sua particularidade na complexa paisagem do feminismo no mundo²⁰.

DESNUDANDO O PATRIARCADO

Para as feministas materialistas francesas, as mulheres são, então, uma classe social. Para simplificar, podemos dizer que se mesclam três análises dentro desta reflexão sobre as mulheres como classe social criada para e pela exploração de seu trabalho. A primeira (Christine Delphy), a partir do seu artigo-manifesto de 1970, “*L’Ennemi Principal*” (*O Inimigo Principal*), afirma que a classe das mulheres se produz na relação de exploração do trabalho doméstico das esposas – e dos meninos mais novos – por parte dos maridos – e dos irmãos mais velhos – no marco da instituição do matrimônio e da exploração familiar. Isto define o que Delphy chama o *modo de produção doméstico*, o qual forma a base do sistema patriarcal que coexiste com o modo de produção industrial,

20 Sabemos que segundo as regiões do mundo, os períodos e as tendências teóricas de cada uma, esses termos de “radicais”, “socialistas”, “liberais” etc. têm significados diferentes e incluem diversas autoras. No entanto, os usamos aqui para tentar descrever, ainda que breve e provisoriamente, as grandes tendências.

base do sistema capitalista. Não apresentaremos aqui este artigo, já que foi traduzido e publicado em espanhol²¹, há muito tempo, sob o nome de Christine Dupont, em uma compilação espanhola²².

A segunda, mais geralmente e mais além do trabalho doméstico, afirma que as mulheres constituem uma classe *apropriada*, não só individualmente, por meio da instituição matrimonial, mas também coletivamente, pela classe dos homens, nas relações de “sexage” (*sexagem*)²³ (Colette Guillaumin, de quem apresentamos aqui parte da elaboração sobre a naturalização da opressão das mulheres expostas em *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature* (“Sexo, raça e prática do poder. A ideia de Natureza”). Como veremos, Guillaumin traça um paralelo entre a situação das mulheres, apropriadas fisicamente, corpo e espírito, pelos homens, e a d@s escrav@s das plantações [*plantations*] do século XVIII também apropriad@s como ferramentas de produção e de reprodução. Acreditamos que não se trata de um paralelismo moralizador que buscava provocar a simpatia para a causa das mulheres, vestindo-se do sofrimento das escrav@s african@s ou traçando enganosas simetrias entre os dois grupos, como tem sido criticado o feminismo norte-americano branco. De fato, o pensamento de muitas feministas brancas norte-americanas se nutriu de sua participação nas lutas abolicionistas do século XIX e às vezes de sua traição a estas lutas, assim como de sua participação e posterior autonomização nas lutas pelos direitos civis da

21 Este artigo ainda não possui tradução para o português (N. Ed.).

22 Nessa época, muitas feministas não assinavam com seu sobrenome (paterno ou marital), mas tão somente com seu nome, e às vezes com qualquer sobrenome muito comum, como é o caso de Dupont na França, para evitar a personalização e “vedetização” das que escreviam, já que a teoria se elaborava coletivamente a partir de uma prática militante.

23 Colette Guillaumin constrói a palavra e conceito de “sexage” (*sexagem*) a partir do paralelo e das (des)continuidades históricas entre “servage” (*servidão*) e “esclavage” (*escravidão*) (N. Ed.).

população afro-americana, nos anos 1960²⁴. Não: o paralelo que sugere Guillaumin se enraíza no fato material da apropriação e em suas consequências no plano das ideias ([idéal] ideológico), concretamente, na construção de um discurso de Natureza. Guillaumin demonstra como a construção da ideologia naturalista legitima a apropriação das mulheres (coisificadas e naturalizadas por meio da sexização) e d@s escrav@s (coisificad@s e naturalizad@s por meio da racialização, e no caso das escravas, ademais, sexizadas), como algo natural e inscrito dentro do marco de um destino biológico.

Finalmente, a terceira análise é a de Monique Wittig²⁵, que converge bastante com o trabalho de Guillaumin, e em especial com a questão da apropriação paralela das mulheres e d@s escrav@s do século XVIII. Analisa a heterossexualidade como um sistema político e como um poderoso dispositivo ideológico (o qual nomeia “pensamento *straight*”), base da apropriação das mulheres e de sua situação de classe. Por isso é que Wittig chegou a afirmar que as lésbicas – quer dizer, as mulheres que, igualmente às escrav@s quilombol@s, fogem das relações de apropriação que @s atam a seus e suas am@s – não são mulheres. Para Wittig, heterossexualidade e lesbianidade não são simples práticas sexuais privadas, ligadas ao desejo sexual e que poderiam se dirigir para qualquer objeto (mulher, homem, criança, animal etc.), mas sim decisões políticas que permitem, ou não, sair das relações de apropriação e escapar da sua classe. Muito resta para pensar sobre a apropriação coletiva das mulheres e sobre como liberar-se dela, já que certamente as lésbicas, tanto como as freiras, de diferentes confissões, ainda que não pertençam a nenhum homem em particular, seguem sendo objeto de uma apropriação coleti-

24 Como o sublinha, por exemplo, Angela Davis e bell hooks. Davis, Angela. *Femmes, race et classe*, Paris: Des femmes, 1983. hooks, bell. *Ain't I a woman? Black women and feminism*. Boston MA: South End Press, 1981.

25 Wittig, Monique. *La pensée straight*. Paris: Balland, 2001.

va²⁶. As lésbicas não só não se livram do assédio e da violência sexual, mas também seus salários, o tipo de profissão a que podem pretender e a imagem que delas se forma na sociedade não são fundamentalmente diferentes dos que correspondem às demais mulheres. Ademais, o fato de que certa quantidade de mulheres escape individualmente do sistema heterossexual, ainda que lhes permita pensar muito mais claramente sua situação e a de sua classe, não garante a abolição das classes de sexo (mulheres e homens) nem o fim do sistema heteropatriarcal.

Os dois textos fundadores de Monique Wittig (que não pudemos publicar aqui por razão de direitos editoriais) foram publicados nos últimos números da revista *Questions Féministes*²⁷, contribuindo muito para provocar um debate apaixonado e uma divisão brutal no coletivo da revista, que deixou de sair como tal, e mais além, no movimento feminista francês²⁸. De fato, sua análise da heterossexualidade como um sistema político que fundamenta a opressão e a exploração das mulheres aborda com força a questão das possíveis alianças entre as mulheres e a unidade da classe das mulheres, na medida em que as mulheres podem ter interesses distintos e até opostos.

Não se trata de opor, de maneira simplificada, mulheres que teriam práticas sexuais atrasadas e contraproducentes a

26 Juteau Lee, Danielle; Laurin, Nicole. L'évolution des formes d'appropriation des femmes: des religieuses aux "mères porteuses". *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, n° 25-2, 1988. Esse texto oferece também uma muito esclarecedora explicação sobre as correntes do feminismo materialista.

27 Wittig, Monique. "La pensée straight". Paris: *Questions Féministes* n° 7, 1980, Du mouvement de libération des femmes, Tierce.

28 A grande divisão de 1981 entre as lésbicas "radicais" ou "separatistas" e o resto do movimento feminista, incluindo a parte das lésbicas feministas, não foi causada exclusivamente pelas análises de Wittig, mas tinha muitas outras origens. No entanto, o trabalho de Wittig permitiu vislumbrar a possibilidade, ou inclusive a necessidade, de um movimento lésbico autônomo, com objetivos próprios. Ver, por exemplo, o editorial da Revista *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1, que sai depois como uma espécie de continuação de *Questions Féministes*, ainda que muito questionada pela outra parte do comitê editorial original de *Questions Féministes*. Ver também: Falquet, Jules. *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2006. 83 p.

mulheres mais liberadas que seriam lésbicas, mas de refletir com profundidade sobre as estratégias que poderiam levar coletivamente a uma liberação das mulheres enquanto classe. No entanto, na maioria dos casos, as correntes dominantes dos movimentos feministas se negam a defender a lesbianidade e, sobretudo, a fazer uma análise séria e, mais ainda, a questionar a fundo a heterossexualidade como sistema político. Eis aqui, provavelmente, um dos nós mais sérios que impedem os avanços da teoria e do movimento feminista — e, portanto, uma das direções em que haveria de se seguir trabalhando.

Outras duas autoras muito importantes vêm completar o núcleo central do pensamento materialista francês: Nicole-Claude Mathieu e Paola Tabet. Nicole-Claude Mathieu, antropóloga e socióloga, é quem tem proposto com uma clareza e uma sistematicidade verdadeiramente admiráveis, a partir de 1970, um conjunto de definições de sexo e de gênero enquanto variáveis sociológicas²⁹. Também refletiu sobre a ideologia, a divisão desigual dos valores culturais e as condições materiais da (im)possibilidade de rebelar-se, em torno da ideia de que “ceder não é consentir”, em um magistral artigo do mesmo nome³⁰. Foi difícil escolher entre seus textos, entretanto, dada a grande confusão que existe hoje entre sexo, gênero e sexualidade, pela influência, entre outras, de certo pensamento *queer* e pós-moderno, optamos por um texto um pouco difícil, mas fundador³¹. Efetivamente, nem Judith Butler, nem Thomas

29 Mathieu, Nicole-Claude. “Notes pour une définition sociologique de catégories de sexe”. *Epistémologie sociologique* 11: 19-39, 1971 [Re-editado in N.-C. Mathieu, 1991].

30 Mathieu, Nicole-Claude. “Quand céder n’est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie”. 1985a. In: N.-C. Mathieu (ed.), 1985, pp. 169-245 [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991].

31 *Sobre o trabalho de Nicole-Claude Mathieu, cf. Falquet, Jules, 2011. « Pour une anatomie des classes de sexe: Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé-e-s », Les Cahiers du Genre, n°50, rubrique « Lecture d’une œuvre », p. 193-217. Após a morte de Nicole-Claude Mathieu, ocorrida em março de 2014, este artigo foi traduzido para o português por Máira Kubik Mano e publicado na revista Lutas Sociais, n. 32, vol. 18, jan./jun. 2014, numa versão reduzida (N. Ed.).*

Lacqueur, nem @s transgêner@s contemporâne@s, foram @s primeir@s a refletir sobre o tema, nem a questionar a suposta naturalidade a-histórica do sexo, nem a querer “desnaturalizar” o gênero e o sexo. Como veremos, já em 1982/1989³², Nicole-Claude Mathieu apresenta o esquema sintético mais completo — até onde sabemos — sobre a forma como as diferentes sociedades articulam sexo, gênero e sexualidade. Este trabalho magistral, que demonstra uma notável capacidade de se exteriorizar de sua própria visão cultural e política, não só torna visível um amplo leque de culturas não ocidentais e ocidentais, mas também detalha as lógicas de diferentes subgrupos sociais, desde alguns grupos homossexuais até o partido nazista alemão, passando pelas diferentes correntes do movimento feminista. Por essa razão, esse texto nos pareceu especialmente importante. É um contraponto à tendência de toda uma série de grupos *queers* e transgêneros, entre outros (mas *não de todas* as pessoas e grupos *queers* ou transgêneros!), a absolutizar e universalizar seu ponto de vista e a pretender ter finalmente achado um caminho para sair do sistema patriarcal ou heterossexual, quando na realidade se encontram profundamente imersos nas lógicas desses sistemas³³. Sobretudo, Nicole-Claude Mathieu demonstra com toda nitidez que (1) a esperança de um terceiro sexo/gênero (andrógino?) é uma falácia, uma doce ilusão, enquanto perdurar a exploração material de uma classe social de sexos por outra, já que é precisamente a dita exploração que cria a binaridade das classes de sexo e (2) quaisquer que sejam as transgressões de gênero e de sexualidade que cada sociedade organiza e permite, existe um gênero, e sobretudo um sexo, que está sempre abaixo na hie-

32 O ano de suas primeiras elaborações a respeito é 1982; 1989 é o ano da redação do artigo tal como o traduzimos.

33 Sobre essa questão, cf. Falquet, Jules. *Rompres le tabou de l'hétérosexualité, en finir avec la différence des sexes: les apports du lesbianisme comme mouvement social et théorie politique*. In: Chartrain, Cécile; Chetcuti, Natacha (coords.). *Genre, sexualité & société, n°1, Lesbianisme, juin 2009* <http://gss.revues.org/index705.html>. O artigo foi traduzido para o português em 2013. Cf. Falquet, Jules. *Rompers o tabu da heterossexualidade: contribuições da lesbianidade como movimento político e como teoria política*. In: *Cadernos de Crítica Feminista, Ano VI, n. 5, pp. 8-31. Recife: SOS Corpo, Brasil (N. Ed.)*.

rarquia social: o das mulheres. Não é porque Nicole-Claude Mathieu esteja acreditando em uma binaridade essencial, natural, da espécie humana, como o fazem [tant@s](#) [destacad@s](#) antropólog@s. Ao contrário, à semelhança de Claude Lévi Strauss (que fez em realidade o que ela chama, depois de Gayle Rubin, uma “teoria feminista falida”), Mathieu considera que o que cria a suposta complementaridade e a dependência mútua entre homens e mulheres é a divisão sexual do trabalho. Dita binaridade não se origina na biologia e tampouco na natureza, menos ainda em uma vontade divina, mas pura e simplesmente na organização do trabalho e sua exploração, a qual sim, parece bastante universal, ainda que possua numerosas variantes. Por isso é que Nicole-Claude Mathieu se nega a se deixar cegar pelos discursos dos próprios grupos, seja o d@ Inuit do Polo Norte ou d@s transsexuais contemporâne@s, as quais, através de supostas práticas de “terceiro sexo” ou de terceiro/quarto/quinto gênero, tendem a esmaecer o fato de que, finalmente, do ponto de vista do trabalho material que tem de se realizar e dos privilégios dos que podem se beneficiar, segue sendo muito mais vantajoso ter nascido macho que fêmea em quase todas as sociedades que conhecemos.

É este olhar sem complacência que encontramos também em seu trabalho sobre as sociedades “matri-uxori”³⁴, quer dizer, matrilineares (onde a transmissão do nome e dos bens se faz através das mulheres) e uxorilocais (nas quais as parças casadas vivem perto da família da esposa e não daquela do marido). Esse livro destrói o mito do patriarcado, do qual muitas de nós gostamos, querendo acreditar na existência de sociedades “matriarcais” com uma possibilidade de verdadeira igualdade entre os sexos, e inclusive com um poder maior das mulheres: isto é, para Mathieu, aferrar-se a um mito, o que mais que constituir um eficiente bálsamo para nossa raiva e pena ou uma esperança realista, se torna um obstáculo para um conhecimento objetivo da nossa situação. É, portanto, uma mistificação, e, por fim, um freio para a luta.

34 Mathieu, Nicole-Claude; Gestin, Martine (eds.). *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris: Éd. de la MSH, 2007.

Finalmente, Paola Tabet, que tem dois grandes trabalhos no campo da teoria feminista (*La construction sociale de l'inégalité des sexes* e *La grande arnaque*³⁵). Ao mesmo tempo antropóloga e socióloga, assim como Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet trabalhou principalmente sobre o subequipamento material das mulheres em relação aos homens, a reprodução e a sexualidade — assim como sobre o racismo, em trabalhos de outro tipo. Seu último livro analisa a forma na qual a sexualidade das mulheres está sendo intercambiada, por elas mesmas ou por outras pessoas, por outra coisa que não a sexualidade — concretamente, descreve o *continuum* entre matrimônio e prostituição, em diferentes sociedades não ocidentais e ocidentais. Mostra como, privadas dos meios para ganhar a vida, ou garantir sozinhas sua subsistência, as mulheres estão sendo obrigadas a intercambiar sua sexualidade, objetificada, por sua sobrevivência material, quer seja no marco do matrimônio ou de qualquer outra forma de intercâmbio econômico-sexual. *La grande arnaque* deverá ser traduzido brevemente para o espanhol. No entanto, dois de seus primeiros artigos fundamentais, seguem sem tradução para o espanhol. Nos foi muito difícil escolher. Em “*Fertilité naturelle, reproduction forcée*”³⁶, demonstra como as fêmeas da espécie humana, pouco férteis por natureza (aí sim), são socialmente forçadas à reprodução biológica, sendo expostas de forma máxima ao “risco de gravidez”, através da organização social do coito. Explica como diferentes sociedades organizam a reprodução como um verdadeiro trabalho das mulheres (explorado e alienado) — incluindo o controle do produto, da sua quantidade e “qualidade” (sexo e raça, entre outros), e possível aborto induzido ou infanticídio, se o produto não é conforme. Entretanto, decidimos traduzir seu primeiro trabalho, que foi

35 Tabet, Paola. *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan, 1998. Bibliothèque du féminisme. Tabet, Paola. *La grande arnaque*. Paris: L'Harmattan, 2005. Bibliothèque du féminisme.

36 Tabet, Paola. “Fertilité naturelle, reproduction forcée”. In Mathieu, Nicole-Claude (Ed.) “*L'arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*”. Paris: Cahiers de l'Homme, EHESS, 1985.

parcialmente reescrito para essa circunstância, para torná-lo mais acessível a um público não especializado: “*As mãos, os instrumentos, as armas*”³⁷.

Este texto, absolutamente central, demonstra que, contrariamente ao que pretende toda uma parte da antropologia, tornada “senso comum” a partir do trabalho de Engels sobre *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, as sociedades de caça e coleta não são mais igualitárias com respeito ao sexo do que as sociedades agrícolas; não necessariamente é a aparição da família, da propriedade privada e do Estado, que submeteu as mulheres à opressão. Efetivamente, na grande maioria das sociedades conhecidas, a divisão desigual do trabalho entre os sexos se apoia em um *acesso diferenciado às ferramentas, às armas e ao conhecimento*. Paola Tabet demonstra que a manutenção deliberada das mulheres na ignorância e no subequipamento técnico é um dos principais pilares da sua opressão por parte dos homens, opressão que também repousa em uma enorme violência, sem a qual os inumeráveis levantamentos, lutas e rebeliões das mulheres seguramente haveriam chegado a um final feliz há muito tempo.

ACERCA DAS TRADUÇÕES E DOS LIMITES DESTES TRABALHOS

Faltam outras autoras, outros textos, muitos. Entre as materialistas francesas, Christine Delphy e Monique Wittig são essenciais. E são dezenas de textos, sobre os mais variados temas, os que gostaríamos de dar a conhecer. Faz falta ler e debater sobre o que nosso movimento produziu em diferentes momentos e lugares. Também faz falta atuar, lutar concretamente, na rua, na casa e na cama. Luta coletivamente, não só individualmente. Várias vidas não bastariam. A presente contribuição é muito modesta, pois.

Sabemos que os três artigos aqui apresentados não são muito fáceis de ler, nem de traduzir. Foram longas horas que dedicamos entre várias tradutoras e revisoras e, mesmo assim,

37 Tabet, Paola. “Les mains, les outils, les armes”. Paris: *L’Homme*, juillet-décembre, 1979.

está longe de ser perfeito. Há termos estranhos, frases muito longas, e coisas raras que não se entendem muito bem. Pensar o mundo é difícil, pois. E mais difícil ainda, analisar os mecanismos de nossa opressão, com as linguagens pobres criadas pelo patriarcado à sua imagem e semelhança. Os conceitos patriarcais encobrem, confundem, reduzem e trivializam. Faltam as palavras precisas, justas e matizadas, que nos permitam ver, nitidamente, a realidade e expressar de maneira fácil de entender para todo o mundo. Fazemos um chamado às pedagogas, às artistas em geral e às poetisas em particular, para que continuem traduzindo estes pensamentos e que os levem a quem interessar possa, sob as formas mais adequadas. Oxalá algum dia também se traduza em garífuna, em quiché, aymara, tzetel, mapuche, misquito! E oxalá que, por sua vez, as lésbicas garífunas, as mapuches, as aymaras, assim como as mestiças, cheguem a ser publicadas, traduzidas e lidas no continente e do outro lado do mar!

Enquanto isso, feliz leitura. Oxalá se abram muitos debates e se gerem muitas novas análises e muitas lutas novas!

Ochy Curriel e Jules Falquet

PRÁTICA DO PODER E IDEIA DE NATUREZA¹²

Colette Guillaumin

APÓLOGO

Esta manhã, na Avenida Général Leclerc, em Paris, vi o que o bom senso popular chama de louco e os psiquiatras, de maníaco. Ele fazia gestos amplos com os braços e, a grandes passadas, saltava de um lado para outro da calçada. Ele falava, falava e, com largas gesticulações, assustava as pessoas que passavam, extraindo disso, aparentemente, grande prazer, já que se ria às gargalhadas quando conseguia obter um gesto de pavor.

Ele amedrontava os transeuntes. Os transeuntes? Digamos assim, se prefere, pois, na verdade, este homem, de uns sessenta anos, fazia seu gesto de impulsividade envolvente para as mulheres. Para as mulheres, jovens e velhas, mas não para os homens. Um gesto de impulsividade envolvente de fato e, no caso de uma jovem, tentou até mesmo pegar-lhe o sexo. E riu ainda mais.

Só se pega publicamente o que nos pertence; mesmo os cleptomânicos mais descontrolados se escondem para ten-

1 *Questions féministes*, n. 2 e 3, fevereiro e maio de 1978.

2 Traduzido coletivamente por Maira Abreu, Jules Falquet e Renato Aguiar.

tar apoderar-se do que não é seu. Quando se trata de mulheres, é desnecessário esconder-se. Elas são um bem comum, e, se a verdade está no vinho, na boca das crianças e na dos loucos, esta verdade nos é dita claramente com bastante frequência.

O próprio caráter público desse apoderamento, o fato de ele revestir-se aos olhos de muitos, e, em todo caso, dos homens em seu conjunto, de certo caráter “natural”, de quase “auto evidência”, é uma dessas expressões cotidianas e violentas da materialidade da apropriação da classe das mulheres pela classe dos homens. Com efeito, o roubo, a espoliação, o desvio, são ocultados, e, para apropriar-se de homens machos, é preciso uma guerra. Não é o caso dos homens fêmeas, quer dizer, das mulheres... Elas já são propriedade. E, quando se fala, a propósito de aqui e acolá, de troca de mulheres, é essa verdade que se exprime, pois o que “se troca” já é possuído; as mulheres já são, anteriormente, propriedade de quem as troca. Quando nasce um bebê macho, ele nasce como futuro sujeito, que terá de vender sua força de trabalho, mas não sua própria materialidade, sua própria individualidade. E, mais ainda, proprietário de si mesmo, ele poderá igualmente adquirir a individualidade material de uma fêmea. E, ademais, irá dispor igualmente da força de trabalho da mesma, que ele usará da maneira que lhe convenha, inclusive demonstrando que não a utiliza.

Se você não tiver medo de exercícios desagradáveis, observe nas ruas como os jovens amantes ou apaixonados se dão as mãos, quem pega a mão de quem, e anda um pouquinho à frente... oh! quase imperceptivelmente... Observe como os homens seguram a “sua” mulher pelo pescoço (como uma bicicleta pelo guidão) ou como eles as puxam pelo braço (como o carrinho de mão da infância). Isso varia segundo a idade e os níveis de renda, mas as relações corporais gritam essa apropriação em cada ênfase do gestuário, da fala, dos olhos. E eu termino por me perguntar seriamente se o gesto masculino supostamente cavalheiro, que, aliás, tende a desaparecer, de “dar passagem” à mulher (quer dizer, fazê-la passar à frente), não é simplesmente uma forma de assegurar-se de que não vá perdê-la de vista nem por um segundo: nunca se sabe, mesmo de saltos altos, dá para correr e fugir.

Os hábitos verbais também o exprimem. A apropriação das mulheres é explícita no hábito semântico muito banal de mencionar os atores sociais mulheres prioritariamente por seu sexo (“mulheres”, as mulheres), hábito que nos irrita muito, polissêmico sem dúvida, mas cuja significação passa justamente despercebida. Qualquer que seja o contexto, profissional, político etc., toda qualificação nesse domínio é omitida ou recusada aos atores do sexo feminino, ao passo que, é claro, essas mesmas qualificações bastam para designar os outros atores. Para exemplificar, frases coletadas nas últimas quarenta e oito horas: “Um *aluno* foi punido com um mês de suspensão disciplinar, uma *moça* recebeu uma advertência...” (informação sobre a repressão na Escola Politécnica de Paris); “Um presidente de empresa, um torneiro mecânico, um crupiê e uma mulher...” (a propósito de um grupo reunido para opinar sobre determinado assunto); “Eles assassinaram dezenas de milhares de operários, de estudantes, de mulheres...” (Castro, a respeito do regime Battista). Essas frases, cuja imprecisão (cremos) em relação à profissão, ao estatuto, à função, quando se trata de mulheres, tanto nos exaspera, não são frases equivocadas por omissão de informação. Elas são, ao contrário, em termos de informação, exatas, são fotografias das relações sociais. O que é dito, e dito unicamente a propósito dos seres humanos fêmeas, traduz a sua condição efetiva nas relações de classe: aquela de ser, em primeiro lugar e fundamentalmente, mulheres. Eis sua socialidade, o resto é acessório e – como nos dão a entender – não conta. Em face de um patrão, há uma “mulher”, em face de um político, há uma “mulher”, em face de um operário, há uma “mulher”. Somos mulheres, e este não é um predicado entre outros, é nossa definição social. Loucas as que acreditam que não é senão uma característica física, uma “diferença” e que, a partir desse “dado”, múltiplas possibilidades nos seriam abertas. Ora, não se trata de um dado, é uma construção à qual nos dizem incessantemente que devemos nos ater. Não é o começo de um processo (um “ponto de partida”, como nós acreditamos), é o fim, é um desfecho.

A ponto de ser plenamente possível tentar nos destacar de uma informação na qual poderíamos deslizar sob uma

marca fraudulenta, tentar nos livrar dessa informação para nos devolver nosso verdadeiro lugar (nos recolocar em nosso lugar): “Três agentes comunistas, dentre os quais uma mulher...” (a propósito da espionagem na Alemanha Federal). Pronto! Uma mulher nunca passa de uma mulher, um objeto intercambiável sem outra característica além da femilidade, cujo caráter fundamental é pertencer à classe das mulheres.

Da sabedoria popular à grosseria de bar, da teoria antropológica sofisticada aos sistemas jurídicos, não param de nos sugerir que somos apropriadas. Raiva de nossa parte no melhor dos casos, atonia na maioria das circunstâncias. Porém, seria sem dúvida um erro político rejeitar, sem o examinar, um propósito tão constante que, vindo da classe antagonista, deveria, ao contrário, suscitar em nós o mais vivo interesse e a mais atenta análise. Afinal, para dar-se conta dele, basta escutar, sem se esquivar, o discurso banal e cotidiano que desvenda *a natureza específica da opressão das mulheres*: a apropriação.

Intelectuais e antropólogos os mais diversos operam uma projeção clássica, atribuindo às sociedades exóticas ou arcaicas a realidade da redução das mulheres ao estado de objeto apropriado e convertido em objeto de troca. Com efeito, é somente no caso de tais sociedades que se fala *stricto sensu* em troca de mulheres, quer dizer, do grau absoluto da apropriação, aquele em que o objeto não somente é “tomado nas mãos”, mas *se torna equivalente de qualquer outro objeto*. O estado em que o objeto passa do estatuto de gado (*pecus*, sentido original) ao estatuto de moeda (*pecus*, sentido derivado).

“Troca de mulheres”, “apropriação de mulheres” etc. O que sabem eles sobre isso? – indagamos. Em algum sentido, eles sabem algo, mas talvez não se trate de sociedades arcaicas ou exóticas, seja lá o que for que eles digam a respeito. Sociedades em que se trocam igualmente bens e mulheres, embora, digam eles, seja possível interrogar-se sobre o estatuto de objeto das mulheres, pois, no fim das contas, elas falam... De fato, falamos; e vemos se, atrás da fachada do alhures, do outrora, eles não estariam falando do aqui e do agora.

I. A APROPRIAÇÃO DAS MULHERES

Introdução

Dois fatos dominam a apresentação a seguir. Um fato material e um fato ideológico. O primeiro é *uma relação*³ *de poder* (e digo mesmo “relação”, e não “o” poder...): o ato de força permanente que é a apropriação da classe das mulheres pela classe dos homens. O outro é um *efeito ideológico*: a ideia de “natureza”, esta “natureza” que supostamente explica o que seriam as mulheres.

O efeito ideológico não é, de forma alguma, uma categoria empírica autônoma, é a forma mental assumida por algumas relações sociais determinadas; o fato e o efeito ideológico são duas faces de um mesmo fenômeno. Uma face é a relação social em que os atores são reduzidos ao estado de unidade material apropriada (e não de simples portadores de força de trabalho). A outra, a face ideológico-discursiva, é a construção mental que faz desses mesmos atores elementos da natureza: “coisas” no próprio pensamento.

Na primeira parte, *A apropriação das mulheres*, veremos a apropriação concreta, a redução das mulheres ao estado de objeto material. Na segunda parte, *O discurso da natureza*, veremos a forma ideológica assumida por essa relação, isto é, a afirmação de que as mulheres são “mais naturais” que os homens.

3 Em francês, existem duas palavras bem diferenciadas: *relations* (relações no sentido micro, interpessoal, cotidiano, por exemplo, a relação entre duas pessoas, as relações entre uma mulher e um homem, que podem ser boas, más ou regulares) e *rappports* (relações no sentido estrutural, macro, entre grupos; por exemplo, as relações de classe que colocam a classe proletária e a classe burguesa em posições antagônicas, ou as relações sociais de sexos, que aludem a uma relação estrutural de poder). Em português, espanhol e inglês existe apenas uma palavra, o que complica o entendimento fundamental do pensamento das feministas materialistas francófonas, acerca das diferenças entre o nível micro das *relations* sociais (onde existem indivíduos mais ou menos “livres”) e o nível macro, estrutural, das *rappports* sociais, onde os indivíduos são profundamente marcados(as) por sua posição de classe, numa dinâmica de classes antagônicas (de sexo, de raça ou classe social). Nesse caso, Guillaumin refere-se à *rappport*. (N. T.).

É aceito por todos – ou quase todos – que as mulheres são exploradas, que sua força de trabalho, quando é vendida no mercado de trabalho, é muito menos remunerada que a dos homens, visto que, em média, os salários recebidos pelas mulheres representam só dois terços dos salários recebidos pelos homens. Todos compreendem – ou quase todos – que o trabalho doméstico efetuado por todas as mulheres, assalariadas ou não, é realizado sem salário.

A exploração das mulheres é a base de toda reflexão sobre as relações entre classes de sexo, independente de sua orientação teórica.

Quando a exploração das mulheres é analisada e descrita, a noção de “força de trabalho” ocupa um lugar central. Mas, estranhamente, ela é empregada na perspectiva de uma relação social que é justamente aquela em que as mulheres, enquanto classe, estão ausentes: a força de trabalho é, em tal perspectiva, apresentada como “a única coisa que o operário tem para vender, a sua capacidade de trabalhar⁴”. A despeito de ser, de fato, exato para o operário homem atual, isso não se aplica para o operário mulher nem para qualquer outra mulher, nos dias atuais. Tal concepção de força de trabalho como a última coisa de que se dispõe para viver é inadequada para a classe das mulheres em seu conjunto.

Isso lembra o tempo em que a imaginação desenfreada dos pesquisadores chegava a considerar, em um prodigioso esforço, que a maior proximidade possível entre dois indivíduos de raças diferentes era o casamento (ou a relação sexual...). Eles demonstravam assim, brilhantemente, o quanto eles próprios eram cegados pelas estruturas racistas, a ponto de *não* ver que a proximidade maior é, simplesmente, o parentesco de sangue, o fato de ser pai e filho (mãe e filha, pai e filhos etc.). Situação extremamente corrente e banal, mas perfeitamente ignorada intelectualmente, literalmente denegada.

Ocorre exatamente o mesmo em relação à força de trabalho nas classes de sexo. Toda uma classe, que abrange cerca da

4 A formulação é de Selma James ao resumir a análise das relações capitalistas em: *Le Pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genebra, Librarie Adversaire, 1973 (em colaboração com Mariarosa Dalla Costa).

metade da população, sofre não somente o açambarcamento de sua força de trabalho, mas uma relação de apropriação física direta: a classe das mulheres. Esse tipo de relação, certamente, não é exclusivo das relações de sexos; na história recente, ele caracterizava a escravidão de *plantation*, que desapareceu do mundo industrial faz pouco mais de um século (Estados Unidos, 1865; Brasil, 1888), o que não quer dizer que a escravidão tenha desaparecido totalmente. Outra forma de apropriação física, a servidão, característica da propriedade fundiária feudal, desapareceu no século XVIII na França (últimos servos emancipados por volta de 1770, abolição da servidão em 1789), mas persistiu por mais de um século em certos países da Europa. A relação de apropriação física direta não é, portanto, uma forma que seria exclusiva das relações de sexo...

A apropriação física nas relações de sexo – que se tentará descrever neste artigo – compreende o açambarcamento⁵ da força de trabalho, e é através da forma assumida por esse açambarcamento que se pode discernir que se trata de uma apropriação material do corpo; mas ela se distingue por certo número de características, dentre as quais, a essencial, compartilhada com a escravidão, é que *não existe nessa relação nenhum tipo de mensuração do açambarcamento da força de trabalho*: esta última, contida no interior dos limites característicos que um corpo individual material representa, é tomada em bloco, sem medição. O corpo é um reservatório de força de trabalho, e é, enquanto tal, que ele é apropriado. Não é a força de trabalho, distinta de seu suporte/produtor, na medida em que pode ser mensurada em “quantidades” (de tempo, de dinheiro, de tarefas), que é açambarcada, mas a sua origem: a máquina-de-força-de-trabalho.

Se as relações de apropriação implicam, em geral, o açambarcamento da força de trabalho, elas são, por outro lado, anteriores a ele, tanto logicamente como do ponto de vista histórico. É resultado de um longo e duro processo conseguir

5 Optamos por traduzir « accaparer » por « açambarcar ». Embora o termo « acaparar » exista em português ele não é de uso corrente. Além disso, o termo « appropriation » é usado pela autora em outros momentos do texto e, nesse caso, traduzimos por « apropriação ».

vender APENAS sua força de trabalho e não ser a pessoa mesma apropriada. A apropriação física apareceu na maioria das formas conhecidas de escravidão: por exemplo, a de Roma (onde, aliás, o conjunto de escravos de um senhor era chamado *familia*), aquelas dos séculos XVIII e XIX na América do Norte e nas Antilhas. Em contrapartida, algumas formas de escravidão que limitavam a duração da mesma (tantos anos de serviços, por exemplo, como foi o caso na sociedade hebraica, na cidade ateniense com certas ressalvas, ou nos Estados Unidos do século XVII...), assim como certas formas de servidão que fixavam igualmente limites à utilização do servo (em número de dias por semana, por exemplo), são formas transicionais entre a apropriação física e o açambarcamento da força de trabalho. O que nos concernerá aqui é a apropriação física *em si, a relação na qual é a unidade material produtora de força de trabalho que é tomada em mãos, e não apenas a força de trabalho*. Denominadas “escravidão” e “servidão” na economia fundiária, este tipo de relação poderia ser designado “sexagem”⁶ no que diz respeito à economia doméstica moderna, quando concerne às relações de classes de sexo.

1. A expressão concreta da apropriação

O uso de um grupo por outro, sua transformação em instrumento, manipulado e utilizado com o objetivo de aumentar os bens (e, portanto, igualmente a liberdade, o prestígio) do grupo dominante ou simplesmente – o que é o caso mais frequente – como objetivo de tornar sua sobrevivência possível em condições melhores, o que ele não alcançaria sozinho, pode tomar formas variáveis. Nas relações de sexagem, as expressões particulares dessa relação de apropriação (aquela do conjunto do grupo de mulheres, aquela do corpo material individual de cada mulher) são: a) a apropriação do tempo; b) a

⁶ O termo « sexage » foi criado por Guillaumin em analogia com os termos « servage » (que significa servidão) e « esclavage » (que significa escravidão). Em português, optamos por traduzir por « sexagem ». Enfatizamos, entretanto, que o termo não tem nenhuma relação com o termo « sexagem » usado na biologia. Cf. Curiel, Ochy e Falquet, Jules, na introdução deste livro, página XX.

apropriação dos produtos do corpo; c) a obrigação sexual; d) o encargo físico dos membros inválidos do grupo (inválidos por idade – bebês, crianças, velhos – ou doentes e deficientes), bem como dos *membros válidos do sexo macho*.

A. A apropriação do tempo

O tempo é *explicitamente* apropriado no “contrato” de casamento, dado que não há nenhuma medição desse tempo, nenhuma limitação ao seu emprego, quer expressa sob forma horária, como é o caso nos contratos clássicos de trabalho, assalariados ou não (os contratos de locação, ou em troca de sustento, especificam um tempo de trabalho ou de liberdade – feriados, dias de descanso etc.), quer sob forma pecuniária: nenhuma avaliação monetária do trabalho da esposa é prevista.

Além disso, *não se trata somente da esposa, mas sim de membros do grupo de mulheres em geral*. Afinal, são as mães, irmãs, avós, filhas, tias etc., que não assinaram nenhum contrato individual com o esposo, o “chefe de família”, que contribuem para o sustento e a conservação dos bens, vivos ou não, deste último. Com efeito, a faxina, o cuidado das crianças, a preparação da comida e outras tarefas são, às vezes, garantidas igualmente por uma das mães dos dois esposos, sua filha ou suas filhas, a irmã de um dos esposos etc. Não em virtude de um contrato direto de apropriação, como é o caso da esposa (cuja nua-apropriação se manifesta – sobretudo e primeiramente – pela obrigação legal do serviço sexual), mas em função da apropriação geral da classe das mulheres, que implica que o *tempo das mulheres* (seu trabalho) está à disposição sem contrapartida contratual. Está à disposição em geral e indiferentemente. *Tudo se passa como se a esposa pertencesse em nua-propriedade ao esposo e a classe das mulheres pertencesse em usufruto a cada homem e, particularmente, a cada um que tenha adquirido a utilização privada de uma delas*.

Sempre e em toda parte, tanto nas circunstâncias mais “familiares” como nas mais “públicas”, espera-se que as mulheres (a mulher, as mulheres) façam a limpeza e a arrumação, vigiem e alimentem as crianças, varram ou façam o chá, lavem a louça ou atendam o telefone, costurem o botão ou escutem as vertigens metafísicas e profissionais dos homens etc.

B. A apropriação dos produtos do corpo

“Não se vendia o cabelo das *nossas* borgonhesas, vendia-se seu leite...” Essas palavras, ouvidas da boca de um velho escritor homem (TV, 16/12/77), expõem muito claramente que, contrariamente ao que muitas de nós acreditamos, nem nossos cabelos nem nosso leite nos pertencem, pois, se são vendidos, o são por seus proprietários legítimos – os quais, aliás, evocando seus próprios pais, barqueiros, salientavam a propósito das amas (sempre através do mesmo intermediário): “Eles faziam um carregamento de mulheres para Paris...”

Contudo, a prova sempre atual da apropriação dos produtos é que, no casamento, o *número de filhos não é submetido a contrato*, não é fixado, nem submetido à aprovação da esposa. A ausência, para a maioria das mulheres, da possibilidade real de contracepção e aborto é a consequência disso. A esposa deve ter e terá todos os filhos que o esposo desejar impor-lhe. E, se o esposo ultrapassar sua própria conveniência, ele lançará a responsabilidade sobre a mulher, que lhe deve dar tudo o que ele quiser, mas unicamente o que ele quiser. A situação do aborto, por tanto tempo clandestino, existindo sem existir, confirmava tal relação, constituindo-se como *o recurso das mulheres cujo homem não desejava o filho*, bem como daquelas que não o desejavam.⁷

Os filhos, como se sabe, pertencem ao pai, e, não faz tanto tempo assim, era necessário, para que uma mãe pudesse atravessar a fronteira com um filho, que estivesse munida de uma autorização do pai, ao passo que a recíproca não era verdadeira. Não que hoje e nos países ricos a posse dos filhos seja de imen-

7 A baixa da natalidade na Europa nos séculos XVIII e XIX permite perceber que a limitação dos nascimentos *não tem* necessariamente relação com a *contracepção feminina* e pode verificar-se na ausência dela. A baixa da natalidade mencionada é conhecida por decorrer, notadamente, de um controle masculino (no sentido do *coitus interruptus*, sentido ao qual acrescentaríamos aquele do controle político das mulheres pelos homens). A violência da resistência à contracepção (ou ao aborto) efetivamente acessível às mulheres, e a todas as mulheres, mostra claramente que se trata de um conflito de poder. Por outro lado, em certas formas de casamento, o fato de não dar filhos ao marido ou de não dar os filhos desejados (meninos, por exemplo) é causa de repúdio.

so interesse econômico, ainda que⁸... Por outro lado, os filhos continuam sendo uma poderosa ferramenta de chantagem em caso de desacordo conjugal: é a sua posse que os homens reivindicam, e não o seu encargo material, que eles se apressam a confiar a outra mulher (mãe, doméstica, esposa ou companheira), segundo a regra que ordena que o que é posse dos dominantes seja mantido materialmente por uma (ou várias) de suas posses. A posse dos filhos, “produção” das mulheres, ainda cabe juridicamente aos homens, em última instância; os filhos continuam a pertencer ao pai, mesmo quando recai sobre a mãe seu encargo material em caso de separação⁹. Aliás, a esposa não “dá” filhos ao marido, ao passo que a recíproca não é verdadeira?

O corpo individual material das mulheres pertence, tanto no que ele fabrica (os filhos) quanto nas suas partes destacáveis (os cabelos, o leite...), a outro, como era o caso na escravidão de *plantation*¹⁰.

8 Hoje (1978), o marido-pai continua sendo o proprietário das prestações sociais (e, como também ocorre que ele seja ausente, seus queridos filhos podem enfrentar grandes dificuldades para obter as pensões teoricamente destinadas a tornar seu “sustento” menos árduo). Por outro lado, quem é oficialmente o gerente dos bens eventuais dos filhos e da comunidade é ainda o pai, o que não é irrelevante para as classes médias e para a burguesia.

9 Por outro lado, a decisão de guarda jamais é definitiva e pode ser questionada. O fato consuetudinário e as decisões judiciais permitem verificar que, quanto menores sejam os filhos (= mais pesado o fardo), mais as mães guardam a exclusividade do encargo material, ao passo que, na adolescência, quando já estão criados, estreitam-se os laços com os pais. Sobre essas questões, ver Christine Delphy, “Mariage et divorce, l’impasse à double face”, *Les Temps modernes*, n. 333-334; e: Emmanuèle de Lesseps, *Le divorce comme révélateur et garant d’une fonction économique de la famille*, tese de mestrado, Universidade de Vincennes.

10 Nas diversas formas de escravidão historicamente conhecidas, algumas (no mundo antigo, por exemplo) não comportavam direitos tão extensos sobre a individualidade física; certos escravos atenienses detinham a propriedade de seus filhos ou, mais exatamente, seus filhos não pertenciam ao senhor, ao passo que, na escravidão moderna de *plantation*, o senhor tem toda possibilidade de conservar os filhos em sua *plantation*, em sua casa ou de vendê-los a outro senhor. A materialidade do corpo dos escravos é, em tal contexto, manipulável à vontade e é possível tratá-los – como em Roma – como animais de combate. A servidão e certas formas históricas de casamento ou formas não ocidentais não implicam tampouco direitos tão extensos.

C. A obrigação sexual

Denominar essa relação não é tão fácil. “Serviço sexual”? Como serviço militar ou serviço obrigatório? Não é ruim... “Dever sexual”? Como os deveres de classe ou o Dever? Não é ruim. Primícias [*Cuissage*]¹¹, como o chamam aqueles que estão do lado bom da relação? “Direito de primícias [*cuissage*]” é mais um desses termos que nos atiram na cara; ele tem o mérito de explicitar que se trata de um direito e de um direito exercido contra nós, sem que nossa opinião sobre a questão tenha a menor importância¹², mas tem o grave defeito de ser o termo dos que usufruem o direito; nós – cumprimos o dever. Sempre nos ensinaram que a direitos correspondem deveres, o que não nos explicaram foi que ao direito de uns corresponde o dever de outros. Neste caso, isso é claro.

Quando se é mulher e se reencontra, depois de certo tempo, um antigo amante, a preocupação principal dele parece ser dormir novamente com você. Assim parece. Pois, enfim, não creio que a paixão física tenha algo a ver com essa tentativa, visivelmente, não. Trata-se de uma maneira transparente de exprimir que o essencial da relação entre um homem e uma mulher é o *uso físico*. Uso físico expresso aqui sob sua forma mais reduzida, a mais sucinta: o uso sexual. Apenas o uso físico é possível, quando o reencontro é fortuito e não existem laços sociais estáveis. Não é de sexualidade que se trata aqui, nem de “sexo”, trata-se simplesmente de uso; não se trata de

11 Em francês, “*cuissage*” significava a primazia do uso sexual pelo senhor da esposa de um servo na noite de núpcias, durante o feudalismo. Não há um termo que possa traduzi-lo ao português (N. Ed).

12 Este direito feudal deixou na cultura popular francesa uma lembrança cuja evocação se faz acompanhar geralmente de uma alegria viril que contrasta com o fato; pois, afinal de contas, o senhor feudal exercia esse direito *contra o marido*, o que poderia gerar uma tonalidade mais triste... Mas foi conservada apenas a significação exata desse direito – aquela da apropriação das mulheres pelos homens, de seu caráter de coisas fisicamente manipuláveis para quaisquer propósitos, trabalho, reprodução, prazer. O direito de primícias [*cuissage*] não é senão a expressão institucionalizada da cooperação entre os homens, que evocarei abaixo, nos meios de apropriação (cf. a coação sexual), que buscam fazer uso pessoal de um objeto comum.

“desejo”, trata-se simplesmente de controle, como no estupro. Se a relação recomeça, mesmo que de modo efêmero, ela deve passar novamente pelo uso do corpo da mulher.

Existem duas formas principais desse *uso físico sexual*. Aquela que intervém por contrato não-monetário, no casamento, e aquela que é diretamente monetarizada, a prostituição. Superficialmente elas são opostas, mas parece que, ao contrário, uma confirma a outra para exprimir a apropriação da classe das mulheres. A oposição aparente refere-se à intervenção ou à não-intervenção de um pagamento, isto é, de uma *mensuração* do uso físico. A prostituição caracteriza-se pelo fato de que a prática do sexo é, por um lado, remunerada em quantidade e, por outro lado, pelo fato de que esta remuneração corresponde a um tempo determinado, que pode ir de alguns minutos a alguns dias, e a atos codificados. O característico da prostituição é principalmente que o uso físico comprado é sexual e unicamente sexual (mesmo que este se revista de formas que pareçam distantes da estrita relação sexual e apresente parentesco com condutas de prestígio, maternagem etc.). A *venda* limita o uso físico à utilização sexual.

O casamento, ao contrário, estende o uso físico a todas as formas possíveis dessa utilização, dentre as quais, específica e centralmente (mas não exclusivamente), a relação sexual. Ela é obrigatória no contrato de casamento e, aliás, a sua não-consumação é motivo decisivo para a anulação (não para o “divórcio”, mas, antes, para a “anulação”). Ela é, portanto, a expressão principal da relação que se estabelece entre dois indivíduos particulares na forma de casamento – assim como na forma do concubinato, que é um casamento consuetudinário.

O fato de praticar esse uso físico fora do casamento – quer dizer, para uma mulher, aceitar ou buscar ser possuída, mesmo que exclusivamente na relação sexual, por outro homem – é motivo de divórcio. Em outras palavras, uma mulher não deve esquecer-se de que pertence a alguém e que, sendo propriedade de seu esposo, não pode evidentemente dispor de seu próprio corpo. O marido pode igualmente provocar o divórcio, se ele for “adúltero”, *mas*, para tanto, não basta que ele faça uso sexual de outra mulher, é preciso que ele *se aproprie* de outra mulher. Como? O adultério só é estabelecido para um homem no caso de união, isto é, de uma tentativa de rom-

per a monoginia, que é a forma convencional da apropriação das mulheres aqui e agora¹³ (em outros tempos e lugares, poderia ser a poliginia). O recurso de um homem à prostituição, porém, não é adultério e tampouco motivo de divórcio. Isso porque, quando um homem tem uma relação sexual, seu corpo não “passa a ser posse” de outrem. Ele mantém efetivamente a propriedade e a liberdade de uso decorrente; ele pode servir-se de seu corpo livremente, sexualmente, ou de qualquer outra forma, fora da ligação que ele estabeleceu com uma pessoa particular, a “sua mulher”.

Portanto, é somente no momento em que ele estabelece uma relação costumeira de apropriação de outra mulher determinada (e não uma relação episódica com uma mulher qualquer), no momento em que ele quebra as regras do jogo do grupo de homens (e, de modo algum, por “ofender” a sua mulher!) que ele pode se ver diante da sanção do divórcio, quer dizer, ser privado do uso físico estendido (abrangendo as tarefas de manutenção de sua própria pessoa) de uma mulher específica, o que lhe era garantido pelo casamento¹⁴.

A mesma palavra, “*adultério*”, implica, para a mulher, o contrário, significa que seu corpo não lhe pertence pessoalmente, mas, antes, que ele pertence a seu marido, e que ela não dispõe de seu livre uso. E, sem dúvida, aqui está a *verdadeira razão* da ausência (quaisquer que sejam as exceções pontuais que alguns se esforçam por encontrar) de prostituição de homens para uso das mulheres – e não a “indisposição fisiológi-

13 Trazer uma mulher e sustentá-la sob o teto conjugal é ainda hoje requisito da lei espanhola como condição para caracterizar adultério dos homens, como era, outrora, o caso na lei francesa. E a assimetria da jurisprudência em matéria de sanções legais em caso de adultério, conforme se trate de homens ou de mulheres, chocou até mesmo os juristas menos suspeitos de filoginia.

14 Pode-se supor, com alguma verossimilhança, que o pedido de divórcio traduz duas situações diferentes, conforme seja *solicitado* por uma mulher ou um homem. Com efeito, quando solicitado por uma mulher, não se trata de uma tentativa de ruptura de um laço (enfim liberada dele...), ao passo que, de fato, pode ser, quando solicitado por um homem, a homologação de um novo laço (uma mulher “cuida” dele...).

ca” dos homens, constantemente evocada a esse respeito¹⁵. Eis o que pode sugerir a inexistência de uma prostituição *para* as mulheres, em oposição à existência de uma prostituição *para* os homens. Não pode haver prostituição *para* quem não tem a propriedade de seu próprio corpo.

Das posses...

“O corpo”: muitas de nós somos fortemente tocadas por essa questão e lhe concedemos muita importância. Recentemente, na rádio cultural, um homem de atitude geralmente moderada ficou descontrolado ao explicar que todas essas mulheres escritoras (eu cito aproximadamente) “falavam de realidades do corpo com insistência, de maneira visceral, dizendo coisas que ninguém diz habitualmente, com uma espécie de complacência insistente...”, ele não disse “mórbida”, mas era esse o tipo de coisa que estava envolvido, aquilo era, em todo caso, repugnante aos seus olhos.

Eu me perguntei o que estava acontecendo, pois sempre convém ouvir com atenção a classe antagonista. Um homem exprimia sua cólera diante daquelas dentre nós que retomam incessantemente o tema do corpo, fazendo-o por nossas próprias razões: nosso corpo é negado, há tanto tempo, redescubramo-lo! Nosso corpo é desprezado, há tanto tempo, reencontremos o nosso orgulho! Etc.

Na repugnância e no desprezo expressos por esse jornalista, em sua irritação, eu ouvia um eco incerto, que me era familiar, mas eu não conseguia identificar. Suas frases pareciam manifestamente um comentário idealista *de outra coisa* (um comentário superestrutural, de certo modo) que era ali enunciada. Eu sentia claramente que havia alguma coisa... mas o quê? Tudo aquilo me lembrava... Ah, sim! O discurso

15 Aliás, caso ela existisse, essa tal indisponibilidade fisiológica dos homens, ela nos mostraria, mais uma vez, a que ponto o funcionamento sexual é sempre e tão-somente a tradução do que se tem na cabeça, isto é, da imagem do que se passa nas relações de fato. Com efeito, seria inadmissível que um homem pudesse parecer *disponível para uso*, posto que socialmente ele não é um objeto e que é exatamente isto que o distingue da mulher, a qual, perentente aos homens, está sempre disponível por definição.

dos possuidores sobre dinheiro (o dinheiro fede), o discurso sobre bens materiais (os bens materiais são desprezíveis etc.). O dinheiro fede, como as mulheres, os bens materiais são desprezíveis, como as mulheres. Bens, mulheres e dinheiro são, portanto, idênticos, sob certo aspecto... Qual? – Eles são poses, *posses materiais*.

Na qualidade de poses, todo discurso sobre eles só é conveniente na boca do proprietário, que deles fala como lhe convém. E quando lhe convém. Além disso, como esses bens estão à sua disposição, ele pode desprezá-los a partir da visão elevada que, às vezes, caracteriza os abastados que não são apegados, graças a Deus!, aos bens deste mundo, não mais ao seu gado do que ao seu dinheiro; pelo menos enquanto sua posse está garantida.

Melhor ainda, eles podem até mesmo livrar-se deles simbolicamente, de suas poses fêmeas, por exemplo: com o pornossadismo literário e cinematográfico, que é uma atividade abundante e bem estabelecida em sua classe¹⁶. Mas não se trata, de modo algum, de que esses bens possam sair perambulando por aí e cometam o erro de acreditar que são proprietários do que quer que seja e principalmente de si mesmos¹⁷.

Tudo isso, portanto, apenas secundariamente é uma questão de desprezo e, de maneira alguma, é uma questão de ne-

16 Este tipo de literatura, como mortíferas águas de colônia (“Yatagan”, “Brut”, “Balafre”...), é de uso elegante e conveniente para quadros e outros intelectuais; este cinema paira, de preferência, sobre as zonas da “miséria sexual” que tanto comove... quando se trata de machos. Com efeito, não se fala jamais de miséria sexual para as mulheres, o que é lógico, visto que a miséria sexual consiste no fato de ser impedido ou privado de exercer sobre as mulheres os direitos que outros homens exercem. Quem aqui está falando de sexualidade?

17 Com mais razão, não se trata de que uma mulher se conduza como proprietária de outros corpos humanos e faça seu pequeno número pornô pessoal: basta ver a acolhida reservada ao último filme de Liliana Cavani: *Além do bem e do mal*. No máximo, pode-se louvar, da parte de uma autora mulher (ou assim presumida), o *pornomasoquista*: os encantos trêmulos em torno de *História de O.* foram significativos a esse respeito, do mesmo modo que o sucesso do filme precedente de Cavani, *O porteiro da noite*: as poucas críticas que emergiram na grande imprensa tinham como objeto as possíveis implicações racistas, mas não suas implicações sexistas.

gação. O desprezo e a negação são aquilo que percebemos e sofremos, mas são apenas a superfície de uma relação. O desprezo e a repugnância diante da reivindicação de seus corpos pelas mulheres decorrem da posse desses corpos pelos homens. Quanto à negação, nós não somos exatamente negadas. Aliás, não estariam tão obstinados por nós (“atrás de nós” seria bem mais adequado), se não existíssemos materialmente. É como sujeito que nós não existimos¹⁸. Materialmente, existimos demasiadamente: somos propriedades. Tudo isso é um caso banal de demarcação. É porque nós “pertencemos” que somos desprezadas por nossos proprietários, é porque nós somos possuídas no conjunto enquanto classe que somos “despossuídas” de nós mesmas.

A reapropriação mental individual e a ioga podem ajudar momentaneamente, mas é importante que nos reapropriemos (e não apenas em nossa cabeça) da posse de nossa *materialidade*. Retomar a propriedade de nós mesmas supõe que toda nossa classe retome a propriedade de si mesma, socialmente, materialmente.

D. O encargo físico dos membros do grupo

As relações de classe de sexo e as relações de classe “banais” fazem uso de instrumentalidades diferentes. Se a escravidão e a servidão implicam a redução ao estado de coisa, de ferramenta cuja instrumentalidade é aplicada (ou aplicável) a outras coisas (agrícolas, mecânicas, animais etc.), a sexagem, por outro lado, como a escravidão doméstica, compreende a redução ao estado de ferramenta cuja instrumentalidade se aplica, *sobretudo e fundamentalmente, a outros humanos*. Sobretudo e fundamentalmente, pois as mulheres, como todos os dominados, cumprem certamente tarefas que não impli-

18 O xis da questão, aliás, é que esses bens, por mais materiais que sejam, se mexem e falam, o que complica consideravelmente as coisas. Situação que os artistas tentam pôr em ordem: eles nos privam frequentemente de cabeça, de braços, de pernas. À Vênus de Cnido (aquela do Louvre), decapitada, aleijada e maneta, resta um ideal feminino de referência. O melhor seria “morta e ainda quente”, como a cultura viril da fina ironia e dos espectadores de banguê-banguê não deixam esquecer.

cam relação direta e pessoal com outros seres humanos, mas *sempre*, e doravante, somente elas, nos países ocidentais, são consagradas a assegurar, fora da relação salarial, a manutenção corporal, material e eventualmente afetiva do conjunto dos atores sociais. Trata-se de a) uma prestação não-monetária, como se sabe, e b) realizada no quadro de uma relação pessoalizada durável.

Nos dois casos, serviço físico estendido e serviço sexual, a relação de apropriação manifesta-se no fato banal e cotidiano de que a apropriada está atada ao serviço material do corpo do dominante e dos corpos que pertencem a este dominante ou que dele dependem; o seu apossamento, enquanto coisa, pelo dominante distingue-se pela disponibilidade física consagrada ao cuidado material de outras individualidades físicas. E isso dentro de uma relação não avaliada, nem temporalmente, nem economicamente.

Certamente, essas tarefas de manutenção física existem *igualmente* no circuito monetário do trabalho, *às vezes*, realizadas profissionalmente em troca de um salário (mas não é por acaso que também nesse caso, atualmente, sejam quase exclusivamente mulheres que o façam). Mas, se compararmos o número de horas respectivamente assalariadas e não assalariadas consagradas a tais tarefas, estas são, na esmagadora maioria dos casos, efetuadas fora do circuito salarial.

Socialmente, *essas tarefas são realizadas no quadro de uma apropriação física direta*. Por exemplo, a instituição religiosa absorve mulheres e as destina “gratuitamente” a esse trabalho em hospícios, orfanatos e diversos asilos e abrigos. Como no âmbito do casamento (aliás, elas são casadas com Deus), é em troca de seu sustento e não em troca de um salário que as mulheres chamadas de “irmãs” ou “religiosas” fazem esse trabalho. E não se trata, com certeza, de uma “caridade” religiosa, pois, quando são homens que compõem essas instituições sagradas, eles não efetuam, de maneira alguma, essas tarefas de manutenção dos humanos. Trata-se, de fato, de uma fração da *classe das mulheres* que, uma vez reunida, realiza socialmente, fora do assalariamento, as tarefas de manutenção física de doentes, crianças e idosos solitários.

Elas representam o cúmulo da feminidade, tal qual as prostitutas (e talvez mais), que são uma outra face (um pouco

diferente, uma vez que elas são “pagas”¹⁹) da relação específica da sexagem. Aliás, o abominável bom senso popular, esse poço de hipocrisia conformista, pensa, de fato, assim, pois não concebe senão a religiosa e a puta como mulheres. Elas são as figuras alegóricas de uma relação de todos os dias e que une as duas. O encargo físico e o encargo sexual, de que se trata aqui, estão efetivamente no centro das relações sociais de sexo.

Dos efeitos da apropriação sobre a individualidade

Falar de manutenção material de corpos é dizer pouco, pois se trata de evidências enganosas que acreditamos conhecer. De fato, o que quer dizer “manutenção material física”? Em primeiro lugar, uma presença constante. Não há relógio de ponto aqui, mas uma vida na qual todo o tempo é absorvido, devorado pelo cara a cara com os bebês, as crianças, o marido; e também com pessoas idosas ou doentes²⁰. Cara a cara, pois seus gestos, suas ações retém a mãe-esposa-filha-nora ao redor deles. Cada um dos gestos desses indivíduos é repleto de sentido para ela e modifica sua própria vida a cada instante: uma necessidade, uma queda, um pedido, uma acrobacia, uma partida, um sofrimento a obrigam a mudar sua atividade, a intervir, a preocupar-se com o que é preciso fazer imediatamente, com o que será preciso fazer daqui a alguns minutos, a tal hora, esta noite, antes de tal hora, antes de partir, antes da chegada de Z... Cada segundo do tempo – e sem qualquer

19 Talvez não seja tão evidente que elas sejam pagas, pois, em definitivo, são os cafetões que o são – e muito “normalmente”: eles alugam a sua propriedade. De certo modo, pode-se dizer que o serviço das prostitutas é efetivamente *vendido* (ele dá lugar a uma troca monetária), mas que elas não são pagas.

20 A passagem da “família extensa” à família conjugal teria supostamente modificado em profundidade os laços familiares e os encargos que eles implicavam. Contudo, se os membros de uma mesma “família” não moram mais juntos, isso não quer dizer que o encargo material que incumbe às mulheres tenha desaparecido. Talvez seja menos frequente, mas, mesmo em Paris, as mulheres continuam a deslocar-se para levar refeições a parentes doentes, arrumar casas, fazer compras, visitá-los uma ou várias vezes por dia, segundo a distância do domicílio. As tarefas que supostamente teriam desaparecido (pergunta-se o porquê dessa ideia tão disseminada) permanecem completamente atuais.

esperança de ver essa preocupação acabar em uma hora estabelecida, mesmo durante a noite –, ela é *absorvida por outras individualidades*, desviada para outras atividades diferentes daquelas que estão em curso²¹.

O constrangimento não reside somente na constância dessa presença e dessa atenção, mas no cuidado material físico *do corpo* em si. Lavar os mortos é tarefa do grupo das mulheres, e não é pouca coisa. Assim como lavar doentes graves²².

Além disso, o vínculo material com individualidades físicas também é uma realidade *mental*. Não há abstração: todo gesto concreto tem uma face significativa, uma realidade “psicológica”. Embora tentem incansavelmente nos constranger a não pensar, não se vive tal vínculo mecanicamente e nem na indiferença. A individualidade é justamente uma frágil conquista, frequentemente recusada a toda uma classe da qual se exige que se dilua, material e concretamente, em outras individualidades. Constrangimento central nas relações de classe de sexo, a privação da individualidade é a seqüela ou a face oculta da apropriação material da individualidade. Pois não é evidente que os seres humanos se distingam tão facilmente uns dos outros, e a proximidade/responsabilidade física constante é um poderoso freio à independência, à autonomia; é a fonte de uma impossibilidade de discernir, e *a fortiori* realizar, escolhas e práticas próprias.

Com certeza, não é por acaso que os membros da classe de sexo dominante têm “nojo” da merda de seus filhos e, conseqüentemente, “não podem” trocar-lhes as fraldas. Ninguém sequer sonharia em pensar que um homem pudesse trocar fraldas de um ancião ou de um doente, lavá-lo, lavar sua roupa. Mas as mulheres o fazem, e “devem” fazê-lo. Elas são a ferramenta social destinada a isso. E não se trata apenas de um

21 Sobre este ponto, a abundância de textos, de Beauvoir às mais anônimas de nós, é tão grande que quase toda a literatura feminista está envolvida.

22 Um pouco de familiaridade com esse universo parece me imunizar definitivamente contra os poéticos vaticínios que nos sugerem que os bons tempos de outrora, com suas grandes abnegações rituais, carregavam os valores no âmago do coração... Sobre as tarefas rituais do grupo das mulheres, cf. Yvonne Verdier, “La femme-qui-aide et la laveuse”, *L’Homme* XVI (2-3) 1976.

trabalho penoso e obrigatório – há outros trabalhos penosos que não advém da divisão social-sexual do trabalho –, é também um trabalho que, nas relações sociais em que é realizado, destrói a individualidade e a autonomia. Efetuado sem salário, na apropriação de seu próprio indivíduo, a qual ata a mulher a indivíduos físicos determinados, “familiares” (no sentido próprio do termo), com os quais os laços são poderosos (qualquer que seja a natureza, amor/ódio, desses laços), esse trabalho desarticula a frágil emergência do sujeito.

O pânico no qual muitas mulheres se sentem submersas, quando seus filhos são recém-nascidos, quer o batizemos de depressão nervosa, depressão ou febre puerperal, o que é senão a constatação de que se está desaparecendo? De que se é devorada, não apenas fisicamente, mas mentalmente: fisicamente, logo mentalmente. De que a pessoa se equilibra sobre uma corda sem saber se ela a precipitará definitivamente na névoa da absorção quase física nos outros. Ou se lhe será permitido atravessar esse tempo não mensurável e não mensurado sem se perder definitivamente. Ou se lhe será permitido sair do outro lado do túnel, num momento indeterminado...

O confronto com a apropriação material é a despossessão da sua própria autonomia mental; a qual é mais brutalmente expressa no encargo física dos outros dependentes do que em qualquer outra forma social que a apropriação tome: quando somos apropriadas materialmente, somos despossuídas mentalmente de nós mesmas.

2. A apropriação material da individualidade corporal

A. Apropriação da individualidade física e da força de trabalho na sexagem

Somos, como qualquer outro grupo dominado, portadoras de força de trabalho. Entretanto, o fato de ser portador de força de trabalho não constitui por si mesmo a apropriação material. A emergência de um proletariado com o desenvolvimento industrial rompeu o vínculo sincrético entre apropriação e força de trabalho, tal como ele existia nas sociedades escravistas ou feudais, digamos, em uma sociedade fundiário-agrícola.

Hoje, essa não-equivalência, essa distinção, expressa-se na *venda* da força de trabalho, venda que produz uma *mensuração* da força de trabalho ainda mais clara do que havia sido a limitação do tempo de utilização dessa força na servidão. A venda da força de trabalho é uma forma particular de seu uso: é uma avaliação monetária e temporal dessa força de trabalho, mesmo que, tendencialmente, essa avaliação se confunda com sua utilização máxima. O vendedor vende tantas horas e suas horas lhe serão pagas em tanto, em forma monetária ou outra. Em todo caso, há sempre avaliação. Qualquer que seja o emprego dessa força, quaisquer que sejam as tarefas executadas, a venda comporta dois elementos de medida, o tempo e a remuneração. Mesmo que o preço seja fixado pelo comprador (como é o caso no sistema industrial e em todas as relações de dominação em que intervém a troca monetária), mesmo que tal venda se revele difícil (como é o caso em épocas de desemprego), o vendedor dispõe, *enquanto indivíduo material*, da *sua* própria força de trabalho (e não se trata de avaliar aqui se isso lhe vale de algo ou não) e distingue, assim, a sua individualidade da utilização dessa individualidade.

Ao contrário dos outros grupos dominados portadores de força de trabalho, nós, mulheres, somos, nas relações de sexo, *não-vendedoras* dessa força, e nossa apropriação manifesta-se precisamente nesse fato. Somos distintas dos oprimidos que podem fazer um contrato *a partir* da disposição de sua força de trabalho, quer dizer, trocá-la ou vendê-la.

É muito interessante, prática e taticamente, avaliar em dinheiro o trabalho doméstico realizado no quadro do casamento, e isso já foi feito²³. Pode-se, contudo, perguntar se isso não contribui para ocultar o fato de que esse trabalho tem como característica específica não ser pago. Aliás, seria mais justo dizer que sua particularidade é ser *não-pago*²⁴.

23 Cf. *Les Cahiers du GRIF*, nº 2, 1974. Artigos e bibliografia.

24 Não ser pago quer dizer simplesmente que ele é realizado sem que uma quantidade de dinheiro ou de manutenção determinada venha *sancionar* a sua realização. Ao passo que *ser não-pago* por um trabalho quer dizer que faz parte de seu caráter *não ter nenhuma relação com uma quantidade qualquer*, monetária ou de sustento.

Se é não-pago é porque não é “pagável”. Se não é monetarizável ou não é mensurável (a medida e a moeda atuam como *dublês*), é, então, porque é adquirido de outra maneira. E essa outra maneira implica que é adquirido em sua totalidade, de uma vez por todas, e não tem mais de passar por avaliações monetárias, horárias ou por tarefa, avaliações que acompanham em geral a cessão da força de trabalho; e essas avaliações justamente não intervêm nesse caso.

Ao intervirem em uma relação, as avaliações instauram uma conexão de tipo contratual, tanto de X em troca de tanto de Z, tantas horas por tanto de dinheiro etc. Nem todas as relações sociais são traduzíveis em termos contratuais, e o contrato é a expressão de uma relação específica; sua presença ou sua ausência (que se refere, em primeira instância, à relação coletiva de sexagem) é signo de uma relação social determinada. Não se pode considerá-lo como o arranjo secundário de relações sociais que seriam todas igualmente traduzíveis em termos contratuais. Por exemplo, o assalariamento está *dentro* do universo do contrato, a escravidão está *fora* do universo do contrato. A relação social sexuada *generalizada* não é traduzida e *não é traduzível* em termos de contrato (o que é ideologicamente interpretado como uma relação garantida fora do universo contratual e fundada na Natureza). Isso é habitualmente encoberto pelo fato de que a forma *individualizada* da relação social é, por sua vez, considerada como um contrato: o casamento.

Essa forma individualizada, por sua aparência banal de contratualidade, contribui para esconder a relação social real existente entre as classes de sexo, tanto quanto para revelá-la. Isso porque o universo do contrato ratifica. E supõe, *antes de qualquer outra coisa*, a qualidade de proprietário dos contratantes. Os menores, os loucos, os que estão sob tutela, quer dizer, os que ainda são propriedade do pai e aqueles que não têm a propriedade da sua subjetividade (quer dizer, na realidade, a posse de bens “próprios”, segundo a expressão do Código Civil) não podem contratar. Para contratar, a propriedade de bens materiais (fundiários e monetários envolvidos no contrato), eventualmente a propriedade de coisas vivas (animais, escravos, mulheres, crianças...), parece superficialmente determinante, mas o que é determinante é a propriedade de si mesmo, a qual se exprime, na ausência de qualquer “bem próprio”, na possibili-

dade de vender a sua própria força de trabalho. Tal é condição mínima de qualquer contrato. Ora, o fato de um indivíduo ser propriedade de outro o exclui do universo do contrato. Não é possível ser, ao mesmo tempo, proprietário de si mesmo e propriedade material de outro. A natureza de relações sociais tais como a sexagem ou a escravidão é, de certa forma, invisível, pois os que, em tais relações, estão na condição de dominados não se encontram em um nível de realidade muito diferente daquele de um animal ou de um objeto. Por mais valiosos que sejam esses animais ou objetos.

A venda ou a troca de bens e *especialmente da emanção corporal própria que é a força de trabalho* constitui a confirmação da propriedade de si mesmo (eu só posso vender o que me pertence).

No ato que codifica a relação de casamento, não há tampouco enunciação jurídica da propriedade de si mesmo. Como no contrato de venda da *força* de trabalho, cujo significado oculto é a propriedade de si mesmo, no “contrato” de casamento, o significado oculto é a não-propriedade de si mesmo, expressa em uma relação determinada: as mulheres *não cedem ali a sua força de trabalho*; com efeito, como já foi destacado, não ocorre sequer mensuração de tempo ou acordo sobre remuneração. Apenas a garantia de ser mantida em condições de funcionar, segundo os meios de seu proprietário (em vida, “bem conservada”, como uma máquina é bem conservada ou não...), é dada em contrapartida da cessão. Cessão de quê, finalmente? O que pode ser uma cessão que atribui todo o tempo e todo o espaço corporal ao apropriador? *O fato do trabalho não ter fim, nem mensuração de tempo, nem noção de estupro (e isso é de primordial importância), mostra que essa cessão é feita em bloco e sem limites.* E que, em consequência, o que é cedido não é a força de trabalho, mas sim a unidade material que forma o próprio indivíduo.

Se se compara a relação de sexagem com a venda da força de trabalho no mercado clássico, somos confrontados à noção de troca. Ora, não há troca na relação de sexagem, pois, com efeito, nela não se contabiliza *nada* que seja ou que poderia ser a matéria da troca. Se nada é avaliado ou contabilizado, se TUDO é devido e se tudo é propriedade: o tempo, a força, os filhos, tudo, ilimitadamente, a relação de sexagem não é uma

relação de mercado. Como seria possível formular os termos de um mercado, abrir uma negociação? O que negociar aqui exatamente? Pode-se negociar o que já foi apropriado, o que já pertence? Só é possível trocar o que se possui. Mas, nós não possuímos nem a nossa força de trabalho, nem a nossa força de reprodução: suporte da força de trabalho como todos os demais grupos dominados, contrariamente aos outros grupos dominados da sociedade industrial contemporânea, nós não estamos em condição de negociar ou de vender essa força de trabalho, *precisamente em função do fato de que ela é derivada do corpo físico e de um corpo físico que já está apropriado*.

Não foi o resultado de uma fantasia incompreensível que, durante o século XIX, o salário do trabalho das crianças e das mulheres fosse recebido pelo marido-pai e a ele pertencesse. Apenas em 1907 as mulheres tiveram o direito de receber seu próprio salário (mas nem por isso o direito pessoal de trabalhar: o marido tinha a decisão nesse domínio e conservava, portanto, a propriedade da força de trabalho). Esse fato jurídico é ainda mais interessante se se observa que, na cotidianidade, as próprias mulheres recebiam o seu salário, visto que, na maioria das vezes, o marido era notável, sobretudo, por sua ausência (a estabilidade dos casamentos era frágil) na classe em que as mulheres trabalhavam como assalariadas. No entanto, o salário que elas recebiam não lhes pertencia legalmente mas ao possuidor do instrumento-de-trabalho-mulher²⁵.

B. A sexagem

A redução ao estado de coisa, mais ou menos admitida ou conhecida para as relações de *escravidão* e de *servidão*, subsiste hoje, nas metrópoles industriais, sob os nossos olhos, dissimulada/exposta no casamento, uma relação social das mais institucionalizadas. Mas a ideia de que uma classe seja *utilizada* (estrito senso, manipulada como uma ferramenta), quer dizer, tratada como uma vaca ou uma foice, supostamen-

25 Pode-se dizer com toda lógica (e isto não é engraçado para todo mundo!) que a mulher era “mantida” por seu esposo com o dinheiro que ela lhe entregava (“trazia”, como diz o vocabulário popular).

te remeteria, no espírito muito progressista de nossos contemporâneos, a tempos remotos ou a despotismos tão orientais quanto primitivos, ou ainda, seria a expressão de um cinismo provocador. O que temos diante dos olhos, nós não o vemos – nem mesmo quando se pertence à classe subjugada.

Contudo, o casamento é apenas a superfície institucional (contratual) de uma relação generalizada: a apropriação de uma classe de sexo pela outra. Relação que diz respeito ao conjunto das duas classes e não a uma parcela de cada uma delas, como poderia levar a crer a consideração isolada do contrato matrimonial. Este é apenas a expressão individualizada – na medida em que estabelece uma relação cotidiana e específica entre dois indivíduos particulares²⁶ – de uma relação de classes geral, em que o conjunto de uma classe está à disposição da outra. E se, de fato, a individualização da relação ocorre quase sempre na prática (cerca de 90 por cento das mulheres e dos homens são, em um momento ou outro de suas vidas, casados), o casamento é, contudo, tão-somente a expressão restritiva de uma relação; ele não é em si mesmo uma relação, ele legaliza e ratifica uma relação que existe *antes* dele e *fora* dele: a apropriação material da classe das mulheres pela classe dos homens: a *sexagem*.

Não obstante, o casamento contradiz também relação. Se exprime e limita a *sexagem*, ao restringir o uso coletivo de uma mulher e transferir essa utilização a um único indivíduo, ele priva, ao mesmo tempo, os demais indivíduos de sua classe do uso dessa mulher determinada, que, sem tal ato, permaneceria no domínio comum. Ao menos idealmente, pois, na prática, o usufruto do direito comum pertence seja a Deus (as religiosas), ao pai (as filhas – é-se, de fato, filha, enquanto não se é mulher/esposa, segundo o Código Civil) ou ao cafetão (as mulheres oficialmente “comuns”).

Essa contradição no seio da própria apropriação social ocorre no jogo entre a apropriação coletiva e a apropriação privada.

26 Dois indivíduos: esta relação dual é específica às relações de classe de sexo atuais e europeias, em contraste com outras relações de apropriação: por exemplo, a escravidão, em que a relação é atualizada entre *indivíduos* particulares (*os* escravos/*o* senhor), a servidão (*idem*), o casamento polígamico (*idem*). Cada mulher tem um padrão pessoal, o qual, por sua vez, tem somente essa mulher como doméstica (de *domus*, casa) *direta*.

Uma segunda contradição intervém entre a apropriação das mulheres, seja coletiva ou privada, e a *sua reapropriação por elas mesmas*, sua existência objetiva de sujeito social: quer dizer, a possibilidade de vender, *por sua própria iniciativa*, a sua força de trabalho no mercado clássico. Tal contradição é revelada também pelo casamento. Na França, foi apenas a partir de 1965 (artigo 223 do Código Civil) que a esposa pôde trabalhar segundo a sua própria decisão: em outras palavras, que ela pôde prescindir da autorização marital. Ora, a supressão da autorização do marido não se fez acompanhar, de modo algum, por uma modificação do artigo 214, que codifica as relações entre os esposos e endossa o tipo de apropriação característica do casamento. Com efeito, ao enunciar suas contribuições respectivas aos encargos do casamento, esse artigo assinala que a contribuição da esposa é essencialmente diferente daquela do marido. Este último é supostamente, o responsável de fornecer o dinheiro, isto é, no caso mais frequente, *vender* a sua força de trabalho. Ao passo que a contribuição da esposa tem como base seu dote e suas heranças (dinheiro “pré-existente”) ou – e isto que é capital – “sua atividade no lar ou sua colaboração para a profissão do marido”. Isso quer dizer que não se supõe que a esposa venda a sua força de trabalho para suprir as necessidades da comunidade, nem mesmo que forneça uma *quantidade* determinada de força de trabalho à comunidade, mas, que “pague com sua própria pessoa”, como diz, com justeza, a sabedoria popular, e que *entregue diretamente ao marido a sua individualidade, sem mediação nem monetária nem quantitativa*.

Essa relação particular entre esposos delinea-se por trás de todos os discursos, da direita à mais vermelha das esquerdas, que consideram como fato teológico a existência de um “trabalho de mulher”, aquele da manutenção física do marido, de seus dependentes e da casa; relação que, se fossem honestos, fariam melhor em denominar de apropriação da mulher. Esses discursos são geralmente acompanhados de considerações, sentimentais ou não, sobre a extenuante (mas intangível) “dupla jornada”.

A apropriação social, o fato de os indivíduos de uma classe serem propriedades *materiais*, é uma forma específica das relações sociais. Ela não se manifesta *hoje e aqui* senão *entre as classes de sexo* e se depara com a incredulidade contumaz com que geralmente se encaram os fatos que são demasiado “evi-

dentes” para não serem *invisíveis* (como era o trabalho doméstico antes do feminismo). Esse tipo de relação social torna-se crível apenas quando o assunto é “antigamente” (a escravidão ou a servidão) ou “alhures” (os ditos “primitivos” diversos)...

C. Da invisibilidade da apropriação

A apropriação das mulheres, o fato de que é a sua materialidade em bloco que é adquirida, é tão profundamente aceita que não se vê. Do ponto de vista ideológico, isto é, do ponto de vista das consequências mentais (ou da face mental) de um fato material, a vinculação dos servos à terra e a vinculação das mulheres aos homens são parcialmente comparáveis. A dependência dos servos em relação à terra parecia, então, tão “inevitável”, tão “natural”, devia ser tão raramente questionada, quanto a atual dependência das mulheres em relação aos homens. E o movimento popular que, no momento do nascimento das comunas, desatou alguns indivíduos dos grilhões fundiário-feudais (ou se valeu daqueles que já haviam “se livrado” desses grilhões por meio da fuga)²⁷ é talvez comparável àquele que hoje faz escapar um pequeno mas crescente número de mulheres às instituições patriarcais e sexistas (do casamento, do pai, da religião, que são obrigações de classe de sexo)²⁸. Com a diferença de que os servos eram extensões da terra e de que era a terra (*e não diretamente eles*) que era apropriada pelos senhores feudais, ao passo que as mulheres, como a terra, são diretamente apropriadas pelos homens. Os

27 Servos fugitivos e artesãos estão na origem, nos agrupamentos urbanos da Idade Média, do movimento comunal que desenvolvia uma solidariedade antifeudal, necessária para resistir às tentativas de recuperação ou de captura pelos feudais dos indivíduos que tentavam conquistar sua liberdade. A situação era contraditória entre as cartas concedidas às comunas como unidades econômicas lucrativas e a perseguição contra os indivíduos particulares que formavam essas comunas; um prazo para alforria de fato foi fixado: um ano e um dia de residência.

28 Com efeito, elas escapam às *instituições*, que são uma atualização da sexagem, e somente às instituições. A relação de apropriação social do conjunto da classe pela outra permanece dominante e a apropriação coletiva não é rompida pelo fato de a apropriação privada não ter lugar.

escravos de *plantation* dos séculos XVIII e XIX, como as mulheres, foram objetos de uma apropriação direta, eles eram independentes da terra e presos ao senhor.

Ninguém nesses casos se questiona sobre o caráter natural da coisa; no caso do pertencimento do servo à terra, o grau de realidade experimentado devia ser semelhante ao grau de evidência do frio e do calor, do dia e da noite, um fato, vamos dizer. O pertencimento dos escravos aos seus senhores, o pertencimento das mulheres ao grupo dos homens (e a um homem), como ferramenta, é do mesmo tipo. Seu estatuto de ferramenta de manutenção está tão enraizado no cotidiano, nos fatos e, portanto, na cabeça, que não há surpresa, muito menos questionamento, e absolutamente nenhum mal-estar diante do fato de as mulheres garantirem materialmente a manutenção de seu possuidor e das demais propriedades e dependências desse possuidor (assim como, ademais, de todos os diversos “foras-do-jogo”, doentes, velhos, enfermos, órfãos), seja no quadro da apropriação privada (casamento), seja no quadro da apropriação coletiva (família, vida religiosa, prostituição...).

3. Os meios da apropriação

Quais são os meios da apropriação da classe das mulheres?

a) o mercado de trabalho; b) o confinamento no espaço; c) a demonstração de força; d) a coação²⁹ sexual; e e) o arsenal jurídico e o direito consuetudinário.

29 Não há um termo exato em português para traduzir « *contrainte* » nas suas múltiplas acepções. Em alguns contextos, o termo é próximo da ideia de obrigação, mas « *obligation* » existe em francês e é usado pela autora na primeira parte do texto (item « *obligation sexuelle* »). Em outros momentos, a ideia de « *constrangimento* » ou de « *coação* » é mais apropriada. Optamos por « *coação* » por considerar que « *constrangimento* » poderia gerar ambiguidade (sobretudo nos momentos nos quais vem acompanhada por « *sexual* ») com o uso mais comum do termo em português do Brasil. « *Contrainte sexuelle* » foi traduzido na versão em inglês deste texto como « *Sexual constraint* » e na versão em espanhol por « *La coacción sexual* ». (Para versão em inglês do texto ver: GUILLAUMIN, Collete. *Racism, sexism, power and ideology*. Londres /Nova Iorque: Routledge, 1995. Para a versão em espanhol ver: Ochy Curiel; Jules Falquet (org.) *El patriarcado desnudo*. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.)

A. O mercado de trabalho

Ele não permite às mulheres vender a sua força de trabalho em troca do mínimo necessário à existência, a sua própria e aquela dos filhos que inevitavelmente elas terão. Elas são, portanto, *constrangidas* por este mercado, que só lhes concede em média dois terços do salário masculino (até o começo do século XX, o salário das mulheres equivalia apenas à metade daquele dos homens³⁰). O mercado lhes impõe, sobretudo, uma taxa de desemprego consideravelmente mais elevada do que a dos homens: no início de 1977, o Ministério do Trabalho reportava *que 82% dos solicitantes de emprego de menos de 25 anos são mulheres*. E mais, esses números só abrangem as mulheres que estão nesse mercado; pelo menos 52% sequer figuram nas estatísticas de trabalho... Assim, as mulheres são intimadas a encontrar emprego de esposa (de mulher), quer dizer, a vender-SE e não a vender a sua força de trabalho, para poder viver e sustentar seus filhos.

B. O confinamento no espaço

O domicílio é ainda hoje fixado pelo marido (o “comum acordo” traduz somente a aceitação da mulher, visto que, em caso de desacordo, é o marido quem decide; a não ser que a esposa inicie uma ação judicial...). O princípio geral é assim fixado: a mulher não deve estar em nenhum outro lugar senão na casa do seu marido. Encontrou-se, para os bens que se movem, mas não falam (porcos, vacas etc.), cercas de madeira, de metal, em rede ou elétrica (ver o catálogo da Manufacture de Saint-Etienne³¹). Para o que se move *e fala* (pensa, é consciente, e sei lá mais o quê...), tentou-se algo semelhante – os bens fêmeas cabem ao gineceu, ao harém, à casa (nos dois sentidos) –, mas, em função de seu caráter específico de bens falantes, com um enfeite a mais, a *interiorização*, um modelo de grade interior dificilmente superável em termos de eficácia.

30 Cf. Évelyne Sullerot, *Histoire et Sociologie du travail féminin*. Paris, Gonthier, 1968.

31 Um catálogo de venda por correio muito conhecido na França (N. T).

Obtém-se a interiorização do confinamento através do adestramento positivo e igualmente do adestramento negativo. No primeiro caso: “Teu lugar é aqui, tu és a rainha do lar, a fada da cama, a mãe insubstituível. Teus³² filhos serão autistas, desajustados, idiotas, delinquentes, homossexuais, frustrados, caso tu não fiques em casa, se tu não estiveres aqui, quando eles voltarem, se não deres o seio até os três meses, seis meses, três anos etc, etc.” Em suma, apenas tu podes fazer tudo isso, tu és insubstituível (sobretudo, por um macho). No segundo caso: “Se tu saíres, meus congêneres te acossarão até que tu renunciés, irão ameaçar-te, tornarão a tua vida impossível, exaustiva, de todas as maneiras possíveis. Tu tens permissão (é uma ordem) de ir à mercearia, à escola, ao mercado, à prefeitura e à rua principal, onde estão as lojas. E tu podes ir lá entre sete horas da manhã e sete horas da noite. Isso é tudo. Se fizeres outra coisa, serás punida, de uma maneira ou de outra, e eu te interdito, aliás, em nome da *tua* segurança e da *minha* tranquilidade.” Isso foi até aprovado nas leis trabalhistas: “Se teu sexo é feminino, tu só terás o direito de trabalhar à noite nos lugares em que tu fores ‘insubstituível’ (com efeito, não nos substituem) – nos hospitais, por exemplo...”. O inventário de lugares e tempos de confinamento, os espaços proibidos, dos adestramentos afetivos mediante gratificações e ameaças, esse amargo inventário começa a ser feito hoje.

C. A demonstração de força (golpes)

A violência física exercida contra as mulheres, que também era, em certo sentido, invisível, na medida em que era considerada como “excesso” individual, psicológico ou circunstancial (como os “excessos” da polícia), é cada vez mais revelada como o que realmente é. Em primeiro lugar, ela não é, em termos quantitativos, excepcional e, acima de tudo, ela é socialmente significativa de uma relação social³³: ela é uma

32 Sempre “teus” filhos, aliás, pois se trata de vigiá-los, alimentá-los, de ser responsável pelos erros ou insuficiências deles.

33 Cf. Jalna Hanmer, “Violence et contrôle social des femmes”, *Questions féministes*, no. 1, novembro de 1977.

sanção socializada do direito que os homens se arrogam sobre as mulheres, tal homem sobre tal mulher e igualmente sobre todas as outras mulheres que “não andam direito”. Isso está relacionado ao confinamento no espaço e à coação sexual.

D. A coação sexual

Estamos hoje, em grande parte, de acordo em relação ao fato de que a coação sexual, sob a forma de estupro, de provocação, de paquera, de esgotamento etc., é, em primeiro lugar, um dos meios de coerção empregados pela classe dos homens para submeter e amedrontar a classe das mulheres, ao mesmo tempo em que é a expressão do direito deles de propriedade sobre esta mesma classe.³⁴

Toda mulher não apropriada oficialmente por contrato que reserve seu uso a um único homem, quer dizer, toda mulher não casada ou agindo sozinha (circulando, consumindo etc.), é objeto de uma disputa que desvenda a natureza coletiva da apropriação das mulheres. As brigas por uma mulher ilustram esse fato; e eu sempre fiquei transtornada de raiva ao ver que a maioria de nós aceitava tal aberração e sequer notava que estava sendo tratada como uma bola de rúgbi ou um queijo camembert, por ver que, de fato, elas aceitavam o “valor” que lhes era imanente: aquele de um *objeto de que se dispõe*. Para marcar o melhor possível seu direito comum de propriedade, os homens, entre eles, lançam mão de prerrogativas de classe, de prestígio, assim como da força física. Isso não assume necessariamente uma forma apocalíptica, com hematomas e lesões, mas a competição entre os indivíduos da classe de sexo dominante para tomar (ou recuperar, ou beneficiar-se de...) toda mulher “disponível”, quer dizer, *automaticamente*, toda mulher cuja individualidade material não esteja oficial ou oficiosamente confinada, exprime que o *conjunto dos homens* dispõe de *cada uma das mulheres*, uma vez que, entre eles, é questão de negociação ou de luta a decisão de quem *vai arrebatá-la*, segundo a mais exata das expressões.

34 Cf. “Justice patriarcale et peine de viol”, *Alternatives*, n. 1 (Face-à-femmes), junho de 1977.

As injúrias mais ou menos violentas e as ameaças tradicionalmente lançadas contra todas as mulheres que não aceitam os termos dessa relação, desse jogo, visam a proclamar publicamente que os machos (os homens) se reservam a iniciativa, que eles não aceitam que uma mulher exprima o que quer que seja por sua própria iniciativa, decida, em suma, eles não admitem que as mulheres tomem um lugar de sujeito.

A agressão dita “sexual” é tão pouco sexual quanto possível; aliás, não é por acaso que a simbologia literária da sexualidade masculina é policial (confissões, suplício, carcereiros etc.), sádica, militar (fortificações, à *la hussarde*³⁵, fazer o cerco, vencer etc.) e que, inversamente, as relações de força têm um vocabulário sexual (tomar no rabo, enfiar etc.).

É difícil distinguir entre a coação pela força física pura e a coação sexual, e, de fato, elas não parecem distinguir-se muito claramente no espírito e na prática de seus autores. Se o legislador, de sua parte, as distingue, é unicamente em função da *propriedade dos filhos*, que sempre podem aparecer acidentalmente, é por isso que só há estupro, no sentido legal, quando há coito peniano/vaginal, e somente fora do casamento. Uma violência sexual contra uma mulher é considerada estupro apenas se ela for suscetível de dar filhos a *um homem que não deu seu consentimento* (é isso mesmo que estou dizendo, é o homem que não deu seu consentimento). Há estupro apenas quando o proprietário da mulher (marido ou pai), portanto, dos filhos da mulher, corre o risco de se deparar com filhos que manifestamente não são seus, como diria o Código Civil.

E. O arsenal jurídico e o direito consuetudinário

O arsenal jurídico fixa as modalidades da apropriação privada das mulheres, senão da própria apropriação coletiva, apropriação não enunciada e não contratualizada, como vimos. Em certo sentido, ele fixa os limites dela, na medida em que ele só intervém no casamento – forma restritiva da apro-

35 Como os soldados (*hussards*) de Napoleão primeiro, que se converteu em uma expressão de uso comum na França para dizer tomar sexualmente com força e brutalidade (N. T.).

priação coletiva das mulheres. No entanto, se a apropriação das mulheres se manifesta através das diversas disposições da forma casamento (força de trabalho, filiação e direito sobre os filhos, domicílio etc.), a sua inexistência como sujeito ultrapassa amplamente o âmbito dos artigos relativos ao matrimônio. Se o que concerne à posse dos bens e à sua disposição, aos filhos, às decisões de todos os tipos, é expressamente masculino (o que não é especificado como tal o é efetivamente nos fatos³⁶), uma noção mais “geral”, tal como cidadania, é igualmente sexuada. No Código, o que versa sobre o *nome* é particularmente significativo a esse respeito e exprime a não propriedade de si mesma pelas mulheres; a Lei francesa de 6 de frutidor do ano II, uma das primeiras leis do Código, a qual proíbe a todo cidadão, sob pena de sanção, adotar outro nome que não aquele que figura em sua certidão de nascimento, visivelmente não é aplicada às mulheres, pois, no casamento, o direito consuetudinário lhes impõe o nome do esposo³⁷. Elas são, portanto, chamadas exatamente pelo que são: apropriadas por seus esposos e inexistentes como sujeitos da lei. Não penso que o fato de adotar outro nome que não o de seu nascimento (o que está em desacordo com a lei, pelo menos para *um cidadão, um sujeito*) tenha em algum momento acarretado ações legais contra uma mulher, quando se trata do *nome de casamento*. Melhor, a própria lei ratifica o direito consuetudinário, já que especifica que, no momento do divórcio (o término da apropriação), “cada um

36 Os pontos de ônibus e as paredes do metrô estão cobertos há algumas semanas por cartazes de uma comicidade certamente involuntária: Mande pôr a “sua” fotografia nos “seus” cheques para ter certeza de que só serão aceitos pelos comerciantes, quando você os apresentar (e não um ladrão). O argumento é a segurança, e, para ilustrar a proposta, a foto de um homem em seus cinquenta anos figura no cheque ao lado do nome e do endereço do proprietário do talão. E depois, vejam bem... lê-se o nome do proprietário: Sr. e Sra. Fulano de Tal. Mas não há foto da Sra. Fulana de Tal. Parece normal, depois de tudo o que sabemos sobre a relação de classe de sexo, somente nessas condições, a segurança!... Qualquer mulher (e é verdade que nós somos uma grande massa) poderá, então, usar o talão de cheque sem problemas? Ou nenhuma poderá servir-se deles, nem mesmo a Sra. Fulano de Tal?

37 Cf. Anne Boigeol, “A propos du nom”, *Actes*, n.16 (Femmes, droit et justice), 1977.

dos esposos” é obrigado a retomar o seu nome. O que ressalta do conjunto do Código, e que é particularmente evidente nesse exemplo, é que as mulheres não são fundamentalmente sujeitos jurídicos, elas não são sujeitos da lei. O que são elas, então, quando sabemos que o Código Civil é apenas e tão-somente a codificação da propriedade e, principalmente, daquilo que decorre da propriedade de bens: a propriedade de si mesmo³⁸? A ausência de mulheres ou, mais exatamente, a presença exclusiva de homens, enquanto tais, traduz o simples fato de as mulheres não terem, enquanto tais, a propriedade de si mesmas³⁹. Aliás, isso é confirmado pelo contrato particular de casamento, em que a disponibilidade sobre as mulheres é garantida integralmente, física e temporalmente, em contrapartida da sua mera manutenção no estado de objeto de transação: quer dizer, elas mesmas.

* * *

Quais são os efeitos dessa apropriação? Socialmente, a produção de um discurso da Natureza às custas das mulheres (este será o objeto da sequência deste artigo). Individualmente ou psicologicamente, um fantasma trágico, aquele da autonomia e da individualidade. Uma fantasia maluca nos faz superar o fato da nossa apropriação através de uma panóplia de fantasmas que sustentam o sonho da nossa independência: o fantasma de “dominar moralmente a situação”, o fantasma de “escapar pessoalmente” dela, o fantasma de “as mulheres são as outras: as mulherzinhas, as meninas”. Talvez o grande fantasma de ser “um homem”, isto é, um indivíduo autônomo,

38 Cf. Colette Capitain-Peter, “A propos de l’idéologie bourgeoise: note sur les décrets révolutionnaires instituant l’argent marchandise”, *L’Homme et la Société*, nº 41-42, 1976.

39 Hoje, a posse de bens como a força de trabalho parece garantir à mulher uma certa autonomia jurídica, um espaço em que ela pode ser “sujeito”. Mas não há tanto tempo assim que os bens próprios da esposa estavam legalmente à disposição do marido (como a esposa ela mesma) pois ele “geria” a comunidade e os bens da esposa. Atualmente, as coisas estão muito longe de serem límpidas neste domínio e persistem no texto contradições tão importantes que os direitos restam fundamentalmente do marido em matéria econômica.

um tipo de ser humano, se se prefere. Não, não estou dizendo “livre”, os seres humanos, homens ou mulheres, não são tão ingênuos! Mas o fantasma de não serem materialmente, individualmente apropriadas (possuídas). Coagida, certamente, explorada, sem dúvida, livre não, evidentemente, mas não objeto material apropriado, não “coisa”; isso, com certeza, não! Eis o grande fantasma que nós projetamos na tela de nosso cinema inconsciente. Contudo, nas relações de classe de sexo, é exatamente isto que nós somos: vacas, cadeiras, objetos. Não metaforicamente como tentamos sugerir e acreditar (quando falamos de troca de mulheres ou de reapropriação de nosso corpo...), mas em sentido banal.

E, para nos ajudar a cultivar esse fantasma e nos fazer engolir sem reagir tal relação, para fazê-la passar suavemente e tentar nos impedir de ver as coisas com clareza, todos os meios são bons. Mesmo as histórias. Desde a paixão até a ternura, desde o silêncio prudente até a mentira qualificada, e de todos os modos, flores, enfeites, sempre disponíveis para coroar a cabeça do gado em dias de festa ou de feira. E, se isso não for suficiente (e, com efeito, não é suficiente), da violência física à Lei, ainda existem meios de tentar nos impedir de opinar.

Para recapitular:

I. *A apropriação material do corpo das mulheres*, de sua individualidade física, tem uma expressão legalizada: a relação contratual de casamento. Essa apropriação é concreta e material, não se trata de uma “figura” metafórica ou simbólica; não se trata tampouco de uma apropriação que diria respeito somente a sociedades antigas ou exóticas.

Ela se manifesta no objeto do contrato: 1) o caráter *não-pago* do trabalho da esposa e 2) a *reprodução*, os filhos pertencem ao marido, seu número não é fixado.

Ela se manifesta pela *tomada de posse física material*, o uso físico, que sanciona, no caso de “desavença”, a coação, os golpes.

O uso físico sem limites, a utilização do corpo, o não pagamento do trabalho – quer dizer, o fato de não haver nenhuma medição da utilização da força de trabalho que emana do corpo – exprimem que o corpo material individual de uma mulher pertence ao marido, que, com a exceção do assassinato,

tem direito contratual de fazer uso sem limites dele (o estupro não existe dentro do casamento, as violências devem ser “graves e reincidentes” para dar direito de fuga).

Há algumas décadas, a apropriação manifestava-se igualmente pela possibilidade que o marido tinha de vender, em troca de salário, a força de trabalho da esposa, uma vez que, de fato, o salário desta última a ele pertencia, oriundo do direito à propriedade da esposa.

II. Essa propriedade exprime-se igualmente pela *natureza de certas tarefas realizadas*. Sabe-se que certas tarefas são empiricamente *associadas à relação social de apropriação corporal*, ao fato de os dominados serem propriedades materiais. Isso pode ser historicamente constatado em relação às castas dos párias na Índia e em relação à escravidão doméstica nos Estados Unidos (nos séculos XVIII e XIX). As tarefas de *manutenção material dos corpos*, tanto dos corpos dos dominantes, de cada um dos proprietários na escravidão e no casamento, como, ao mesmo tempo e igualmente, daquele das outras propriedades desses mesmos proprietários, compreendem alimentação, cuidados, limpeza, criação, manutenção sexual, apoio afetivo-psicológico etc.

Quando a venda da força de trabalho dos apropriados em troca de dinheiro é possível, essa força de trabalho continua sendo, por um tempo ainda indeterminado e doravante em troca de salário, praticamente a única que é destinada a essas tarefas específicas. Os apropriados realizam, com certeza, todas as tarefas possíveis, mas são os únicos a realizar as tarefas de manutenção material, física. Mais de 80% do pessoal de serviços na França é composto por mulheres, nos Estados Unidos, por afro-americanos, mulheres e homens, na Índia, por párias, homens e mulheres... Aqui, atualmente, a quase totalidade das faxineiras são mulheres, a quase totalidade dos enfermeiros são mulheres, bem como dos assistentes sociais e dos prostituídos, três quartos dos professores primários são mulheres etc.

Se a força de trabalho se torna passível de contrato, de venda, isso não significa *ipso facto* que a apropriação física, a cessão da individualidade corporal não persista – em outro lugar, dentro de outra relação.

III. As contradições

1) A classe dos homens em seu conjunto apropria-se da classe das mulheres, em sua totalidade e na individualidade de cada uma, e, por outro lado, cada uma das mulheres é objeto da apropriação privada por um indivíduo da classe dos homens. A forma dessa apropriação privada é o casamento, que introduz certo tipo de contratualidade nas relações de sexo.

A apropriação social das mulheres compreende, portanto, *ao mesmo tempo*, uma apropriação coletiva e uma apropriação privada, e há uma contradição entre as duas.

2) Uma segunda contradição existe entre apropriação física e venda da força de trabalho. A classe das mulheres é ao mesmo tempo materialmente apropriada em sua individualidade concreta (individualidade concreta de cada um de seus indivíduos), e, portanto, não livre para dispor de sua força de trabalho no mercado salarial e, ao mesmo tempo, é vendedora dessa força de trabalho no mercado de salário. As etapas de sua presença no mercado de trabalho como vendedor de força de trabalho (ela está no mercado de trabalho há muito tempo, mas na condição de apropriada e não como vendedor: ela era alugada por seu proprietário a um patrão) são marcadas, na França, por duas reviravoltas jurídicas. A primeira: o direito ao *próprio salário*, propriedade de seu salário por uma mulher (1907). A segunda: o direito de trabalhar *sem autorização marital* (1965).

Esta segunda contradição diz respeito, portanto, à simultaneidade da relação de sexagem (apropriação material concreta de sua individualidade corporal) e da relação de trabalho clássica, em que ela figura como simples vendedor de força de trabalho.

Estas duas contradições orientam todas as análises das relações de classe de sexo ou, se se prefere, das relações de sexagem. A apropriação coletiva das mulheres (a mais “invisível” nos dias atuais) manifesta-se por e através da apropriação privada (o casamento), que a contradiz. A apropriação social (coletiva e privada) manifesta-se através da (recente) venda livre da força de trabalho, que a contradiz.

IV. A apropriação física é uma *relação de proprietário a objeto* (não confundir com “de sujeito a sujeito”). Não é simbóli-

ca; é concreta, como os direitos materiais de um sobre o outro o recordam. Sendo os apropriados, NESSA RELAÇÃO, coisas, a face ideológico-discursiva dessa apropriação será um discurso que exprime que os dominados apropriados são objetos naturais. Tal *discurso da Natureza* definirá que eles são movidos por leis mecânico-naturais ou, eventualmente, místico-naturais, mas, de maneira alguma, por leis sociais, históricas, dialéticas, intelectuais e, menos ainda, políticas.

II. O DISCURSO DA NATUREZA

Introdução

Veremos, nesta segunda parte, as consequências que isso⁴⁰ pode ter no domínio das ideias e das crenças. “O discurso da Natureza” pretendia mostrar como o fato de ser tratada materialmente como coisa faz com que você seja também, no domínio mental, considerada como uma coisa. Além disso, uma visão muito utilitarista (uma visão que considera você, o instrumento) é associada à apropriação: um objeto está sempre em seu lugar e ele sempre servirá à finalidade a que se destina. É a sua “natureza”. Esse tipo de finalidade acompanha as relações de poder das sociedades humanas. Ela ainda pode ser aperfeiçoada, como acontece hoje com as ciências, isto é, a ideia de natureza não se reduz mais a uma simples finalidade relacionada ao *lugar* dos objetos, mas, além disso, pretende que cada um deles, bem como o conjunto do grupo, é *organizado interiormente* para fazer o que faz, para estar onde está. Trata-se ainda de sua “natureza”, mas ela se tornou ideologicamente ainda mais coercitiva. Esse naturalismo pode ser chamado de racismo, pode ser chamado de sexismo, ele retorna sempre à afirmação de que a Natureza, esta recém-chegada que tomou o lugar dos deuses, fixa as regras sociais e chega a ponto de organizar programas genéticos especiais para aqueles que são social-

40 Guillaumin se refere às relações sociais de sexagem (ou apropriação individual e coletiva) que ela desenvolveu na parte I do texto (N. Ed.).

mente dominados. Veremos também, como corolário, que os socialmente dominantes se consideram como dominando a Natureza, o que, evidentemente, a seus olhos, não é o caso dos dominados, que, justamente, são apenas elementos pré-programados dessa Natureza.

01. Da apropriação à “*diferença natural*”

A. Das coisas no pensamento

Na relação social de apropriação, a *individualidade material física, enquanto objeto da relação*, encontra-se no centro das preocupações que acompanham essa relação. Essa relação de poder, talvez a mais poderosa que possa existir: o pertencimento físico (tanto direto, como pela via de apropriação dos produtos), acarreta a crença de que um substrato corporal motiva essa relação, ela mesma material-corporal, e que o substrato corporal é, de certo modo, a sua “causa”. O apoderamento material do indivíduo humano induz uma *reificação* do objeto apropriado. A apropriação material do corpo produz uma interpretação “material” das práticas⁴¹.

a) A face ideológico-discursiva da relação converte as unidades materiais apropriadas em *coisas no próprio pensamento*;

41 Interpretação *material* e não *materialista*. Há um salto lógico no fato de explicar *processos* (sociais, no caso que nos interessa, mas que podem ser de outra natureza) *por* elementos materiais fragmentados e providos de qualidades simbólicas espontâneas. Se tal atitude é, praticamente, característica de idealistas tradicionais, mais vinculados à ordem social e a distinções sadias do que a um materialismo em virtude do qual eles aviltam seus inimigos, ela às vezes se apresenta como um materialismo, sob pretexto de que, nessa perspectiva, “a causa é a matéria”. Isso não é uma proposição materialista, pois as propriedades atribuídas à matéria têm aqui uma característica particular: elas intervêm *não* como *consequências* das relações que a forma material mantém com o seu universo e a sua história (quer dizer, com outras formas), mas, na verdade, *como características intrinsecamente simbólicas da própria matéria*. Trata-se simplesmente da ideia de finalidade (metafísica) ridiculamente mascarada de materialista (a matéria determinante). Está-se longe de abandonar um substancialismo que é *consequência* direta de uma relação social determinada.

o objeto é remetido para “fora” das relações sociais e inscrito em uma pura materialidade⁴².

b) Como corolário, as características *físicas* dos que são *apropriados fisicamente* parecem ser as causas da dominação que eles padecem.

A classe proprietária constrói, sobre as práticas impostas à classe apropriada, sobre o seu lugar na relação de apropriação, um enunciado de *coação natural* e de *evidência somática*. “Uma mulher é uma mulher porque é uma fêmea”, asserção cujo corolário, sem o qual ele não teria nenhuma significação social, é “um homem é um homem porque é um ser humano”. Aristóteles já dizia: “A Natureza tende seguramente a fazer os corpos dos escravos diferentes daqueles dos homens livres, concedendo a uns o vigor exigido para os trabalhos pesados e dando aos outros a postura ereta e tornando-os inadequados para as tarefas desse tipo...” (*Politique*, I, 5, 25).

Nas relações de classe de sexo, o fato de os dominados serem coisas no pensamento é explícito em um certo número de características que supostamente identificam sua especificidade. No discurso sobre a *sexualidade* das mulheres, naquele sobre a sua *inteligência* (a ausência ou a forma particular que a inteligência tomaria nelas), naquele sobre a sua assim-chamada *intuição*. Nesses três domínios, é particularmente nítido que somos consideradas como coisas, que nos veem exatamente como nós somos tratadas concretamente, cotidianamente, em todos os domínios da existência e a cada momento.

A sexualidade, por exemplo... Ou bem o grupo dominante consagra uma fração da classe das mulheres unicamente à função sexual; sendo supostamente elas, e somente elas, “a sexualidade” (e unicamente a sexualidade), como o são as pros-

42 As instituições religiosas das sociedades teocêntricas, principalmente, a Igreja católica, foram explicitamente confrontadas por essa questão. Inicialmente em relação às mulheres durante o período final da Idade Média, depois em relação aos escravos no século XVI, mas, sobretudo, nos séculos XVII e XVIII. Têm as mulheres uma alma? Deve-se batizar os escravos? Quer dizer: não são eles coisas? Se forem coisas, está fora de questão fazê-los entrar no universo da Salvação. Sim, mas eles não falam? Neste caso, nós devemos considerá-los como parte do universo da Redenção... Que fazer? Pode-se conciliar a objetificação e a Salvação?

titutas nas sociedades urbanas, as “viúvas” em certas sociedades rurais, as “amantes de cor” nas sociedades coloniais etc., as mulheres encerradas nessa fração de classe são *objetivadas como sexo*. Ou bem a ignoram entre as mulheres e se vangloriam de ignorá-la, como fazem as psicanálises, tanto ortodoxa como heterodoxa. Ou ainda decidem que ela simplesmente não existe: a mulher é sem desejo, é sem pulsão carnal, como nos explicam as versões virtuosas clássicas da sexualidade, desde a burguesia vitoriana, que chama a isso “pudor” (*id est* a ausência de concupiscência⁴³), até a classe popular, que considera que as mulheres se submetem à sexualidade dos homens sem ter uma delas mesmas (a não ser que sejam levianas, particularidade pouco recomendável e muito pouco comum). Trata-se também, no fim das contas, do que está implícito nas diversas versões eclesiais cristãs, em que a mulher é mais tentadora do que tentada; cabe perguntar, aliás, como pode ser tentadora sem ter motivo, embora seja verdade que, uma vez que a mulher não possui mais cabeça ou mais decisão do que sexualidade, trata-se, sem dúvida, de uma iniciativa do diabo.

A ausência (de desejo, de iniciativa etc.) remete ao fato de que, ideologicamente, as mulheres SÃO o sexo, inteiramente sexo, e utilizadas como tal. E não têm evidentemente, quando se trata disso, apreciação pessoal ou movimento próprio: uma cadeira nunca é outra coisa que uma cadeira, um sexo nunca é outra coisa que um sexo. Sexo é a mulher, mas ela não possui um sexo: um sexo não possui a si mesmo. Os homens

43 As concepções da burguesia vitoriana são as mais conhecidas neste domínio, e quase caricaturais. Várias gerações de mulheres foram mutiladas e massacradas por elas. Existem, porém, outras formas, dentre as quais, a moral da sociedade de *plantation* americana. A amante do senhor e a esposa do senhor cumprem duas “funções” de objeto invertidas, uma consagrada à reprodução e supostamente desprovida de sexualidade, a outra consagrada à distração e supostamente pura sexualidade. As sociedades fascista e nazista professam uma visão idêntica. A característica comum dessas formas – que negam a existência da sexualidade entre as mulheres/esposas – é a redução da sua genitalidade à reprodução. Reprodução considerada como necessária à conservação de uma “linhagem” nas classes aristocráticas ou como indispensável à construção, nas classes populares, de uma reserva permanente e inesgotável de trabalhadores ou de soldados. A ideia mesma de sexualidade é inimaginável nessas perspectivas.

não são sexo, mas possuem um; eles o possuem tão bem, aliás, que o consideram como uma arma e lhe conferem uma função social de arma, no desafio viril como no estupro. Ideologicamente, os homens dispõem de seu sexo, enquanto as mulheres, na prática, não dispõem de si mesmas – são diretamente objetos –, são ideologicamente, portanto, um sexo, sem mediação, nem autonomia, assim como podem ser qualquer outro objeto, segundo o contexto. A relação de classe que as converte em objeto expressa-se até mesmo em seu sexo anatomo-fisiológico, sem que elas possam ter decisão ou mera prática autônoma a esse respeito.

A versão que faz delas “sexos devoradores” não é senão a face ideológica invertida da mesma relação social. Se uma mínima autonomia se manifesta no próprio funcionamento sexual (no sentido mais reduzido e mais genital do termo), eis que ela é interpretada como uma máquina devoradora, uma ameaça, uma trituradora. As mulheres não são seres humanos que têm, entre outras características, um sexo: elas *são* sempre, diretamente, um *sexo*. O universo objetal, a negação feroz de que elas possam ser outra coisa que um sexo, é uma negação de que elas possam ter um sexo, ser sexuadas.

A sexualidade é o domínio em que a objetificação das mulheres é a mais visível, até mesmo para uma observação descuidada. A mulher-objeto é um *leitmotiv* dos protestos contra certas formas de literatura, de publicidade, de cinema etc., em que ela é apreendida como objeto sexual; “mulher-objeto” significa de fato “mulher-objeto sexual”. E, se este é, de fato, o único domínio em que o estatuto das mulheres como objeto é socialmente conhecido, esse estatuto continua a ser, em grande medida, considerado como metafórico: apesar de conhecido, não é reconhecido.

No campo da inteligência, dá-se o mesmo: a inteligência “específica” das mulheres é uma inteligência de coisa. Sendo supostamente distantes naturalmente da especulação intelectual, elas não são criadoras no domínio do cérebro e, tampouco, se lhes reconhece um senso dedutivo, de lógica. Consideradas, inclusive, como a encarnação do ilogismo, elas são capazes, a rigor, de se virar, mas, para chegar a tal resultado, elas aderem à realidade prática, seu espírito não-tem-o-ímpeto-ou-a-potência-necessária-para-desprender-se-do-mundo-

-concreto, do mundo das coisas materiais ao qual estão atadas por uma afinidade de coisa com coisa! Em todo caso, a inteligência delas é pertencente supostamente ao mundo das coisas e operatória exclusivamente nesse domínio; em suma, elas teriam uma inteligência “prática”.

De resto, na medida em que as coisas tenham sido submetidas à ação do pensamento, essa inteligência deixaria de ser operacional, pois o arranjo das coisas entre si é o reflexo da atividade intelectual e de operações lógicas. Eis o caso das técnicas, máquinas e motores diversos, em relação aos quais a estupidez das mulheres é bem conhecida. O universo das mulheres seria, antes, as roupas, as batatas, os assoalhos, louças em geral e datilografias; e as formas de organização técnica que esses domínios implicam são *ipso facto* desclassificados e remetidos ao mundo da nulidade tecnológica, senão ao da pura e simples inexistência.

Finalmente, a *intuição* (tão especificamente “feminina”) classifica as mulheres como expressão dos movimentos de uma pura matéria. De acordo com essa noção, as mulheres sabem o que elas sabem *sem razões*. As mulheres não têm que compreender, visto que sabem. E o que elas sabem, elas o alcançam sem compreender e sem acionar a razão: esse saber é entre elas uma propriedade direta da matéria da qual são feitas.

A assim chamada “intuição” é muito significativa da posição objetiva dos oprimidos. Na verdade, só lhes resta fazer análises muito rigorosas (ao contrário do que se pretende), servindo-se do mais ínfimo elemento, o mais sutil, que se pode obter do mundo exterior, uma vez que *lhes são vetados o acesso a e a ação em tal mundo*. Ora, esse exercício de ordenação de detalhes fragmentados é glorificado e chamado de inteligência dedutiva, quando se trata dos dominantes (e é nesse caso extensamente desenvolvido nas ficções policiais), mas perde toda característica intelectual, quando se manifesta no universo das mulheres, onde ele é sistematicamente esvaziado de sentido compreensível e assume a forma de característica metafísica. A operação de negação é realmente espantosa, uma vez que estamos diante de um exercício de apuração intelectual particularmente brilhante, o qual compõe, com elementos heterogêneos, um conjunto coerente e de proposições aplicáveis ao real. A força das relações sociais permite, tam-

bém nesse caso, reduzir a existência dos apropriados a uma pura matéria reificada e chamar de “intuição” a inteligência ou a lógica, assim como se chama de “ordem” a violência ou de “capricho” o desespero...

A posição dominante leva a ver os apropriados como matéria, e uma matéria composta de diversas características *espontâneas*. Apenas os dominados podem saber que *fazem* o que fazem, que aquilo não lhes brota espontaneamente do corpo. Trabalhar cansa. E, trabalhar se pensa. E pensar cansa. Quando se é apropriado ou dominado, pensar é ir contra a visão das (e contra as) relações sociais que lhe são impostas pelo dominante, é não deixar de saber aquilo que lhe ensinam duramente as relações de apropriação.

O aspecto ideológico do conflito prático, entre dominantes e dominados, entre apropriadores e apropriados, diz respeito justamente à *consciência*. Os dominantes em geral negam a consciência dos apropriados e a negam precisamente porque os tomam por coisas. Mais ainda, eles tentam, sem cessar, fazê-los engolir à força a consciência, pois ela é uma ameaça ao *status quo*; os dominados, por sua vez, defendem-na arduamente e desenvolvem-na por todos os meios possíveis, os mais sutis ou os mais evasivos, inventando, usando artimanhas (as mulheres são “mentirosas”, os negros, “pueris”, os árabes, “hipócritas”...) para protegê-la e propagá-la.

B. Das coisas “naturais”. Ou como se fundem a ideia de natureza e a noção de coisa

A antiga ideia de natureza e a atual não se sobrepõem totalmente, a que conhecemos se constitui realmente no século XVIII.

A antiga ideia de natureza, que se pode denominar “aristotélica”, para simplificar, exprimia uma concepção finalista dos fenômenos sociais: o escravo é feito para fazer o que faz, a mulher é feita para obedecer e ser submissa etc. A ideia da natureza de uma coisa exprimia apenas o lugar efetivo dessa coisa no mundo; ela se confundia quase totalmente com a ideia de *função*. (Aliás, conservamos esse sentido ao falarmos da natureza de um objeto, de um fenômeno. O funcionalismo moderno não está tão distante dessa posição e foi essa a pertinente crítica que

lhe foi dirigida por Kate Millet em *La politique du mâle* [A política do macho]). A ideia moderna de natureza – estreitamente associada e dependente daquela de Natureza⁴⁴ – desenvolveu-se concomitantemente com as ciências, ciências denominadas, aliás, de ciências da matéria e da natureza. Estas últimas, ainda que conservem uma significação comum, a de uma *finalidade* da coisa considerada, mudaram a configuração do “natural”, ao introduzir nela modificações importantes.

Quais são as modificações que intervieram na configuração do “natural”, o que foi “acrescentado” ao estatuto de “coisas-destinadas-a-serem-coisas” de certos grupos humanos? Principalmente a ideia: a) de *determinismo* e b) de determinismo interno ao próprio objeto. Determinismo? Efetivamente, no sentido de que a crença em uma ação mecânica foi introduzida em uma configuração que, até então, era relativamente estática; a intenção finalista do primeiro naturalismo tornou-se, dentro do nosso, uma proclamação de porte científico: o lugar ocupado por um grupo dominado, pelos escravos nas *plantations*, pelas mulheres nas casas, tornou-se efetivamente *prescritivo*, do ponto de vista da racionalidade científica socialmente proclamada. Não apenas a) por estar em seu lugar em tais relações sociais, os apropriados deveriam nele permanecer (finalismo da primeira ideia de natureza), mas b) eles seriam, doravante, considerados como *fisiologicamente organizados* (e não mais apenas anatomicamente) para esse lugar e preparados para tanto *enquanto grupo* (prescrição do determinismo). Enfim, c) eles estariam em tal lugar nas relações sociais não mais em consequência de uma decisão divina ou de mecanismos místico-mágicos exteriores ao mundo sensível, mas, antes, por efeito de uma organização

44 Enquanto, na sua acepção antiga, o termo natureza significa o uso e a destinação de *uma* coisa, de *um* fenômeno, a organização de suas características próprias, entender-se-á aqui por Natureza a reunião, em uma mesma entidade, do *conjunto* de características do mundo sensível. Essa noção, surgida na Europa no século XVIII, tende à *personificação* dessa entidade, conforme mostra a sua utilização pelos intelectuais do século das Luzes e mais ainda pelos românticos. As ciências do século XIX retomarão a noção para designar, como um todo, as leis do inerte e do vivo. Neste texto, o termo Natureza será compreendido no sentido personificado, que quase sempre permanece subjacente nele.

interior a eles, a qual exprime, em cada um desses indivíduos, a essência do grupo em seu conjunto. Essa programação interna é sua própria auto-justificação, precisamente em função da crença em uma Natureza personificada e teleológica. Do século XVIII aos dias atuais, esse novo tipo de naturalismo ganhou características cada vez mais complexas e, se, no último século, a origem do programa era buscada no funcionamento fisiológico, hoje a perseguem no código genético; a biologia molecular veio substituir a fisiologia experimental.

Na ideologia naturalista desenvolvida hoje contra os grupos dominados, podem-se distinguir então três elementos. O primeiro: o *estatuto de coisa*, que exprime as relações sociais de fato; os apropriados, sendo propriedades naturais, são elementos *materializados no próprio pensamento*. O segundo corresponde ao que se pode chamar de *pensamento de ordem*, um sistema finalista e teleológico que se resume em: sendo as coisas como elas são, isto é, alguns grupos (ou um grupo) apropriando-se de outros (ou de um outro), isso faz funcionar corretamente o mundo; convém, portanto, que as coisas permaneçam assim, o que evitará a desordem e a ruína dos valores verdadeiros e das prioridades eternas. (O menor suspiro de impaciência expressa por um dominado desencadeia, no frágil espírito dos dominantes, as mais apocalípticas visões de tempestade, da ameaçadora castração à paralisação da rotação da terra.) O terceiro elemento, específico ao pensamento moderno a partir do século XVIII, o “naturalismo”, proclama que o *estatuto* de um grupo humano, assim como a ordem do mundo que o constituiu enquanto tal, é *programado* a partir do *interior da matéria viva*. A ideia de determinismo endógeno veio sobrepor-se à de finalidade, associar-se a ela, e não suprimi-la, como, às vezes, se acredita um pouco apressadamente. O fim do teocentrismo não significou o desaparecimento da finalidade metafísica. Assim, mantém-se o discurso da finalidade, mas se trata de um “natural” programado a partir do interior: o instinto, o sangue, a química, o corpo etc. não de um único indivíduo, mas de uma classe em seu conjunto, da qual cada indivíduo é tão-somente um fragmento. Eis a ideia singular de que as ações de um grupo humano, de uma classe, são “naturais”, que são *independentes das relações sociais, que elas preexistem a qualquer história, a todas as condições concretas determinadas*.

Do “natural” ao “genético”...

A ideia de que um ser humano seja programado a partir de dentro para ser submetido, para ser dominado e para realizar trabalho em proveito de outros seres humanos parece estreitamente dependente da *intercambiabilidade dos indivíduos* da classe apropriada. A “programação interna” da dominação nos dominados atinge os indivíduos pertencentes a uma classe apropriada como classe. Isto é, ela intervém quando a apropriação coletiva precede a apropriação privada. Para as classes de sexo, por exemplo, a apropriação da classe das mulheres não é redutível unicamente ao casamento – que a exprime, com certeza, mas também a restringe, como vimos na primeira parte deste artigo. Em outras palavras, *a ideia genética é associada e dependente da relação de apropriação de classe*. Quer dizer, uma apropriação não aleatória, derivada não de um acidente para o indivíduo apropriado, mas de uma relação social fundante da sociedade. E, portanto, envolvendo classes criadas por essa relação e que não existiriam sem ela.

Esse fato ideológico intervém quando todas as mulheres pertencem *a um conjunto apropriado enquanto conjunto* (a sexagem) e quando a apropriação privada das mulheres (o casamento) é uma decorrência disso. Se esse não fosse o caso, estaríamos em presença de uma relação de força aleatória, de uma aquisição por coação pura, como o são a escravidão como presa de guerra, por rapina, e, se é que existe (o que é duvidoso⁴⁵), o casamento por rapto.

Com efeito, a apropriação de um indivíduo não pertencente a uma classe estatuariamente já apropriada (e dentro da qual pode efetuar-se livremente a apropriação privada de cada indivíduo particular), passa pelo conflito aberto e por relações de força e de coação reconhecidas. Para escravizar um indivíduo de um povo vizinho ou de uma classe livre, é necessário

45 Com efeito, o “casamento por rapto” designa convencionalmente um certo tipo de casamento, cujas regras são perfeitamente institucionalizadas. Em certo sentido, portanto, ele é o contrário de um “rapto” real, o qual parece proceder mais de uma mitologia da Antiguidade e do exotismo do que de uma prática.

fazer uma guerra ou praticar o rapto. Era assim que se recrutavam escravos nas cidades antigas, era assim que foram recrutados, para as colônias europeias da América, os primeiros servos e escravos brancos e negros no século XVII. Ao passo que, para adquirir “normalmente” um escravo em *uma classe escrava* já constituída, basta comprá-lo, para adquirir uma mulher numa sociedade onde *a classe mulher está constituída*, basta “pedi-la” ou *comprá-la*.

No primeiro caso, a apropriação é, portanto, fruto de uma relação de força, força que intervém como *meio* de aquisição *de individualidades materiais não explicitamente e nem institucionalmente destinadas anteriormente à apropriação*; e não parece que, em tal caso, a apropriação seja acompanhada por uma ideia desenvolvida e precisa de “natureza”, a qual permanece embrionária. Ao contrário, quando uma classe apropriada é constituída e coerente – e, portanto, caracterizada por um signo simbólico constante⁴⁶ –, a ideia de natureza se desenvolve e ganha precisão, acompanhando a classe em seu conjunto e cada um dos seus indivíduos do nascimento até a morte. A força não intervém, então, senão como *meio de controle dos já apropriados*. A ideia de natureza não parece estar presente nas sociedades romana e hebraica antigas, que praticavam a escravidão de guerra ou por dívidas, ao passo que a sociedade indus-

46 Por signo simbólico constante, nós compreenderemos uma marca arbitrária renovada que assinala o lugar de cada indivíduo como membro da classe. Esse signo pode ser de uma forma somática qualquer: pode ser a forma do sexo, pode ser a cor da pele etc. Tal característica “classifica” seu portador; filha de um homem e de uma mulher, a mulher será remetida à classe dos apropriados. Num mecanismo muito próximo daquele por meio do qual Jacó construiu seu próprio rebanho a partir daquele de seu sogro Labão (Gênesis XXX, 31-35): “Labão replicou: ‘Que devo te pagar?’ Jacó respondeu: ‘Não terás a me pagar [...] Passarei hoje por todo o teu rebanho. Separa todo animal negro entre os cordeiros e o que é malhado ou salpicado entre as cabras. Esse será meu salário [...]’ Labão disse: ‘Está bem, seja como disseste’. Naquele dia, ele separou os bodes listrados e malhados, todas as cabras salpicadas e malhadas, tudo o que tivesse brancura, e tudo o que fosse negro entre os cordeiros” [Trad. Bíblia de Jerusalém, Ed Paulus, 2003]. A determinação do nosso pertencimento de classe é realizada por meio do critério convencional da forma do órgão reprodutor. E, assim, *designadas pelo sexo fêmea*, como o foram os carneiros de Jacó por sua pelagem, nós nos tornamos mulheres.

trial moderna, com a escravidão de *plantation*, a proletarização dos camponeses no século XIX e a sexagem, desenvolveu uma crença cientificada e complexa em uma “natureza” específica dos dominados e apropriados.

Além disso, a ideia de natureza é progressivamente afinada, pois as interpretações ideológicas das formas de apropriação material se alimentam dos desenvolvimentos das ciências, assim como induzem, por sua vez, o sentido e as escolhas desses desenvolvimentos. Se a ideia de uma natureza específica dos dominados, dos apropriados (racializados, sexuados), “se beneficiou” do desenvolvimento das ciências naturais, já faz uns cinquenta anos que as aquisições da genética e, depois, da biologia molecular se precipitam neste poço sem fundo que é o universo ideológico da apropriação, verdadeiro catalisador dessas pesquisas.

A ideia de uma determinação *genética* da apropriação, a crença no caráter “programado” desta última (Darwin começara a falar no “instinto maravilhoso da escravidão”), é, portanto, por um lado, produto de um tipo particular de apropriação, em que uma classe inteira é institucionalmente apropriada de maneira estável e considerada como *reservatório de individualidades materiais intercambiáveis*, e, por outro e ao mesmo tempo, parte do desenvolvimento das ciências modernas. Essa combinação só se encontra nas relações de sexagem⁴⁷ e naquelas da escravidão dos séculos XVIII e XIX nos Estados da primeira acumulação industrial.

Tudo isso explica, em parte, que tenhamos, a partir do momento que houve interesse por isso, tantas vezes comparado as relações que existem entre os sexos tanto com o regime de castas como com a instituição da escravidão. Com efeito, o regime de castas apresenta a extraordinária *estabilidade* aparente apresen-

47 É importante determinar as *diferentes relações sociais* que se utilizam da diferença anatômica dos sexos. Em teoria, não há nenhuma razão para que os sexos sejam obrigatoriamente o lugar de uma relação de *sexagem* (no sentido em que entendemos o termo na primeira parte deste artigo, isto é, o da apropriação generalizada). E se, praticamente, todo mundo considera que a dicotomia do sexo no seio da espécie humana é uma característica primordial, a ponto de todas as sociedades atualmente conhecidas, como observou Margaret Mead nos anos trinta, associarem uma forma qualquer de divisão de trabalho com a forma anatômica do sexo, não se trata, todavia, de uma relação social idêntica.

tada igualmente pela instituição da sexagem; essa estabilidade sustenta, em nossa sociedade, uma asserção de tipo geneticista; na sociedade indiana, ela é hereditarista⁴⁸. O parentesco da instituição da escravidão com a sexagem reside na *apropriação sem limites* da força de trabalho, isto é, da própria individualidade material. Há, portanto, claramente, um encontro ou convergência da sexagem com essas duas formas sociais, mas as classes de sexo são classes específicas, criadas por relações sociais específicas; não basta, portanto, defini-las por seu parentesco com outras formas sociais e estabelecer analogias entre instituições que exprimem relações de apropriação particulares. Mas, sem dúvida, fomos cegados por muito tempo pela ilusão de que se tratava de uma “relação natural”, e isso nos ocultava que se tratava de uma forma social específica.

C. Todos os humanos são naturais, mas alguns são mais naturais que outros

A co-ocorrência da sujeição, da sujeição material, e da opressão, de um lado, e do discurso altamente intelectualista da Natureza, grande organizadora e reguladora das relações humanas, de outro, “pesa” hoje principalmente sobre a classe das mulheres. Elas estão colocadas no lugar privilegiado dos impulsos e dos constrangimentos naturais. Se, historicamente, tal peso recaiu sobre outros grupos sociais (por exemplo, o grupo dos escravos afroamericanos, o do primeiro proletariado industrial ou os povos colonizados pelas metrópoles industriais...), aqui, nessas mesmas metrópoles, hoje, a imputação naturalista focaliza o grupo das mulheres. É a propósito delas que a crença

48 Com efeito, o princípio reconhecido da sociedade de castas é o caráter fechado e a homogeneidade de cada uma das castas, cujo estatuto é adquirido, em consequência, pela filiação: a pessoa pertence à casta que a engendrou. Isso não corresponde à realidade, mas tal é a versão teórica dos fatos. (Se se levar em conta a casta da mãe, sem dúvida, ver-se-ia que é possível descender de alguém sem que este lhe transmita sua casta; em realidade, trata da filiação pelo pai.) Trata-se, portanto, de uma forma típica de transmissão hereditária da classe, ao passo que, no caso dos sexos, a transmissão não é hereditária, mas aleatória, o naturalismo assumirá, portanto, uma forma diretamente genética: a especificidade natural dos sexos.

de que se trata de um “grupo natural” é a mais coerciva: a mais inquestionada. Se a acusação de ser de uma natureza específica atinge ainda hoje os antigos colonizados e os antigos escravos, a relação social que sucedeu à colonização e à escravidão não é mais uma apropriação material direta. A sexagem, por sua vez, continua a ser uma relação de apropriação da individualidade material corporal da classe inteira. O resultado disso é que, se no tocante aos antigos colonizados e aos antigos escravos, como a propósito do proletariado, há uma *controvérsia* sobre a questão de sua suposta “natureza”, no que tange às mulheres *não há nenhuma controvérsia*: as mulheres são consideradas por todos como sendo de uma natureza particular; supõe-se que elas sejam “naturalmente específicas” e *não socialmente*. E, se o mundo científico entra em ebulição quando o hereditarismo genético em matéria social volta à tona (exemplos: “os operários constituem uma raça particular composta por aqueles que, geneticamente, são incapazes de prosperar”, ou então “os negros são intelectualmente inferiores e moralmente débeis”; isso, aliás, sob formas cada vez mais evasivas, mas sempre idênticas quanto ao essencial), estamos, ao contrário, a mil léguas da mais ligeira agitação em relação à “diferença natural” dos sexos, onde reina a maior calma. E, se os julgamentos sobre classe apropriada – no caso, as mulheres –, que remetem sempre, sem nenhuma exceção, à afirmação da “natureza particular” das mulheres, podem ser, às vezes, elogiosos ou mesmo ditirâmbicos (como é igualmente o caso para os outros grupos “naturalizados”), nem por isso deixam de ser imputações de especificidade natural.

Em todos os casos, a imputação de naturalidade é conduzida *contra os apropriados* e os dominados: só são naturais aqueles que se encontram no grupo dominado, a Natureza só diz respeito efetivamente a um dos grupos em presença. Com efeito, ela está ausente das definições espontâneas dos grupos sociais dominantes. Curiosamente ausentes do mundo natural, eles desaparecem do horizonte das definições. Desenha-se, assim, um mundo bizarro, em que apenas os apropriados flutuam dentro de um universo de essências eternas que os circunscreve inteiramente, do qual eles não saberiam sair, e no qual, encerrados em seu “ser”, cumprem deveres que lhes são atribuídos exclusivamente pela natureza, já que nada no horizonte, mas realmente nada, permite pensar que um outro grupo esteja igualmente envolvido.

D. A apropriação é uma relação

A “diferença” vem de...

Esse fardo que pesa sobre nós, a imputação de que somos “naturais”, de que tudo – nossa vida, nossa morte, nossos atos – nos é ordenado por nossa mãe Natureza em pessoa (e, para rematar as coisas, ela também é uma mulher), ele se exprime em um discurso de nobre simplicidade. Se as mulheres são dominadas, é porque elas “não são semelhantes”, é porque elas são diferentes, delicadas, bonitas, intuitivas, não razoáveis, maternas, é porque não têm músculos, porque não têm temperamento organizador, porque são um pouco fúteis e porque não veem nada além do próprio nariz. E tudo isso acontece porque elas têm evidentemente o cérebro menor, o impulso nervoso mais lento, hormônios diferentes que causam instabilidades, porque pesam menos, têm menos ácido úrico e mais gordura, porque correm mais devagar e dormem mais. Porque elas têm dois cromossomos X, as burras, em vez de terem um X e um Y – que é a maneira interessante de ter cromossomos. Porque são “um homem inacabado” OU porque são “o por vir do homem”, são “um mosaico” OU são o “sexo de base”, porque elas são “mais fortes e mais resistentes” que os homens OU são o “sexo frágil”. Em suma, porque são diferentes.

Como diferentes? De quê? Em relação a que são elas diferentes? Porque ser diferente sozinho, se se pensa em termos da gramática e da lógica, isso não existe, não mais do que uma formiga de dezoito metros com chapéu na cabeça. Não se é diferente como se é crespo, se é diferente DE... Diferente de alguma coisa. Mas, claro, você dirá, as mulheres são diferentes dos homens; sabe-se perfeitamente de quem as mulheres são diferentes. Contudo, se as mulheres são diferentes dos homens, por sua vez, os homens não são diferentes. Enquanto as mulheres são diferentes dos homens, os homens são homens. Diz-se, por exemplo: nesta região, os homens têm uma altura média de 1,65 m e (em toda parte no mundo) são carnívoros, andam a 4 km/h, carregam 30 quilos ao longo de uma distância tal...Mas é claro que as mulheres, que são diferentes dos homens, não medem em média 1,65 m, não comem sempre carne (pois ela é reservada aos homens na maioria das culturas e classes pobres). E que, diferentes dos homens, delicadas e desprovidas de músculos, elas

mal sustentam 30 quilos, mas, quando se trata dos trabalhos efetuados – aqui, nos dias atuais – pelas mulheres, todos os olhos se encontram virtuosamente baixados: pois não estou falando aqui do calçamento das estradas nos países do Leste, mas sim dos dez a quinze quilos de mantimentos carregados toda manhã, e ainda com uma criança nos braços, mantimentos e criança deslocados por uma distância horizontal de várias centenas de metros e uma distância vertical de um a seis andares⁴⁹; e não me

49 A importância dessas cargas é muito geralmente subestimada, entretanto, nos detalhes, tomando, como exemplo, uma casa em que são feitas entre quatro e seis refeições principais por dia (ou seja, onde a refeição do meio-dia é feita fora de casa por quase todo mundo) e mais os diversos lanches do dia (cafés da manhã, refeições rápidas...). Essas compras são relativamente luxuosas, o que significa que seu peso é menor do que aquele eventualmente imposto por um orçamento mais apertado. Uma parte das compras é cotidiana, a outra, periódica, de modo que se pode considerar que um terço ou um quarto delas seja feito a cada dia.

<i>Cotidianas:</i>	carne	0,500 a 1 kg (segundo a peça)
	batatas	1,000
	salada	0,250
	legumes	1,500 (couve, alho-porró, cenouras, tomates, acelga, couve-de-bruxelas etc.)
	frutas	1,000
	2 garrafas	3,000 (garrafa plástica: aprox. 1,600; litro de vinho ou cerveja: aprox. 1,300)
	leite	1,000
	queijo	0,500
	pão	0,500
	condimentos	0,250 (alho, especiarias etc.)
		10 kg
<i>Alternadas:</i>	sal	1,000
	cebolas	1,000
	óleo	1,500
	manteiga	0,500
	farinha	1,000
	arroz	1,000
	macarrão	0,500
	legumes secos	1,000
	conservas	1,000
	geleias, doces	1,000
	chocolate	0,500
	café	0,250
	sabão em pó	1,000
	sabonete	0,500
	etc.	
		aprox. 12 kg

Finalmente, o peso de uma criança de 24 meses é, em média, 12 quilos.

refiro às mulheres que trabalham nos aterros e terraplenos da Índia, mas das cargas transportadas, na França, no isolamento das fazendas ou atrás dos muros das fábricas, assim como da criança erguida no braço e deixada no chão e reerguida à altura do torso ou do rosto, um número incalculável de vezes, em um gesto perante o qual o exercício de halteres parece bem pouco, já que permite (além das satisfações da inutilidade) a regularidade, a calma, o uso dos dois braços e a imobilidade dócil do peso manipulado, vantagens que a forte personalidade de um ser humano de alguns meses ou anos não apresenta, de modo algum.

De fato, as mulheres são diferentes dos homens, mas estes últimos não o são, os homens não diferem de nada. No máximo, algum espírito altamente subversivo chegará a pensar que homens e mulheres diferem entre si. Mas essa audácia se perde no oceano da verdadeira diferença, sólida e poderosa característica que marca um certo número de grupos. Os negros são diferentes (os brancos *são*, sem mais), os chineses são diferentes (os europeus *são*), as mulheres são diferentes (os homens *são*). Nós somos diferentes, trata-se de uma característica fundamental. Somos diferentes como se pode “ser retardatário” ou ainda “ter os olhos azuis”. Nós conseguimos a proeza gramatical e lógica de sermos diferentes sozinhas. Nossa natureza é a diferença.

Nós somos sempre “mais” ou “menos”. E não somos jamais o termo de referência. Não se mede o tamanho dos homens em relação ao nosso, ao passo que se mede o nosso em relação ao deles (nós somos “menores”), o qual não é medido senão em relação a si mesmo. Dizem que nosso salário é um terço menor do que o dos homens, mas não dizem que o dos homens é cinquenta por cento maior do que o nosso, ele só representa a si mesmo. (Dever-se-ia dizê-lo, contudo, pois dizer que as mulheres ganham um terço a menos que os homens é ocultar que, *na verdade*, os homens ganham cinquenta por cento a mais que as mulheres. Exemplo, salário de uma mulher 1000 F, salário de um homem 1500...) Diz-se dos Negros que eles são negros em relação aos Brancos, mas os Brancos são brancos, sem mais; aliás, nem se tem certeza de que os Brancos sejam de alguma cor. Assim como não é uma certeza que os homens sejam seres sexuados; eles *têm* um sexo, o que é diferente. Nós, nós *somos* o sexo, inteiramente.

Além disso, não há verdadeiramente o masculino (não há o gênero gramatical *macho*). Diz-se “masculino” porque os homens guardaram o geral para si. Na verdade, há um geral e um feminino, um humano e uma fêmea. Eu procuro o masculino e não o encontro; e eu não o encontro porque ele não existe, o geral basta para os homens. Eles não fazem tanta questão de situar-se em um gênero (os machos), pois são uma classe dominante; eles não têm tanto interesse em serem designados por uma característica anatômica, ele que são os *homens*. Homem não quer dizer macho, quer dizer espécie humana, diz-se “os homens” como se diz “os pardais”, “as abelhas” etc. Por que diabos eles insistiriam em ser apenas uma fração da espécie, como as mulheres? Eles preferem ser o todo, e é bastante compreensível. Talvez existam línguas nas quais haja um gênero gramatical masculino?

Quanto a nós, mulheres, o que estou dizendo, nós não somos sequer uma fração da espécie: pois, se “mulher” designa o gênero (fêmea), isso não quer dizer, de modo algum, ser humano, enquanto espécie. Nós não somos uma fração da espécie, mas uma espécie: a fêmea. Nós não somos um elemento de um conjunto, um dos dois elementos de uma espécie sexuada, por exemplo; não, nós e apenas nós somos uma espécie (uma divisão natural daquilo que vive), e eles, os homens, exclusivamente, são os homens. Há, portanto, a espécie humana, composta de seres humanos e que pode dividir-se em machos. E depois, também, há as mulheres, que não são da espécie humana e, logo, não a dividem.

O grupo dominante, na qualidade de grande Referente, não pede mais que isto, que nós sejamos as diferentes (os diferentes). O que os dominantes não suportam, ao contrário, é a semelhança, a *nossa* semelhança. Que nós tenhamos, que nós queiramos o mesmo direito ao alimento, à independência, à autonomia, à vida. Que tomemos esses direitos e tentemos conquistá-los. Que tenhamos, como eles, o direito de respirar, como eles, o direito de viver, como eles, o direito de falar, como eles, o direito de rir e que tenhamos o direito de decidir. É a nossa semelhança que eles reprimem da maneira a mais decidida. Que sejamos diferentes, é tudo o que eles querem, e eles fazem, de fato, de tudo para tanto: para que

nós não tenhamos salário, ou que seja inferior, para que nós não tenhamos comida, ou que seja em menor quantidade⁵⁰, para que nós não tenhamos direito de decisão, mas somente de consulta, para que nós amemos nossos próprios grilhões⁵¹. Eles desejam a nossa “diferença”, amam-na: eles não param de nos explicar o quanto ela lhes agrada, impõem-na com seus atos e com suas ameaças, e, em seguida, com seus golpes.

Mas essa diferença de direitos, de alimentação, de salário, de independência, ninguém jamais a expôs sob essa forma, a sua *forma real*. Não. Ela é uma “diferença”, uma característica interior refinada, sem relação com todas essas sórdidas questões materiais. Ela é exaltante, como o pássaro-que-canta-na-manhã ou o rio-que-salta, é o ritmo-do-corpo, é a diferença, ora! Ela faz com que as mulheres sejam dóceis, como a terra é fértil, com que os negros transem bem, como a chuva cai etc. O technicolor da alma e os valores eternos são o verdadeiro lugar da diferença. Sejamos diferentes, sejamos diferentes, enquanto isso, ninguém incomodará ninguém, ao contrário. Em vez de analisar a diferença, nas relações sociais cotidianas, materialmente, deslizamos, fugimos em plena ilusão mística.

50 Cf. Christine Delphy, “La fonction de consommation et la famille”, *Cahiers internationaux de sociologie*, LVIII, 1975. Existem igualmente trabalhos em língua inglesa sobre a questão.

51 O *trabalho*: “Um homem digno desse nome mantém sua mulher em casa”; “Mas por que você quer se entender trabalhando, se basta que um o faça”; “Aliás, a gente não ganha nada com isso”. A *comida*: “Fiz um bife para você”; “Dê-me, por favor, uma costeleta de porco para meu marido e um bife de fígado para o garoto”; “Eu não tenho fome quando estou sozinha”; “O restaurante é muito caro, vou levar um lanche” (uma secretária, cujo marido é operário em uma pequena empresa, permanece no escritório ao meio-dia ou sai para tomar um café, seu marido vai ao pequeno restaurante do bairro onde trabalha). A *decisão*: “Fulano de tal, é a mulher que o impulsiona” (não é a ela mesma que ela impulsiona, aparentemente); “O poder do travesseiro”; “Na verdade, pode acreditar, são as mulheres que mandam” (não, eu não acredito; é bastante engraçado constatar que essas afirmações equivalem a dizer, não que as mulheres decidam, como insinuam seus autores, mas que alguma outra pessoa [charada: quem?] justamente o faz).

As mulheres, como os negros, como os amarelos, assim como os contestadores e os alcoólatras, são, portanto, “diferentes”. E, dizem-nos, eles são diferentes “na sua natureza”. Para os primeiros (negros e mulheres), encontram-se imediatamente as razões evidentes de sua opressão e da exploração que os sufoca e abate: a taxa de melanina de sua pele para uns e a forma anatômica do órgão da reprodução para as outras. Em relação aos contestadores e alcoólatras, estamos atualmente prestes a descobrir: é igualmente natural, é porque eles não têm o mesmo código genético, eles têm uma fita de DNA diferente. É mais dissimulado, mas dá no mesmo⁵².

... vem da apropriação

Sempre que se quer legitimar o poder que se exerce, apela-se à natureza. À natureza dessa diferença. Ah, como gosto de nossos notáveis políticos quando expressam publicamente que desejam que nós retornemos, enfim, à nossa natureza, que é manter o fogo aceso, agachadas, no antro do senhor⁵³. Que cômoda é a Natureza ao garantir tão bem as necessárias diferenças. E, enquanto isso, decidirão em nosso lugar sobre a nossa vida... sobre a nossa alimentação em menor quantidade (nosso salário menor), sobre a disposição sobre a nossa individualidade material, sobre os direitos que não teremos.

O que não se quer compreender denomina-se “evidência”

52 O volume de trabalhos que tendem a *procurar e, portanto, a atribuir* a uma inscrição genética o fundamento da posição do dominado nas relações sociais aumenta regularmente desde os anos 1960-65. Isso ocorre tanto nos Estados Unidos como na URSS e nos países da Europa, sendo os últimos um pouco menos ricos, e por isso produzem, massas menores de documentos. Esses trabalhos, orientados principalmente para os grupos colonizados, os grupos nacionais minoritários, como os afro-americanos, os grupos de sexo, abrangem domínios que, até então, eram considerados como assunto de política ou de sociedade, tais como delinquência, contestação política, uso de drogas como o álcool, prostituição etc.

53 Segundo as observações de Pierre Chaunu, durante um encontro do RPR, partido conservador, na época (N.T.), no outono pré-eleitoral de 1977, Michel Debré e Jacques Chirac, em outras reuniões do mesmo grupo, defenderam, energicamente, o primeiro, o voto familiar, e o segundo, a família. Quanta coerência política no apoio à sexagem!

e assim se é dispensado de pensar e pode-se não ver nada de uma situação... “Sim, sim, sim, eu sei!”, quer dizer: “Não quero nem saber”. Essa é uma das razões da nova inflação do termo “apropriação”, que se tornou tão frequente nos últimos dois ou três anos. Fala-se muito de reapropriação do corpo, sem dúvida não por acaso... Mas, ao usar esse termo, enuncia-se uma verdade tão crua e tão violenta, tão difícil de suportar, que, ao mesmo tempo, se deturpa o seu sentido, o que é feito ao recusar, finalmente, o “pé da letra”. “Apropriação”, remetida a uma imagem, a uma “realidade simbólica”, exprime e, ao mesmo tempo, maquia uma realidade brutal e concreta. Assim, o termo é empregado em um sentido tímido, já que se pretende que, para retomar a propriedade da nossa materialidade física, basta dançar. Uma maneira de dizer a verdade para não a reconhecer. Admite-se, portanto, uma apropriação, mas *como se ela fosse abstrata*, como se pairasse no ar, como se viesse do nada; uma espécie de virtude de certo modo, como a diferença. Nós somos apropriadas, simplesmente... Por nada, deve-se acreditar. Em uma palavra como em dez, é como se o que se o que estamos dizendo não fosse realmente verdade. Uma neutralização característica tende a fazer desaparecer *um fato* sob uma forma metafórica. Efeito de censura (autocensura, frequentemente) diante da consciência crescente de que efetivamente a relação das classes de sexo é *uma relação* de apropriação? Agimos como se a apropriação fosse uma das características da nossa anatomia. Da mesma forma que a cor dos olhos, ou ainda pior, da mesma forma que uma gripe forte. “Apropriadas”, tudo bem, mas com a condição de conservar o reconhecimento disso no terreno do vago, do abstrato: sobretudo, nada de acusações...

Reapropriar-se de seu corpo! Este corpo é “próprio” ou não, ele é possuído ou não, por si ou por outra pessoa. Para compreender o significado exato da apropriação e da hipocrisia desse jogo metafórico, um conselho: “aproprie-se” da caixa do estabelecimento onde seu corpo será reapropriado, e o sentido do termo aparecerá muito rapidamente em toda a sua crueza. *A violência física exercida contra as mulheres*, os golpes que lhes são desferidos por homens que não admitem, da parte delas, a menor tentativa de autonomia, de indepen-

dência, de reapropriação de si mesmas, exprime – do mesmo modo – que absolutamente não é direito das mulheres decidir sobre os seus atos, seja no domínio sexual, no domínio sentimental-afetivo (os “simples” flertes, as próprias amigas são tão duramente controladas quanto a sexualidade *strictu sensu*), seja no domínio do trabalho doméstico, trabalho consuetudinariamente (e juridicamente) reconhecido como algo que dá direito ao exercício da violência e de represálias masculinas, quando não produz toda a satisfação. O possuidor da mulher tenta impedi-la de agir como ela deseja. E esse é um direito seu. “Satisfação ou reembolso” poderia ser um bom *slogan* do divórcio masculino⁵⁴. As mulheres não podem decidir por si mesmas porque não se pertencem. Ninguém decide sobre a destinação dos objetos que têm um proprietário. Que sejamos efetivamente consideradas como objetos em uma relação determinada, que *a apropriação seja uma relação*, que isso se dê pelo menos entre duas pessoas, que seja uma relação, são coisas que, no fundo, nós não queremos enxergar.

Dito de outra forma, aceitamos, de certa forma, – e mesmo, que pena, às vezes, reivindicamos – que seríamos naturalmente “mulheres”, todas e cada uma, a expressão (saborosa ou temível, segundo as opiniões) de uma espécie particular: a espécie mulher, definida por sua anatomia, sua fisiologia e que tem, como um dos traços, da mesma forma que os seios ou a pouca pilosidade, uma estranha característica que nos projetaria diretamente nos muros e paredes das cidades, em cartazes gigantes, em anúncios e publicidades diversas, característica que levaria, “com toda naturalidade”, nossos companheiros a nos beliscarem a bunda e nossos filhos a nos darem ordens. Em suma, os cartazes, os beliscões e as ordens sairiam diretamente de nossa anatomia e de nossa fisiologia. Nunca, porém, das próprias relações sociais.

54 Na medida em que o divórcio pode ser uma sanção derivada da insatisfação do marido, que considera o a ferramenta como inadequado para efetuar as tarefas para as quais ela foi adquirida. Cf. Christine Delphy, “Le mariage et le travail non rémunéré”, *Le Monde Diplomatique*, 286, janeiro de 1978.

E, se nós somos oprimidas, exploradas, é consequência da nossa natureza. Ou então, ainda melhor, nossa natureza é tal que nós somos oprimidas, exploradas, apropriadas. Esses três termos exprimindo, em ordem crescente, nossa situação social⁵⁵.

2. As mulheres na natureza e a natureza das mulheres

A. Dissimetria da “natureza” segundo o sexo

A concepção de que existe uma finalidade natural nas relações sociais não tem aplicação uniforme; o naturalismo não visa indiferentemente a todos os grupos envolvidos nas relações sociais ou, mais exatamente, se ele diz respeito a todos, não os visa da mesma maneira e no mesmo nível. A imputação de uma natureza específica é acionada de forma plena contra os dominados e particularmente contra os apropriados. Supõe-se que estes últimos possam ser compreendidos *totalmente e unicamente* por explicações a partir da Natureza, por sua natureza; “totalmente”, pois nada neles está fora do natural, nada lhe escapa; e “unicamente”, pois nenhuma outra explicação de seu lugar é sequer considerada. Do ponto de vista ideológico, eles estão absolutamente imersos no “natural”.

55 Oprimidas: Trata-se do ponto de unanimidade entre as diferentes interpretações. Nós todas sentimos que somos impedidas, obstruídas, na maioria dos domínios da existência, que não estamos jamais em posição de poder decidir o que convém à nossa classe e a nós mesmas, que nosso direito de expressão é quase nulo, que nossa opinião não conta etc. *Exploradas:* Se todas nós sentimos recair sobre nós esse peso opressivo, é muito menor o número das mulheres que percebem claramente que se lhes subtraem benefícios materiais substanciais (benefícios psicológicos também, sem dúvida, pois um não vai sem o outro); que se tira de seu trabalho, de seu tempo, de suas forças, uma parte da existência que assegura à classe dos homens uma vida melhor do que seria possível sem essa subtração. *Apropriadas:* Poucas de nós percebem até que ponto a relação social de sexo apresenta uma especificidade que a torna aparentada da relação de escravidão. O estatuto do “sexo” (o sexo somos nós) decorre das relações de classe de sexo que se fundam na apropriação material da individualidade física e não no mero açambarcamento da força de trabalho, como visto na primeira parte deste artigo.

A natureza de uns...

Em revanche, os grupos dominantes, num primeiro momento, não atribuem uma natureza a si mesmos: eles podem, ao cabo de subterfúgios e argúcias políticas consideráveis, reconhecer em si, como nós veremos, alguma ligação com a Natureza. Algumas ligações, mas não mais do que isso e, com certeza, não uma imersão. Seu grupo, ou, antes, o seu mundo, pois eles não se concebem em termos limitativos, é percebido como resistência à Natureza, conquista sobre (ou da) Natureza, o lugar do sagrado e do cultural, da filosofia ou do político, do “fazer” meditado, da “práxis”... pouco importam os termos, se concebem como um grupo *distanciado* exatamente por uma consciência ou um artifício.

O primeiro movimento dos grupos dominantes é de definir-se em função da instância ideologicamente decretada como fundante da sociedade, a qual varia evidentemente em função do tipo de sociedade. Assim, os dominantes podem considerar-se como definidos pelo sagrado (os brâmanes na Índia, a Igreja católica na Idade Média...), pela cultura (a elite...), pela propriedade (a burguesia...), pelo saber (os mandarins, os letrados...), pela ação sobre o real (a solidariedade dos caçadores, a acumulação de capital, a conquista de terras...) etc. Definidos, em todo caso, pelos mecanismos criadores da história, mas não por instâncias que seriam, ao mesmo tempo, repetitivas, interiores e mecânicas, instâncias que eles reservaram aos grupos dominados. Assim, *os homens se pretendem identificados por suas práticas e pretendem que as mulheres o sejam por seus corpos*. Além disso, o alijamento das mulheres para a “natureza”, a afirmação de seu caráter altamente natural, tende a mostrar o macho da espécie como o criador (em si, o único) da sociedade humana, do artifício sócio-humano e, em última análise, da consciência (como projeto ou organização).

Contudo, as revoltas, os conflitos, as transformações históricas e outras razões, às vezes, os constroem a entrar em uma problemática a qual eles recusam para eles mesmos, tão fortemente, como endossam para aqueles que eles exploram. Eles podem, então, tentar definir seus laços com essa Natureza tão atenciosa que lhes fornece, tão cômoda e oportunamente, “material” vivo. Nessa etapa, podem tentar desenvolver

aquelas “éticas científicas”, tanto liberais triunfantes quanto nazistas, as quais proclamam que certos grupos têm direito à dominação pela excelência de suas qualidades e de suas capacidades inatas de todos os tipos⁵⁶.

Não obstante, eles não abandonam o sentimento de que nem por isso se confundem com os elementos da Natureza e consideram que essas capacidades lhes dão, justamente (que feliz acaso), a possibilidade de transcender às determinações internas; por exemplo, a natureza lhes dá inteligência, inata, mas que lhes permite justamente compreender e, portanto dominar, em certa medida, a Natureza... ou, então, a natureza lhes dá a força, inata, mas que lhes permite justamente dominar os elementos materiais da Natureza (dentre os quais, os outros seres humanos, por exemplo), isto é, confrontar-se concretamente com a organização do real e travar com ele uma relação construtiva ou dialética.

Nessa visão, a cultura humana (a técnica, a proibição do incesto etc., tomados como a fonte da sociedade humana, o que varia segundo os autores) é fruto da solidariedade e da cooperação dos machos da espécie. Solidariedade e cooperação que derivam da caça ou da guerra. Em suma, uma vez desembaraçados das fêmeas, pesadas e estorvadoras, os machos, sozinhos como gente grande, alçaram voo rumo aos píncaros da ciência e da técnica. E aparentemente lá permaneceram, deixando na Natureza (no chão), imersas no contingente, as fêmeas da espécie. Elas estão lá ainda. Essa orientação é tão

56 Como mostra a análise do desenvolvimento histórico do racismo na França (e, provavelmente, no mundo ocidental) durante os dois séculos que nos precedem, o grupo dominante, mesmo fascinado pelos outros grupos enquanto grupos, não se vê espontaneamente como tal... Enquanto não se vê, ele não enxerga a sua própria existência social, que é tomada como um dado, ficando a ideia de que é um conjunto de indivíduos particulares. Aliás, ele confere exclusivamente a si mesmo o direito à individualidade, o qual ele não admite quando se trata dos dominados, posto que, sendo uma qualidade humana, a individualidade não pode caracterizar os conjuntos naturais... O discurso elitista, auto-centrado mesmo, proclamador de direitos sobre o mundo, é *secundário* temporal e logicamente. Gobineau só compõe o seu hino aos arianos, quando o racismo já está cristalizado. Cf. Colette Guillaumin, “Les caractères de l’idéologie raciste”, *Cahiers internationaux de sociologie*, LIII, 1972.

completamente androcêntrica que sequer se pode denominá-la misógina, no sentido corrente do termo, dado que a espécie humana figura nela como composta exclusivamente de machos. A relação dialética com o meio, a “transformação da Natureza”, é descrita dentro e em relação à classe dos homens (machos) – deixando o resto em uma obscuridade que seria a da inexistência, se, por vezes, um clarão não fosse projetado sobre a fêmea, silhueta longínqua sobrecarregada por atividades naturais, destinada a assim permanecer e que não mantém nenhuma relação dialética com a Natureza... Tal visão está presente na quase totalidade dos trabalhos de ciências sociais. Sob uma forma ainda mais sofisticada, ela ganha a forma de uma dissimetria conceitual na análise, como demonstrou N.C. Mathieu, dissimetria que faz descrever e analisar cada uma das classes de sexo segundo pressupostos teóricos diferentes⁵⁷.

A Natureza intervém, portanto, em certo momento do seu discurso sobre si mesmos, mas, de tal maneira, que eles podem supostamente manter com ela vínculos de exterioridade, tão sofisticada quanto possa ser, por vezes, essa exterioridade, como aparece, por exemplo, entre os neo-engelsianos.

O segundo grau da crença naturalista implica, portanto, que a natureza de uns e a natureza de outros seja sutilmente diferente e não comparável, em uma palavra, que sua natureza não seja a mesma natureza: a natureza de uns seria completamente natural, ao passo que a natureza dos outros seria “social”: “No fundo, poder-se-ia dizer, o homem é biologicamente cultural... A mulher, ao contrário, seria biologicamente natural”, comenta ironicamente a analista de um texto recente⁵⁸. As leis da arquitetura, a estratégia e a técnica, a máquina e a astronomia seriam criações que “retirariam” a humanidade da Natureza; e, assim,

57 Cf. Nicole-Claude Mathieu, “Homme-culture et femme-nature?”, *L’Homme* XIII (3), 1973, e “Paternité biologique, maternité sociale...”, in Andrée Michell (org.), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, P. U. F., 1977. (Esses dois textos encontram-se em *L’anatomie politique* [Anatomia política], obra de Nicole-Claude Mathieu publicada em 1991, Éditions Côté-Femmes (N. da E.)

58 A observação é de Nicole-Claude Mathieu em seu artigo “Homme-culture et femme-nature?”, *op. cit.*

invenções do grupo dos homens e características intrínsecas e potenciais de cada um dos machos, a civilização e a sociedade seriam o ponto final dinâmico de uma *criação* que levaria o macho da espécie a “dominar”, a “utilizar” o meio natural, em virtude de uma capacidade particular, de uma orientação inteiramente específica da conduta natural.

Enquanto isso, de forma antagônica, a reprodução, a criação de filhos e os cuidados da alimentação seriam expressão de instintos estereotipados, adaptativos, talvez, mas, em todo caso, expressões da *permanência* da espécie. Permanência sustentada pelas fêmeas. Aliás, eu pinto a coisa claramente ao empregar esse termo. Pois, a bem da verdade, por um lado, as fêmeas se contentam em ser irredutivelmente naturais e, quando eu falo de “permanência”, interpreto com uma preocupação de equilíbrio das responsabilidades e de simetria decorativa. Por outro lado, meu espírito vagueia demasiado livremente quando, no inventário dos instintos, ele menciona qualquer outra coisa que não seja a reprodução: esta última basta amplamente, com efeito, para abranger a especificidade teórica das fêmeas.

Em suma, se há realmente uma natureza própria a cada um dos grupos, uma dessas naturezas tende para a natureza, ao passo que a outra tende para a cultura (a civilização, a técnica, o pensamento, a religião etc.: ponha aqui o termo ditado por sua escolha teórica, culturalista, marxista, mística, psicanalítica, funcionalista...). Qualquer que seja o termo escolhido, ele deverá implicar que a natureza tende aqui, NESTE grupo (o grupo dos homens), a transcender-se, a distanciar-se, a transformar-se, a dominar-se etc. E uma outra natureza, esta fundamental, imóvel, permanente (aquela das mulheres, dos dominados em geral), se manifesta principalmente numa prática repetitiva e caprichosa, permanente e explosiva, cíclica, mas, em nenhum caso, mantendo, consigo mesma e com o mundo exterior, relações *dialéticas* e *antagônicas*, uma pura natureza, que se auto-reforça.

... e a natureza dos outros

Esta é, de fato, a natureza que nos atribuem. Nossa mensuração e nossa intuição, nossos partos e nossa fantasia, nos-

sa ternura e nossos caprichos, nossa firmeza (a toda prova) e nossas comidinhas, nossa fragilidade (insondável) e nossos remédios caseiros, nossa magia restauradora, a permanência telúrica do corpo *da* mulher. Olha, isso não soou tão bem, a permanência? Na verdade, nossos corpos são intercambiáveis: eles devem ser trocados (como os lençóis), pois é a juventude que é telúrica nas mulheres. E é de nossa espécie que se trata, não de um indivíduo particular⁵⁹. Nós acreditamos nisso por um instante, como acreditamos dizer *eu*, até que a explosão do real nos mostre que não é nada disso.

Cada uma de nossas ações, cada uma das ações que empreendemos em uma relação social determinada (falar, lavar roupa, cozinhar, sonhar, ter filhos etc.), *relação de classe que nos impõe as modalidades e a forma da nossa vida, é atribuída a uma natureza que nos seria interior* e que – fora de qualquer relação – nos levaria a fazer tudo isso, pois nós seríamos “programadas para”, seríamos “feitas para isso”, porque, visivelmente, nós o “fariamos melhor” do que qualquer um. Aliás, nós estamos prestes a acreditar nisso, quando somos confrontadas pela fabulosa resistência da outra classe diante de atos tais como limpar, encarregar-se *realmente* das crianças (em vez de levá-las a pequenos passeios festivos ou ter com elas “uma grande conversa séria”), encarregar-se *realmente* da alimentação (todos os dias e nos detalhes), e nem falemos de lavar roupa, passar, arrumar etc. (o que homens adultos robustos deixam sem remorsos a uma criança de dez anos, desde que ela seja do sexo feminino), domínios em que as cooperações conhecidas e constatadas são próximas de zero.

Com certeza, nossa “natureza” tem igualmente facetas mais fantasistas e vivas, superficialmente menos utilitárias, mas que nem por isso deixam de reforçar a ideia de que nós seríamos feitas de uma substância especial, adequada para certas coisas e absolutamente inadequadas para outras (como, por exem-

59 Cf. Ti Grace Atkinson, “La femme âgée”, in *Odysée d'une Amazone*, Paris, Éditions des femmes, 1975.

plo, *decidir*⁶⁰). Em resumo, cinquenta quilos de carne espontânea mas incapaz de reflexão, astuciosa mas ilógica, delicada mas não perseverante, resistente mas não robusta, cada uma de nós é um pequeno pedaço da espécie fêmea, grande reserva de onde “se” tira o fragmento que convém (uma onda se vai e outra vem, “uma perdida, dez encontradas”), fragmento no qual se avalia, segundo Georges Brassens⁶¹, que “tudo é bom e nada há para jogar fora”.

Não, decididamente não é a estima que nos falta; não se trata, portanto, de que tenhamos que recuperar algum valor perdido, como muitas de nós não se cansam de proclamar. Nós não perdemos estima nenhuma e somos de fato apreciadas em nosso valor: aquele de sermos instrumento (de manutenção, de reprodução, de produção...). Gritar que nós somos honoráveis, que nós somos sujeitos, é a constatação de um futuro. Se somos os sujeitos da história, é a história que estamos prestes a fazer.

A ideia de que somos feitas de uma carnadura particular, de que temos uma natureza específica, pode se revestir de cores encantadoras, tanto faz, pois, desdenhoso ou elogioso, o conto da natureza tende a fazer de nós *seres consumados*, rematados, que perseguem uma tarefa tenaz e lógica de repetição, de confinamento, de imobilidade, de manutenção do estado da (des)ordem do mundo. E é exatamente contra isso que tentamos resistir quando, descritas como “imprevisíveis”, fantasistas, inesperadas, nós aceitamos a ideia de uma natureza feminina, a qual, sob esses traços, parece o inverso da

60 De modo anedótico, é eloquente o pânico do cronista de um jornal vespertino à ideia de que ele possa tomar “a decisão errada” ao encontrar-se na situação de chegar junto com uma mulher diante de uma porta. Pois, diz ele, se cedemos a passagem à dama, somos falocratas (nos acusam elas), mas, se passamos primeiro, somos incontestavelmente boçais e, geme o cronista, a coisa não tem solução... Mas não, senhor cronista, não! Evidentemente, não ocorreu jamais ao espírito desse homem que uma mulher possa igualmente ter iniciativa própria nesses domínios do cotidiano nos quais o fardo pesado do homem macho consiste, principalmente, em impedir as mulheres de mover-se e de ter a menor iniciativa.

61 Georges Brassens era um cantor e autor francês famoso, que cantava “sobre as mulheres” (sobretudo as “mulheres públicas”) como se fosse grande especialista no tema (N.T.).

permanência. Aliás, admitem prontamente nossos erros tanto que isso signifique que estamos fora da história, *fora das relações sociais reais* e que tudo o que fazemos advém apenas pelo impulso de alguma obscura mensagem genética, enterrada no fundo de nossas células. E que, assim, deixaríamos aos dominantes todo benefício de serem os inventores da sociedade, os detentores do verdadeiro imprevisível e da aposta histórica, não a expressão de uma profunda fatalidade, mas, ao contrário, o fruto da invenção e do risco: o próprio “acaso” lhes é mais conveniente do que se verem como “programados”.

B. Duas espécies distintas?

Em vez de examinar o processo social que determina os dois “gêneros”, prefere-se a) ou conceber que existem *dois grupos somáticos “naturais”*, que podem ser considerados como ligados por laços orgânicos de complementaridade e de funcionalidade ou que, ao contrário, podem ser vistos em oposição recíproca em uma relação de “antagonismo natural”, b) ou considerar igualmente os dois grupos como anatômicos e naturais, mas bastante heterogêneos, contudo, para que um se emancipe da natureza e o outro nela permaneça. Em nenhum caso, as *relações de classe* aparecem no centro do debate, aliás, não são sequer consideradas. Oculta-se a existência real desses grupos, ao descrevê-los como realidades anatomofisiológicas, sobre as quais se enxertariam alguns ornamentos sociais tais como os “papéis” ou os “ritos”... E, para poder considerá-los desse modo e sustentar a afirmação de sua especificidade natural, recorre-se à divisão em duas espécies heterogêneas com códigos genéticos particulares e práticas distintas enraizadas nesses códigos. Em última instância, essa interpretação pode resultar na teorização das relações de sexo como procedentes de conjuntos simbióticos de exploração instintiva análogos aos das formigas ou dos pulgões.

Essas insinuações que subentendem a existência de uma espécie macho e de uma espécie fêmea são incontestavelmente o *signo das relações reais* existentes entre os dois grupos: quer dizer, relações de apropriação que se exprimem anunciando a existência de espécies distintas. Não é, porém, uma *análise* dessas relações, pois se trata de relações sociais intraespecíficas e não de espécie a espécie (interespecíficas).

A arrogância dessas concepções, enunciadas com uma indiferença insistente, atravessa toda a vida cotidiana. Os próprios letrados, do jornalista *freelance* ao professor secundário, do filósofo de salão ao pesquisador mandarim, enunciam-no intelectualmente, com explicações, exemplos, variantes e outros acompanhamentos retóricos. Quando se põem a refletir sobre os sexos, os intelectuais profissionais não os consideram como classes, mas como categorias naturais travestidas com ouropéis sociorrituais. Qualquer que seja a sua disciplina ou tendência teórica, eles modelam, com perseverança e constância, essa heterogeneidade do “natural”, quando se trata de homens ou de mulheres.

A imputação feita aos grupos dominados de serem grupos naturais é, portanto, muito particular. Esses grupos dominados são apresentados, na vida cotidiana como na produção científica, como *imersos* na Natureza e como seres programados desde o seu interior, sobre os quais o meio e a história praticamente não têm influência. Tal concepção se afirma ainda mais fortemente, na medida em que a dominação exercida se aproxima da apropriação física pura. Um apropriado será considerado como pura coisa. Os dominados são *imediatamente* considerados como relacionados à Natureza, ao passo que os dominantes são relacionados a ela somente em um segundo momento. Mais ainda, os dominados estão *na* Natureza e a sofrem, enquanto os dominantes surgem *da* Natureza e a organizam.

C. Consequências políticas

As consequências políticas dessa ideologia são incalculáveis. Sem levar em conta o seu lado prescritivo (os dominados são feitos para serem dominados, as mulheres são feitas para serem submissas, comandadas, protegidas etc.), esse discurso da Natureza atribui toda conduta política, toda conduta criativa, ou melhor, toda *possibilidade* dessas condutas, exclusivamente ao grupo dominante. Toda iniciativa política da parte dos apropriados será não apenas rejeitada ou duramente reprimida, nos termos da mecânica repressiva clássica de todos os poderes em relação a toda e qualquer contestação ou projeto que não espouse o ponto de vista dominante, mas também

reprimida como uma *irrupção terrificante da “Natureza”*. A própria luta aparecerá como um mecanismo natural *sem significação política* e será apresentada como uma *regressão* rumo às zonas obscuras da vida instintiva. E será desacreditada.

Isso não teria nenhuma importância, se dissesse respeito exclusivamente à opinião dos dominantes (geralmente, as conquistas políticas não se dão na amenidade e, com certeza, nós não devemos contar com ela). No entanto, uma ideologia própria a certas relações sociais, de fato, é mais ou menos admitida por todos os atores envolvidos; mesmo os que sofrem a dominação a compartilham até certo ponto. Com mal-estar, na maior parte dos casos, mas, às vezes, orgulhosamente e de modo reivindicativo. Entretanto, o fato de aceitar de alguma forma a ideologia das relações da apropriação (nós somos coisas naturais) nos priva de uma grande parte dos nossos recursos e de uma parte da nossa possibilidade de reflexão política (*e é exatamente isso que essa ideologia procura, dado que é justamente a expressão de nossa redução concreta à impotência*). Nós mesmas chegamos, de um modo ou de outro, a aceitar que nossa luta seria uma luta “natural”, milenar, imemorial; que ela seria uma “luta de sexos” metafísica em uma sociedade clivada para sempre pelas leis da Natureza e que seria, definitivamente, apenas uma submissão aos movimentos espontâneos oriundos das profundezas da vida etc.⁶² Assim, feita a jogada, nada de análise da sociedade, nada de projeto político, nada de ciência e nem de tentativa de pensar o impensado⁶³.

Sendo os homens naturalmente qualificados para fundar a sociedade, sendo as mulheres inteiramente naturais e qualificadas apenas para exprimir essa natureza, disso resulta que, quando abrem a boca, isso só pode ser uma ameaça provinda

62 Provavelmente, isso também explica que os partidos políticos tradicionais não reconheçam jamais que uma posição feminista é uma posição política...

63 Toda ciência se constrói contra a “evidência”, mostrando o que esta última esconde/expõe. Pensar o que ainda não foi *pensado* a propósito do que é considerado como conhecido (e se considera não ter outra significação diversa da “natural”) é o objeto de uma perspectiva teórica feminista.

do fundo da Natureza, uma ameaça contra o empreendimento altamente humano que é a sociedade, a qual pertence aos homens que a inventaram e a dirigem, protegendo-a de todas as ações procedentes da ameaçadora Natureza, à qual pertence essa espécie particular que são “as mulheres”⁶⁴.

Conclusão

Das coisas na prática e das coisas na teoria

Façamos um resumo. Dado que as mulheres são uma propriedade material concreta, desenvolve-se *sobre* elas (e *contra* elas) um discurso da Natureza. Atribuem-lhes (como creem certas otimistas), acusam-nas (na verdade) de serem seres naturais, imersos na Natureza e movidos por ela. *Coisas vivas*, de certo modo.

E essas coisas vivas são vistas como tal, pois, *dentro de uma relação social determinada, a sexagem*, elas são coisas. Tendemos a negá-lo, a esquecê-lo, a recusar levá-lo em conta. Ou melhor, a maquiá-lo de “realidade metafórica”, embora essa relação seja a fonte da nossa consciência, política e de classe.

Os homens, entretanto, sabem disso perfeitamente e isso constitui neles um conjunto de hábitos automatizados, no limite da clara consciência, dos quais eles extraem cotidianamente, tanto *fora* quanto *dentro* dos vínculos jurídicos de apropriação, atitudes práticas que vão desde o assédio para obter das mulheres serviços físicos a um ritmo ininterrupto (tirar a mesa, ceder passagem aos homens na calçada colando-se ao muro ou descendo o meio-fio, deixar-lhes dois terços dos lugares no metrô ou no ônibus, passar o sal, o pão, o macarrão, o fumo, abandonar o pedaço de carne...) até o exercí-

64 E nós cantaríamos louvores à nossa natureza! Nós! Isso evoca a situação criada pelo costume, eminentemente civilizado, que consiste em insultar as pessoas com um sorriso, fazendo-o de modo que elas interpretem como um cumprimento o que é a expressão do mais patente desprezo. É disso que o insultador extrai uma dupla satisfação, aquela de insultar, primeiramente, e a de ver o interlocutor mostrar-se suficientemente simples ou ingênuo para não captar a injúria e de reivindicar como glória aquilo que se lhe gratifica ironicamente.

cio eventual de direitos de fato contra a nossa integridade e a nossa vida⁶⁵.

Ao mesmo tempo que conclusões práticas de utilidade constante, eles extraem disso teorizações... Estas visam a apresentar, sob uma forma “científica”, o estatuto de coisa dos apropriados e a *afirmar*, assim, que esse estatuto de coisa não é produto de uma relação humana. Tendo uma existência de objeto material, manejável, o grupo apropriado será *ideologicamente materializado*; donde o postulado de que as mulheres são “seres naturais”. Donde a conclusão banal de que sua posição no sistema social é totalmente confinada à matéria.

Essas concepções evacuum, deste modo, a relação de classe entre os dois sexos, a relação intra-humana; elas reforçam a exploração e tomada de posse, apresentando-os como naturais e irreversíveis. As mulheres são coisas, portanto, elas são coisas. Em essência.

A ideia de natureza é o registro, no fundo bastante trivial, de uma relação social de fato. Em certo sentido, é uma constatação; afinal de contas, o discurso da natureza nunca quer dizer, pura e simplesmente, que os X (as mulheres, por exemplo) são dominados e utilizados. Ela é, *porém*, uma constatação de um tipo particular, uma constatação prescritiva em todos os casos, quer se trate de Aristóteles falando da natureza dos escravos ou do Colóquio de Royaumont, atual, reexpondo a especificidade do cérebro das mulheres⁶⁶... Nos dois casos, a constatação do lugar particular que ocupam aqueles que são chamados de escravos ou aquelas que são chamadas de mulheres é associada à obrigação impositiva de conservar esse lugar, posto que eles são “feitos assim”. As duas formas proclamam que, a) posto que as relações sociais são o que são, b) elas *não podem* ser de outra maneira e c) *devem* permanecer idênticas. O discurso moderno da Natureza introduz nisso tudo

65 O exercício da violência, *potencialmente sempre presente*, está na origem desse temor, endêmico na vida das mulheres. Temor que certas mulheres hoje agitam *contra* o feminismo, criticado por induzir um aumento da violência da parte dos homens.

66 *Le fait féminin*, Evelyne Sulleront, éd. Paris, Fayard, 1978 (Atas do Colóquio de Royamont, Jacques Manot, Evelyne Sullerot, organizadores, 1976).

uma novidade: a programação interna dos apropriados, a qual implica que eles próprios trabalham para sua apropriação e que todas as suas ações tendem finalmente ao aperfeiçoamento desta.

Consciência de espécie ou consciência de classe?

Tudo nos reitera que somos uma espécie natural, cada um se esforça por nos persuadir mais disso e de nos convencer de que, como espécie natural, teríamos instintos, condutas, qualidades, insuficiências próprias à nossa natureza. Nós seríamos, na humanidade, os exemplos privilegiados da animalidade original. E nossas condutas, as relações sociais em que estamos seriam explicáveis, *ao contrário dos outros fatos de sociedade*, exclusivamente pela Natureza. A ponto de alguns, senão todos os sistemas teóricos das ciências, jogarem abertamente essas cartas na mesa: as mulheres são a parte natural do *socius* humano e devem ser analisadas apenas *isoladamente*. E em uma perspectiva naturalista. Quanto mais a dominação tende à apropriação total, sem limites, mais a ideia de “natureza” do apropriado será confirmada e “evidente”.

Nós construímos hoje a consciência de nossa classe, *a nossa consciência de classe*, contra a crença espontânea de que somos de uma espécie natural. Consciência contra crença, análise contra espontaneidade social. Luta contra evidências que nos são sussurradas para desviar nossa atenção do fato de que nós somos uma classe, não uma “espécie”, que não estamos no reino do eterno, que são relações sociais muito concretas e práticas que nos produzem, e não uma Natureza transcendente (cujas contas só poderíamos pedir a Deus), nem uma mecânica genética interna que nos teria posto à disposição dos dominantes.

MÃOS, INSTRUMENTOS, ARMAS¹

Paola Tabet

*O homem que morre se transforma em onça,
a mulher que morre a tempestade leva,
desaparece com a tempestade.*

Provérbio nambiquara²

Existe um aspecto da divisão sexual do trabalho que até hoje não foi enfrentado de maneira completa nem considerado de maneira adequada pela antropologia: os instrumentos usados pelos dois sexos em suas atividades. A questão é saber se existe uma diferenciação dos instrumentos por sexo, quais são as suas características e que relação existe entre a própria divisão do trabalho e a dominação masculina sobre as mulheres.

1 Traduzido do italiano por Eliana Aguiar e revisado por Maira Kubik Mano. Este artigo constitui uma versão de um artigo publicado em francês com o mesmo título (“Les mains, les outils, les armes”). In: Tabet, Paola (1998). La construction sociale de l’inégalité des sexes. Des outils et des corps. Paris: L’Harmattan. P 9-75. Primeira publicação na revista L’Homme, XIX, 3-4 (“As categorias de sexo em Antropologia Social”), julho-dezembro, 1979. N. Ed.

2 Levi-Strauss, “La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara”, *Journal de la Société des Américanistes*, 1948, n.s. XXXVII: 100.

1. Na literatura recente sobre o assunto, a divisão sexual do trabalho nas sociedades de caça e coleta é definida frequentemente como uma relação de complementaridade, reciprocidade de tarefas, cooperação. O quadro geral que nos serve de referência é, sobretudo, o das sociedades “igualitárias”, mas o ponto central de nosso interesse é a origem ou o fundamento da divisão do trabalho e com frequência também da desigualdade entre os sexos. Citaremos apenas algumas afirmações que, aliás, se repetem de modo pouco variado em grande parte da literatura antropológica.³ Segundo Godelier, a divisão do trabalho só se instaura com a caça de animais de médio e grande porte, introduzindo assim a complementaridade econômica dos sexos, a sua cooperação permanente. (...) Cooperar significa ajudar-se reciprocamente, compartilhar o esforço e seus resultados para reproduzir-se globalmente como sociedade” (Godelier, 1977, p. 371, 372).

E conforme Arcand (1977, p. 8), sempre em relação à sociedade de caçadores-coletores:

É importante lembrar que a igualdade entre os sexos nestas sociedades é baseada numa divisão do trabalho geralmente rigorosa e que ela resulta de uma relação harmoniosa e recíproca entre setores de atividade diversos. Os homens têm, na maioria, poder sobre a caça, as mulheres sobre a coleta, e estes poderes relativos

3 Cfr. Edholm, Harris & Young (1977) para uma primeira crítica geral dos conceitos que fazem parte “de todo um aparato ideológico que, no passado, não nos estimulou a analisar o trabalho das mulheres, a esfera das mulheres como parte integrante da produção social”, entre os quais o conceito de reprodução, usado de modo plurivalente (no sentido de reprodução social, reprodução biológica e reprodução de força de trabalho), e aquele de divisão sexual do trabalho, que é apresentado como “naturalmente” ligado à reprodução. Mesmo na maior parte das análises marxistas, observam as autoras, este conceito “é percebido como um dado que não requer análises ulteriores”. E cfr. Meillassoux também (1975, p. 41): “Na verdade, nada na natureza explica a divisão sexual das tarefas, nem tampouco instituições como a conjugalidade, o casamento ou a descendência por via paterna. Todos são impostos às mulheres por meio da coerção e, portanto, são, todos eles, fatos culturais que devem ser explicados e não servir de explicação.”

reproduzem-se numa reciprocidade igualitária no nível das atividades políticas e religiosas.

Por outro lado, Leroi-Gourhan (1964, p. 214-215, 219-220) afirma que

em todos os grupos humanos conhecidos, as relações técnico-econômicas entre o homem e a mulher são estritamente complementares: a propósito dos primitivos, podemos dizer de estrita especialização.

Ao falar da divisão entre caça e coleta, na qual a primeira compete ao homem, a segunda à mulher, ele chega a afirmar que esta divisão tem um caráter orgânico e que esta “especialização parece, portanto, baseada em características fisiológicas”. Ademais, como a totalidade cultural vital está inserida no grupo conjugal e subdividida entre o homem e a mulher, as atividades técnicas complementares dos cônjuges constituem um fenômeno de simbiose em sentido estrito, pois nenhuma fórmula de separação no plano técnico-econômico é concebível sem desumanizar a sociedade.

Para chegar finalmente ao *tableau* poético-dramático de Murdock (1965, p. 8), que descreve uma espécie de casal Robinson Crusoe:

o homem volta da caça gelado, talvez frustrado com um insucesso, “com as roupas sujas e rasgadas, para encontrar calor diante de um fogo que ele não poderia manter aceso, para, em vez de continuar faminto, comer um alimento que a mulher coletou e cozinhou e para, no dia seguinte, receber roupas limpas, preparadas, remendadas ou lavadas por suas mãos” (e bem passadas também, por que não?); já para a mulher, que talvez “não tenha encontrado alimentos vegetais ou não tenha mais argila para fazer cerâmica ou peles para as roupas, coisas que só podem ser encontradas em locais distantes da moradia que ela não pode deixar, pois as crianças exigem cuidados, o homem, em sua perambulação atrás das presas, pode prontamente suprir suas necessidades.” E outros (Sauer, 1961, p.

266) falam de uma mulher ainda pré-histórica, sim, mas já “rainha do lar.

A noção de complementaridade é usada, portanto, no sentido específico positivo de uma divisão equilibrada, não orientada, de tarefas quase equivalentes e certamente igualmente importantes, na qual, apesar de algumas tentativas de formulações mais sofisticadas, se destaca (para não dizer se celebra) a naturalidade e, portanto, a total necessidade desta divisão, e se considera como um fato dado que ela seja baseada nas “limitações naturais” impostas às mulheres. Assim, para Godelier, ainda que a noção de complementaridade não exclua a de desigualdade entre os sexos (desigualdade que talvez fosse pouco acentuada nas sociedades anteriores ao *homo sapiens*), tudo é justificado da melhor e mais banal maneira possível:

A caça ao animais de maior porte parece ter se tornado prerrogativa dos homens não tanto por razões de força física, mas antes por razões de maior mobilidade, individual e coletiva, em relação às mulheres. O que limita relativamente a mobilidade das mulheres é seu lugar (que constitui uma necessidade tão material, quanto biológica) no processo de reprodução da vida, suas gestações periódicas, a obrigação de cuidar do filho por um longo período, posto que, na ausência de animais domésticos, não existia substituto para o leite materno. Ora, é nesta divisão das tarefas que se baseia a capacidade dos homens de encarnar e defender, mais do que as mulheres, os interesses do grupo (de parentesco) e os interesses comuns a todos os grupos, à sociedade, além da prerrogativa de ter mais ‘peso’ nas decisões, de ter maior ‘controle’ do curso das coisas (e, portanto, a capacidade de dominar política, cultural e simbolicamente as mulheres) (Godelier, 1977, p. 372, 377).

A noção de complementaridade e reciprocidade assim colocada passa muito além das sociedades igualitárias ou, em geral, de caça e coleta e torna-se modelo descritivo da relação entre os sexos também nas sociedades estratificadas e claramente não-igualitárias. Citarei como exemplo, entre os mui-

tos possíveis, o de Firth, que faz uma descrição das atividades masculinas e femininas entre os maoris (fundamentalmente coincidente com aquela proposta por Murdock e Provost, que veremos mais adiante):

entre as atividades de subsistência competem aos homens aquelas que exigem força, coragem e iniciativa, definidas também como aquelas mais “enérgicas, árduas e excitantes”, aquelas com “um gosto de excitação e risco”, enquanto às mulheres competem aquelas que exigem um “trabalho paciente e mais opaco”. Não obstante, Firth afirma que, se as mulheres também “trabalham duramente e certas tarefas, como transportar lenha para o fogo e lavar a terra, tendiam a fazê-las parecer curvas e velhas antes do tempo”, como os homens também tinham sua parte de trabalhos pesados, a divisão do trabalho tinha, portanto, um “caráter bastante equânime e um olhar para a organização especificamente doméstica revela a mesma coisa. Reciprocidade de tarefas entre marido e mulher era o mote econômico da família” (Firth, 1959, p. 206, 210).

O tipo de reciprocidade em questão, porém, só aparece um pouco depois, quase involuntariamente, quando ele fala da divisão do trabalho segundo a estratificação social. Aquilo que, ao tratar da relação homem/mulher, permanece oculto, é exposto aqui com a máxima clareza. O trabalho pesado das mulheres, como carregar lenha, lavar, cozinhar – considerados degradantes para o homem e destruidores do *tapu* – são realizados pelos escravos:

Como era de se esperar, o trabalho mais desagradável e tedioso era entregue aos escravos. Buscavam água, transportavam lenha para o fogo, carregavam fardos de alimentos e utensílios, ajudavam a cozinhar e faziam grande parte do trabalho de remar nas canoas. Tudo isso era conforme ao princípio, não incompreensível, segundo o qual ninguém fará um trabalho penoso sem um incentivo especial se puder obrigar outras pessoas a fazê-lo em seu lugar. Além disso, a existência de uma

certa classe de pessoas que cumpra as tarefas desagradáveis, mas necessárias à sociedade permite aos outros uma maior possibilidade de cultivar as artes mais refinadas da existência. Há muita coisa a dizer a favor do ponto de vista de que a escravidão promove a cultura (Firth, 1959, p. 181-182).

Murdock e Provost (1973), em seu estudo sobre os fatores da divisão sexual do trabalho, realizado com base em 185 sociedades e considerando 50 atividades tecnológicas, observam que, enquanto existem numerosas atividades exclusivamente masculinas, não há, ao contrário, atividades classificadas como exclusivamente femininas. E usam a “vantagem masculina” e a “vantagem feminina” como principais categorias capazes de explicar a atribuição das várias atividades, ou seja, para os homens a “maior força física e provavelmente também uma capacidade superior de mobilizá-la em breves explosões de energia extrema” e para as mulheres a “carga da gravidez e criação das crianças”. As atividades atribuídas às mulheres, em grande parte definidas com base em características negativas, são assim caracterizadas (retomando um texto de J. Brown, 1970):

O grau de participação feminina nas atividades de subsistência depende de sua compatibilidade com as responsabilidades simultâneas do cuidado das crianças. A probabilidade de que as mulheres apresentem uma contribuição substancial é maior quando as atividades de subsistência têm as seguintes características: quem participa não é obrigado a ficar longe de casa; as tarefas são relativamente monótonas e não exigem concentração profunda; o trabalho não é perigoso, pode ser feito apesar das interrupções e ser facilmente retomado depois de interrompido.

Outros fatores propostos por Murdock e Provost para explicar a repartição sexual das atividades são muito interessantes (e serão retomados de maneira mais ampla). Trata-se das correlações que tentam explicar a variação de atribuição, ora aos homens, ora às mulheres, das “*swing activities*”. Estas

atividades tendem a tornar-se masculinas em determinadas situações específicas: de fato, foram estabelecidas correlações positivas entre o desenvolvimento tecnológico (fator E), especialização (F), sedentariedade (G) e tipo de agricultura (I) e a masculinização das “atividades oscilantes” em exame.

Disso resultou uma tendência a descrever a divisão sexual do trabalho com parâmetros bastante homogêneos. Existe, em particular, um certo acordo sobre o caráter “natural”,⁴ quase originário, por assim dizer, e de “complementaridade” dessa divisão: isso vale também para quem destaca sucessivamente o peso que o monopólio masculino da caça e da guerra e das armas tem na desigualdade (Gough, 1975; Arcand, 1977).

Gostaria, ao contrário, de discutir em primeiro lugar exatamente este caráter natural e, em particular, a ideia de complementaridade e reciprocidade da divisão do trabalho a partir das sociedades de caçadores-coletores conhecidas atualmente.

A tese do presente trabalho é de que a divisão do trabalho *não é neutra, mas orientada e assimétrica*, mesmo nas sociedades ditas “igualitárias”; que não se trata de uma relação de reciprocidade e complementaridade, mas de dominação; que esta dominação se concretiza por meio de elementos objetivos claros e definidos, que é possível apontar constantes gerais e materiais, pode-se dizer, da divisão das tarefas, nas quais as relações de classe entre os dois sexos se exprimem antes mesmo do que nas definições ideológicas que acompanham as próprias tarefas (tais como a valorização das tarefas masculinas etc.); que, ao contrário, *este caráter de dominação está na pró-*

4 Lévi-Strauss sublinhou, ao contrário, o caráter artificial da divisão sexual do trabalho, que também pode ser considerado como um artifício para instituir “um estado de dependência recíproca entre os sexos” (Lévi-Strauss, 1956). M. Molineux, em sua análise do androcentrismo na Antropologia, destacando a correlação entre divisão sexual do trabalho e relação hierárquica (de poder) entre homens e mulheres, observa que a própria ideia de que a divisão sexual do trabalho é “natural”, “esconde a existência de importantes mecanismos de determinação social que se articulam com a ‘biologia’ e impedem que perguntas fundamentais sobre a subordinação das mulheres sejam colocadas”. A divisão sexual do trabalho “deve ser considerada como uma construção social e isso vale a despeito de qualquer teorização que se interroge sobre o modo como ela possa ter se originado” (Molineux, 1977, p. 63).

pria instituição da divisão do trabalho, por seus elementos de obrigação e de interdição correlatos à relação entre divisão do trabalho e obrigação da família e à criação de uma identidade masculina ou feminina sociológica, uma “gender identity” para seres biologicamente machos ou fêmeas (Mathieu, 1973; Rubin, 1975); enfim, que em tal quadro *é necessário analisar a divisão sexual do trabalho como relação política entre os sexos*.

2. Para a demonstração desta tese, usarei como terreno privilegiado de análise aquele dos instrumentos, pois parece-me que em Antropologia (apesar do desenvolvimento da pesquisa tecnológica), quando se enfrentam questões teóricas gerais e, em particular, quando se trata das relações entre homens e mulheres e da divisão sexual do trabalho, este terreno é frequente e rapidamente liquidado com algumas referências à reduzida importância dos instrumentos e meios produtivos (que, segundo afirmam, estariam ao alcance de todos)⁵ em relação à força de trabalho, ao fato de que o controle passa, neste caso, diretamente através do controle do produtor e ainda mais da reprodutora dos produtores (Godelier, 1976, 1977;

5 Assim, segundo P. Alby (1977, p. 47): “Os instrumentos eram provavelmente relativamente simples, de modo que todos podiam fabricá-los”. Nestas concepções, é nitidamente subestimado o peso do trabalho acumulado, a consciência técnica, a habilidade incorporada ao corpo, ao gesto, etc., o qual, ao contrário, é destacado pelos estudiosos da pré-história e já sublinhado por Marx (1976, p. 8): “Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo que tal trabalho seja apenas a destreza que, através do exercício repetido, se acumulou e concentrou-se nas mãos do selvagem”.

Seria necessário analisar a divisão sexual do trabalho também do ponto de vista da aquisição ou não de certas habilidades físico-cognitivas, do adestramento para a especialização numa atividade ou outra. Um exemplo em Laughlin (1968): entre os aleútes, o rapaz que, quando adulto, deverá manobrar o caiaque e usar a lança é adestrado desde muito pequeno a ficar sentado e rodar o braço no lançamento. Trata-se de uma habilidade física que nenhum europeu conseguiu alcançar. Outro exemplo: a bastante difundida e generalizada habilidade no lançamento de facas etc., que os homens adquirem desde muito jovens diante da igualmente generalizada “incapacidade” de ataque e defesa induzida nas mulheres. A especialização de que falo é um complexo de conhecimentos ao mesmo tempo técnicos, manuais e intelectuais (e psíquicos) e vai, portanto, além de um adestramento físico como o dos exemplos dados.

Aaby, 1977; Meillassoux, 1975). O trabalho que proponho parte, ao contrário, do reconhecimento do peso fundamental do controle dos instrumentos, investiga os momentos e condições de tal controle e coloca como hipótese inicial a existência de *uma diferença seja qualitativa, seja quantitativa, dos instrumentos à disposição de cada um dos sexos e mais exatamente de uma generalizada situação de subequipamento das mulheres e da existência de um gap tecnológico entre homens e mulheres* no quadro das sociedades de caça e coleta, *gap* este que, com a evolução técnica, *ampliou-se progressivamente e subsiste até hoje nas sociedades industrializadas*.⁶

Especificarei melhor este ponto. Leroi-Gourhan (1965, p. 41) elabora uma síntese da evolução humana do ponto de vista do gesto técnico e traz à luz os momentos de um percurso que retira progressivamente do corpo certos gestos e faculdades do corpo mesmo, para sua realização por meio de utensílios, até conseguir, hoje, executar fora do corpo certas capacidades, como as mentais, com o computador, ou momentos da reprodução, com as novas técnicas reprodutivas:

“No curso da evolução humana, a mão enriquece seus modos de ação no processo operacional. A ação manipuladora dos primatas, na qual se fundam gesto e utensílios, é seguida nos primeiros antropianos pela ação da mão em motricidade direta, na qual o utensílio manual torna-se separável do gesto motor”. Entre os gestos dos primatas, os que são realizados com dentes e unhas exteriorizam-se quase imediatamente no homem através dos vários tipos de utensílios de percussão, enquanto aqueles que correspondem às ações de manipulação (interdigital ou digitopalmar) encontram múltiplas aplicações nas técnicas humanas, como cerâmica, trançados, tecelaria etc., e são substituídas bem tardiamente

6 Cf. sobretudo, para as sociedades industrializadas, E. Sullerot (1968). Uma pesquisa feita na França por M. Guilbert (1966) sobre o trabalho feminino na indústria, sobre os tipos de tarefas confiadas às mulheres e sobre o maquinário utilizado pelos dois sexos confirma, também em detalhe, o que foi dito acima. Dados análogos são fornecidos pela Organização Mundial do Trabalho no que diz respeito ao trabalho feminino no Terceiro Mundo.

pelo utensílio. Eles continuam a ser a base gestual mais corrente da mão humana. Portanto, de um lado temos a separação entre instrumento e corpo do homem e entre gesto e instrumento, e de outro, a permanência de operações à mão nua, nas quais “gesto e instrumento se fundem”.

“Na etapa sucessiva, talvez superada antes do Neolítico, as máquinas manuais incorporam o gesto, e a mão, em motricidade indireta, *aporta apenas o próprio impulso motor.*” A esta etapa pertencem (...) os instrumentos nos quais o movimento da mão é transformado quanto à força e à direção e os princípios da alavanca, da mola e do movimento circular alternado e contínuo passam a ser aplicados nas máquinas manuais. Fabricam-se assim arcos, bestas, roldanas, molas rotantes, correias de transmissão etc.

Finalmente, em época histórica, “a força motriz abandona, por sua vez, o braço humano, *a mão apenas dando partida ao processo motor,* nas máquinas animais ou nas máquinas semoventes como os moinhos”. Com o uso dos animais, a energia humana é parcialmente desviada para a guia do motor animal, enquanto nas máquinas automotoras, mesmo as mais simples, a mão intervém somente para dar partida, alimentar e deter a ação. Um desenvolvimento ainda mais complexo acontece com o uso da força do vento, da água e do vapor. “Enfim, no último estágio, a mão dá partida a um processo programado nas máquinas automáticas que não somente exteriorizam o utensílio, o gesto e a motricidade, como também entram no campo da memória e do comportamento mecânico.”

Portanto, com a evolução tecnológica, o instrumento, o gesto, a energia e por fim a memória exteriorizam-se em relação ao homem. O ser humano não é mais definido e limitado apenas pelas possibilidades do corpo físico: os instrumentos tornam-se um prolongamento deste e ampliam a sua capacidade de domínio e intervenção na natureza.

Embora fique claro que as etapas descritas por Leroi-Gourhan não dizem respeito em igual medida a todas as populações e que, ao contrário, as últimas concernem propriamente apenas às grandes civilizações euro-asiáticas, podemos perguntar *se dizem respeito em igual medida aos dois sexos*. E se, como parece, este percurso não concerne os dois sexos em igual medida, não somente como usufruto dos resultados, mas também como participação em sua produção, devemos perguntar: a) de que maneira e em relação a quais etapas e elementos produziu-se a diferenciação e se é possível identificar constantes relevantes, e b) quais são suas implicações gerais.

Um problema de tamanha complexidade supera obviamente os limites de um ensaio. Exige, ademais, pesquisas que ainda não existem em vários setores específicos. É preciso, porém, examiná-lo e também propor hipóteses sobre o alcance deste *subequipamento constante* da parte feminina da espécie humana e sobre seu significado na relação de dominação dos homens sobre as mulheres, de apropriação material das mulheres (Guillaumin, 1978). É preciso questionar o que significou e o que significa até hoje o fato de um sexo ter tido acesso à possibilidade de estender-se além do próprio corpo físico com instrumentos que ampliam enormemente seu domínio sobre as coisas e sobre a sociedade e que o outro sexo tenha ficado, ao contrário, limitado ao próprio corpo, às operações a mãos nuas ou, em todo caso, aos instrumentos mais simples de cada sociedade. É preciso analisar se esta não é, enfim, uma condição necessária para que as mulheres sejam, elas mesmas, utilizáveis materialmente no trabalho, na reprodução e na sexualidade.

Examinando a diferenciação sexual dos instrumentos, o primeiro problema que se coloca é a relação entre divisão do trabalho e instrumentos à disposição de cada um dos sexos. A posição mais difundida na literatura etnográfica é que homens e mulheres têm campos de atividade distintos, mas que ambos dispõem dos instrumentos adequados às atividades que lhes dizem respeito. Esta ótica não conduz nunca à rediscussão crítica da própria divisão do

trabalho: as mulheres, tomadas pelo cuidado das crianças, fariam apenas os trabalhos menos complexos e, portanto, só teriam necessidade de instrumentos simples, totalmente apropriados às suas atividades.

Proponho-me, ao contrário, a demonstrar aqui que justamente este modo de formular a questão é incorreto e é uma tentativa de liquidar o problema, ou melhor, de resolvê-lo implicitamente sem colocá-lo explicitamente e sem assumi-lo como objeto de investigação. E, ademais, com o resultado nada secundário de *não assumir jamais a centralidade do problema dos instrumentos ou meios de produção quando se discute as relações entre os sexos*.

No texto que se segue, sustento que:

1. É preciso inverter a relação estabelecida habitualmente entre divisão sexual do trabalho e instrumentos. Mostrarei que as mulheres fazem determinados trabalhos e são excluídas de outros *em função dos instrumentos utilizados* nestas atividades;

2. É nas formas de controle masculino dos instrumentos de produção – controle que tem como corolário o subequipamento das mulheres – que devemos buscar os fatores objetivos, as constantes da divisão sexual do trabalho. Este controle aparece, portanto, como um dos elementos da relação de classe entre mulheres e homens.

Seguirei o seguinte percurso:

1. Evidenciar a inferioridade do equipamento feminino a partir das atividades femininas de base nas sociedades de caça e coleta.

2. Mostrar que mesmo nas atividades que podem exigir utensílios de uma certa complexidade, e mesmo quando o aporte produtivo das mulheres é mais importante, elas utilizam instrumentos mais rudimentares e menos especializados do que aqueles empregados pelos homens desta mesma sociedade quando exercem a mesma atividade. E também que cabem às mulheres, qualquer que seja o trabalho, as operações mais arcaicas do ponto de vista da evolução técnica e, portan-

to, sobretudo as operações a mãos nuas (manipulação) e as operações nas quais a mão é utilizada em motricidade direta, com uso escasso de máquinas manuais e com exclusão quase completa dos instrumentos de força motriz não humana.

3. Mostrar, em particular, que o emprego e o controle dos instrumentos por parte das mulheres apresentam limites claros e precisos, o que, devo insistir, vem provar que *são precisamente os instrumentos utilizados que determinam a atribuição de diversas atividades às mulheres ou sua exclusão delas.*

Certos dados estatísticos a respeito da divisão sexual do trabalho (Murdock & Provost, 1973) assumirão então um sentido mais claro e nítido:

1. Não existem atividades exclusivamente femininas.

2. As atividades femininas, qualquer que seja o seu peso na evolução tecnológica, são em geral atividades que podem ser definidas como “residuais”: atividades permitidas às mulheres apenas e tão somente quando são realizadas sem utensílios ou com utensílios simples, a partir do momento em que a introdução de instrumentos complexos faz com que atividades tradicionalmente mais femininas sejam atribuídas aos homens.

Tentarei, por último, demonstrar que o monopólio de determinadas atividades-chave é fundamental para assegurar aos homens o controle dos instrumentos de produção e, em última análise, a utilização global das mulheres.

I. AS ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA

1. A coleta

A atividade de coleta de alimentos vegetais e de animais selvagens subdivide-se, na lista estabelecida por Murdock e Provost (1973), em várias categorias com percentuais de participação masculina e feminina bastante diversos segundo os tipos de coleta: passa-se da coleta dos produtos vegetais, que é majoritariamente feminina (índice de masculinidade 19,7%), para a coleta do mel, que é 91,7% masculina.

As técnicas de coleta são limitadas, com preponderância de operações a mãos nuas (sobretudo na coleta de bagas, frutos e sementes) e de operações feitas com instrumentos muito simples: cavadeira, bastão para desenterrar tubérculos e raízes, alguns instrumentos de corte etc., e recipientes para o transporte do alimento. Nos casos que irei examinar e de uma maneira geral no que concerne aos vegetais, não aparece nenhuma diferenciação dos instrumentos entre os dois sexos, o que, aliás, nem parece possível dado o caráter extremamente rudimentar desses instrumentos, no limite da atividade a mãos nuas. No entanto, a diferença aparece muitas vezes quando o instrumento principal para a coleta é o machado, necessário no corte de troncos para extrair seu conteúdo, seja ele larvas, mel (Clastres, 1972, p. 82, 121-122) ou sagu. Neste caso, o machado geralmente é utilizado pelos homens e as mulheres fazem o trabalho de transporte e/ou de tratamento do produto recolhido. Senão, a coleta é predominantemente feminina e a participação masculina é esporádica e ocasional.

Nesta altura, gostaria de ressaltar duas coisas: 1) O trabalho de coleta feito pelas mulheres exige um relevante conhecimento e elaboração dos dados ambientais; as mulheres também fornecem aos homens importantes indicações sobre a presença e os movimentos dos animais (Draper, 1975; Kaberry 1939; Spencer and Gillen, 1927, p. 20-21; Lee, 1968) e em muitas sociedades, este trabalho gera um percentual de alimentos bastante alto (Lee, 1968 e vários outros). 2) Destacar a diferença de equipamento ligada à divisão sexual do trabalho não significa, portanto, diminuir a relevância do trabalho das mulheres.⁷ Ao mesmo tempo, creio que é necessário reconhecer o peso que tiveram as atividades que envolvem armas, máquinas e instrumentos complexos tanto na apropriação da natureza, quanto no

7 A respeito do conhecimento e exploração da natureza, assim como, em particular, da transformação dos produtos vegetais, cf. o velho texto de Ida Hahn retomado por J. Brown (1975). Washburn e Lancaster (1968, p. 295) notam igualmente que existe uma evolução do próprio trabalho de coleta. As sociedades de caça e coleta conhecem, aliás, diversas técnicas pré-agrícolas de cuidado das plantas que são objeto de coleta. A passagem extremamente gradual da coleta para a agricultura é bastante destacada nas pesquisas arqueológicas: cf. entre outros, Mc Neish (1972).

estabelecimento de um poder sobre a sociedade, se quisermos evitar o risco de projetar-nos numa espécie de Arcádia situada ora nos desertos e florestas da África ou da Austrália, ora nas pradarias norte-americanas. Ressaltar o nível rudimentar dos instrumentos empregados pelas mulheres pretende antes servir para identificar e especificar as condições reais em que se desenvolve o trabalho das mulheres, ou melhor, para demonstrar como a divisão do trabalho é uma estrutura de dominação.⁸ Ainda resta aprofundar, aqui e no resto do trabalho, os espaços técnico-cognitivos que as mulheres conseguem manter e elaborar dentro deste quadro de limitação e opressão (certamente variável nas diversas sociedades).

As descrições do início da jornada de trabalho em sociedades de caça e coleta, que encontramos com frequência nos ensaios etnográficos, oferecem um quadro imediato da diferença de aparelhagem entre homens e mulheres. No acampamento dos arandas (Spencer e Gillen, 1927, p. 15):

... de manhã bem cedo, se for verão, mas não antes de o sol estar alto, se for inverno, os ocupantes do acampamento estão de pé. [...] Se existe necessidade de alimento, então as mulheres saem junto com as crianças, armadas de bastões-cavadeiras e *pitchi*, e passam o dia inteiro no bosque à procura de pequenos animais que vivem em tocas, tais como lagartos e pequenos marsupiais. Os homens provavelmente partirão armados de lanças, propulsores, bumerangues e escudos, em busca de animais de maior porte, como emus e cangurus.

8 É sobre este ponto fundamental que não concordo com as análises de E. Leacock (1975, 1978). Examinando a posição das mulheres nas sociedades “igualitárias”, sociedades sem classes, Leacock sublinha o caráter difuso da autoridade e destaca a influência negativa da colonização sobre as relações entre homens e mulheres e, em particular, sobre o *status* das mulheres (Leacock, 1975). Mas a própria divisão sexual do trabalho nestas populações antes da chegada dos colonizadores europeus é considerada por Leacock como uma divisão de tarefas de igual importância e que, seja como for, não requer discussão. A minha hipótese seria, ao contrário, de que as mudanças negativas para as mulheres, ligadas à colonização, encontraram um ambiente favorável justamente nos elementos de desigualdade entre os sexos já presentes na divisão do trabalho.

Temos, portanto, um primeiro dado: os homens partem armados para a caça, as mulheres partem em busca de pequenos animais e também de raízes etc.⁹ Levam dois instrumentos, o recipiente e o bastão-cavadeira, instrumento-base das mulheres na coleta aqui e em outras partes: “é preciso ter manejado pessoalmente por algumas horas este bastão pontiagudo para saber como seu uso é penoso e pouco eficiente” (Leroi-Gourhan, 1973, p. 119-120).

Spencer e Gillen (1927, p. 23-24) descrevem os gestos e os instrumentos das mulheres na coleta:

Uma mulher carrega sempre um *pitchi*, ou seja, uma espécie de bandeja de madeira, cujo comprimento varia entre 1 e 3 pés, escavada na madeira macia da corticeira australiana (*Erythrina vespertilio*) ou numa madeira dura como a de mulga ou eucalipto. Serve para carregar o alimento recolhido, equilibrado na cabeça, suspenso no quadril por meio de uma trança de cabelos humanos ou a tiracolo com uma cordinha comum de couro. Não é raro que transportem crianças no *pitchi*. A única ferramenta que as mulheres possuem é popularmente chamada de “bastão de inhamé” e é simplesmente um bastão-cavadeira ou, mais corretamente, um pique (...). No trabalho, a mulher segura a cavadeira com a mão direita perto da ponta e escava numa velocidade surpreendente, enfiando o bastão na terra com uma mão e puxando com a outra para retirar a terra fragmentada. Nas partes do bosque em que vivem as formigas de mel, alimento preferido dos indígenas, cada acre de terra dura e arenosa é escavado simplesmente pelo bastão das mulheres à procura do inseto, até que a área inteira assume o aspecto de um campo de mineração abando-

9 É o que acontece também com as mulheres de muitos outros grupos australianos: “Penso que a literatura etnológica tem dado um destaque absolutamente excessivo às mulheres apenas como coletoras de vegetais alimentícios, enquanto se subestima a importância das pequenas fontes de proteínas, tais como ovos, lagartos, animais em covas e larvas (...). As mulheres no Eastern Western Desert definiam seu trabalho como busca de carne acima de tudo” (Hamilton, 1978, p. 8 e cf. McCarthy & McArthur, 1960).

nado, onde os escavadores realizaram um longo trabalho “de prospecção”. Muitas vezes, um pequeno *pitchi* é usado também como pá ou paleta para retirar a terra, quando o buraco fica profundo demais para que seja retirada só com a mão, pois a mulher continua a escavar cada vez mais fundo chegando até a 6 pés (cerca de 2 metros) de profundidade ou até mais.

Os homens dispõem de um equipamento bem diferente: facas de pedra, escudos, lanças, bumerangues e propulsores. Entre estes instrumentos, “a *amera* ou propulsor talvez seja a mais útil entre as ferramentas usadas pelos indígenas. Não serve apenas como propulsor, mas também como recipiente (...) e, o que é mais importante, a pedra, normalmente presa a uma extremidade, é o principal instrumento de corte do indígena, por meio do qual ele modela armas de madeira e vários outros tipos de utensílios” (Spencer e Gillen, 1927, p. 525). O propulsor serve para fazer fogo e completa a lança, aumentando muito sua eficácia:

O propulsor propriamente dito é uma tabuleta ou baqueta que prolonga o braço do lançador acrescentando à alavanca do braço e do antebraço e aos eixos do ombro e do pescoço uma alavanca suplementar, além do eixo do pulso: o raio da curva de lançamento alonga-se em cerca de trinta centímetros e a força e precisão do tiro melhoram de maneira considerável (Leroi-Gourhan, 1973, p. 60).

Ele está situado, portanto, num nível qualitativamente diverso do ocupado por aquele instrumento quase “irrisório” que é o bastão-cavadeira. A construção multifuncional específica do propulsor dos arandas faz com que ele seja, ao mesmo tempo: 1) o instrumento que melhora a precisão e força do tiro e, portanto, faz com que seja *eficaz como arma*, e 2) o *utensílio-base para a fabricação de outros instrumentos*, inclusive os das mulheres.

A relação entre instrumentos e atividades masculinas e femininas é resumida por Warner (1937, p. 133-134) no quadro de uma outra população australiana, os murngin:

Quanto mais complexa é a tecnologia, maior é a participação dos homens, quanto mais simples são os processos tecnológicos, mais as mulheres participam deles. A técnica mais elaborada e a única técnica complexa utilizada pelas mulheres é aquela de confecção de cestos. (...) A extração de inhames, a coleta de conchas, raízes, frutos são os mais simples entre os processos econômicos existentes na sociedade Murngin. E é sobretudo nestas coisas que ela [a mulher] está envolvida. Entre os homens, a pesca da tartaruga com arpão – que pressupõe uma bagagem técnica tão complexa quanto construir uma canoa, saber conduzi-la e utilizá-la de modo adequado e fabricar um arpão e saber usá-lo – situa-se provavelmente no limite extremo da complexidade tecnológica dos murngin.

Na África do Sul, numa população de caçadores-coletores que vive no deserto de Kalahari, os !Kung de Nyae Nyae, enquanto as mulheres são terminantemente proibidas de tocar em arcos ou flechas e de participar da caça, para não comprometer as capacidades do caçador e seu sucesso, “nem crenças desse tipo nem as regras sociais impedem os homens de participar da coleta.” Os homens coletam se quiserem, mas o trabalho cotidiano de coleta é garantido pelas mulheres e normalmente os homens não participam (Marshall, 1976, p. 97). “O equipamento usado na coleta consiste simplesmente num bastão-cavadeira e nos recipientes para transportar o alimento recolhido. Os homens fazem estes bastões para si e para suas mulheres” (Marshall, 1976, p. 98).

Marshall (1976, p. 106) descreve uma típica jornada de coleta durante a estação seca.

Duas mulheres, Di!ai e Ungka, partem de manhã bem cedo. O caminho a ser percorrido é de cerca de 6 km de ida e outro tanto na volta. Primeiro, elas coletam bagas, depois vão em busca de raízes: “Naquele dia, Di!ai encontrou trinta e quatro raízes e trinta e quatro vezes ela abaixou, desenterrou a raiz, levantou de novo, pegou o filho no colo e continuou o caminho até a próxima raiz para escavar”. Destas raízes, algumas não estão boas e são descartadas e outras “estavam enterradas tão profunda-

mente que Di!ai teve de abandoná-las no buraco depois de lutar cerca de quinze minutos com cada uma.” Restaram, portanto, 23 raízes e as bagas para carregar de volta. Ungka recolheu mais ou menos a mesma quantidade. Por volta das duas da tarde, as mulheres tomam o caminho de volta. O transporte desse peso é um dos aspectos mais penosos da coleta e do trabalho das mulheres em geral: “A carga de raízes e bagas pesava cerca de 20 libras [por volta de 9 kg]. Di!ai também carregava o filho de 2 anos. O pesado *kaross* (manto de pele), as cascas de ovos de avestruz, o enxó usado para apontar o bastão-cavadeira eram pesos a mais. Calculamos que esta mulher pequena e magra, cerca de 4 pés e 10 polegadas de altura (mais ou menos 1,37 m), estava transportando, na viagem de volta, cerca de 50 libras (por volta de 22/23 kg.). No calor opressivo do final da tarde, as duas mulheres levam uma hora e meia para percorrer trabalhosamente as quatro milhas de retorno a Gautscha”.¹⁰

Enquanto as mulheres !Kung fazem a coleta, carregam água e lenha, constróem cabanas etc., aos homens competem a caça e a quase totalidade dos trabalhos com peles, pedras, madeiras, ossos etc. Também cabe aos homens acender o fogo. Ao mesmo tempo, os homens dispõem de mais equipamento e de *mais saber técnico* para transformar matérias-primas. Eles têm também uma posição proeminente na vida religiosa. A subsistência depende em grande parte do trabalho das mulheres, mas os homens constituem o grupo dominante. As próprias mulheres expressam isso quando declaram que os homens sa-

10 Marshall e, sobretudo, Lee, fornecem as medidas quantitativas desse trabalho, o peso dos vegetais, da água etc. transportados diariamente, e as distâncias percorridas pelas mulheres com os filhos pendurados nos quadris ou nos ombros durante a coleta e os frequentes deslocamentos. R. Lee (1972, p. 330 ss) calculou que uma mulher !Kung transporta o filho durante os quatro primeiros anos de sua vida por 7.800 km. O peso da criança passa, em média, dos 6 kg no primeiro ano aos 12,4 no quarto (cf. os dados de Lee sobre o *work load* das mulheres: tab. 14.2-14.6). Além disso, durante uma jornada de coleta (com um percurso médio entre três e trinta km), a mulher carrega de 7 a 15 kg de produtos vegetais.

bem mais: “Os homens são capazes de fazer tudo, sabem atirar e sabem acender o fogo” (Marshall, 1978, p. 176).¹¹

À coleta feminina, contrapõe-se a caça, da qual as mulheres são excluídas, caça feita com arco, flechas e azagaias. A construção do arco (que é uma máquina manual, segundo a definição de Leroi-Gourhan), a calibragem e envenenamento das flechas são atividades que exigem grande acuidade (Marshall, 1978, p. 145 ss). Entre os instrumentos masculinos e femininos existe, portanto, um salto técnico cuja evidência dispensa maiores discussões.

Podemos considerar agora um outro tipo de coleta, a de moluscos e pequenos animais aquáticos feita pelas mulheres yamanas (Gusinde, 1937; Lothrop, 1928).

Entre os yamanas, verifica-se a divisão de trabalho habitual entre caçadores-coletores: os homens fazem a caça dos animais de maior porte (em especial de mamíferos marinhos), as mulheres recolhem moluscos, ouriços e caranguejos, sobretudo, além de pescar. O instrumento-base para os deslocamentos do grupo e para buscar alimento é a canoa, que os homens constróem, mas cuja manutenção é garantida pelas mulheres. São as mulheres que remam e conduzem a canoa, seja durante

11 Não é apenas no plano do saber técnico (ou religioso) e das diferenças de equipamento entre os sexos que a sociedade !Kung parece menos igualitária do que se costuma afirmar. O poder masculino manifesta-se também nos casamentos impostos a moças muito jovens. Quando são prometidas em casamento, “as meninas são pequenas demais para protestar” (mas alguns casos de protestos existem). “Os pais explicam que quando as moças que casam logo se habitam aos maridos” (Marshall, 1976, p. 271, e cf. Shostack, 1976). Quando se fala sobre sociedades “igualitárias”, não se pode ignorar estes elementos, nem os dados sobre violência sexual (estupro coletivo e individual, ritualizado ou não, cf. também Rubin, 1975) e, em geral, sobre a violência física como instrumento de dominação masculina, dados sobre os quais os etnólogos ofereceram, no passado, uma documentação totalmente inadequada (cf. Edholm, Harris & Young, 1977). Tais elementos são, no entanto, centrais na análise de Begler (1978) sobre as “relações “igualitárias” entre os sexos em populações de caçadores-coletores, onde ele encontra exemplos claros do papel da violência masculina, em particular da violência armada, nas relações entre homens e mulheres. Cf. Tabet (2004) sobre o entrelaçamento sexualidade, violência, trocas sexo-econômicas e divisão do trabalho. Sobre a violência como sistema, guerra de baixa intensidade contra as mulheres, ver Falquet, 2002.

a caça e a pesca, seja nos deslocamentos.¹²

A coleta e a pesca são ocupações cotidianas fundamentais das mulheres. “Para os yamanas, os moluscos são simplesmente indispensáveis” (Gusinde, 1961, p. 542). Estes moluscos “têm, para a dieta do nosso fueguino¹³, a mesma importância que tem o pão, por exemplo, para o europeu” (Gusinde, 1961, p. 478). A coleta é feita tanto na praia ou em pé na parte rasa, quanto de canoa, quando o mar está calmo. São utilizados alguns instrumentos: um bastão pontiagudo, *wasinix*, uma espátula bifurcada, *kalana*, e uma forquilha para caranguejos, *sirsa*. O primeiro é usado para a coleta na praia:

Mulheres e meninas entram na água e seguem na parte rasa até os aglomerados mais densos de mexilhões. Arrancam os mariscos com as mãos ou soltam com um bastão do tamanho de um braço, que eu chamo de *mussel breaker*, o *wasinix*” (Gusinde, 1961, p. 255): “Nada mais é que um sólido ou espesso ramo de *Berberis Illicifolia*, que é fabricado pelo marido para a esposa. Ele limpa o ramo, retirando os galhos, mas deixa a casca, pois a superfície áspera garante uma pegada firme mesmo quando o bastão está ensopado de água do mar. (...) O fundo do bastão é cortado na forma de um escalpelo, mas sem aguçar as bordas. Portanto, trata-se simplesmente de um bastão usado como alavanca para arrancar os mexilhões e pode ser improvisado também pelas mulheres (Gusinde, 1961, p. 182). O trabalho é feito na maré baixa: “em quase toda vazante, as mulheres varrem as amplas superfícies que o mar descobriu ao retirar-se. (...) Considerando que a maré baixa acontece de dia, uma mulher marca encontro com outra e imediatamente outras mulheres vão chegando. Cada uma delas traz seu filho pendurado nas costas e as meninas correm na frente, cada uma carregando uma pequena cesta (...) As mulheres ficam a uma pequena distância (...) umas das outras. Caminhando lentamente,

12 Remar também é uma tarefa feminina em outras populações (cf. p. ex. BOAS, 1888, p. 50).

13 Da Terra do Fogo (N.R.T.)

vão de um ponto a outro, pois geralmente todo o fundo do mar está coberto de mexilhões. Raramente trocam alguma palavra e ficam o tempo todo com a espinha encurvada, sem mudar de posição. Às vezes, sentam-se nos calcanhares sem tocar a areia úmida, pois os mexilhões podem ser pegos facilmente em qualquer posição. Só param de trabalhar quando os cestios estão cheios (...).

Nos dias de mar calmo a coleta é feita de canoa. Além dos mariscos, maiores e melhores que os da beira-mar, são recolhidos ouriços, caranguejos etc. Para isso, são usados o *kalana* e o *sirsa*. O trabalho de paciência necessário para pegar mexilhões com o *kalana* é descrito por Gusinde (1961, p. 255).

Este longo garfo de mexilhão é muito fácil de manejar. Um leve toque afrouxa os mexilhões agarrados no fundo e balançando o garfo para a frente e para trás, sempre na mesma direção, finalmente se consegue soltá-lo. Se for possível, pega-se o marisco do fundo com a mão. Nos locais mais profundos, a mulher usa o longo garfo para empurrar os mexilhões por baixo d'água até a praia. Mas normalmente, e esta é a segunda utilidade do cabo longo, encaixa a concha entre os dois dentes afastados (do garfo) e puxa para cima com cuidado. Muitas vezes a concha escorrega antes que consiga trazê-la à superfície: então, ela simplesmente começa tudo de novo. Acocorada no barco, debruçada sobre a borda, ela cata um mexilhão depois do outro [...] e, depois de duas ou três horas, retorna à sua cabana com o fruto de sua diligência". O paciente trabalho de coleta de ouriços do mar e caranguejos não é muito diferente e é feito com o *sirsa* ou "forquilha para caranguejos", com técnica semelhante à empregada com o *kalana* (Gusinde, 255, p. 259 ss.).

Em casos excepcionais, a mulher indígena salta da canoa e mergulha para pegar os ouriços com a mão [...] Faz isso quando encontra vários deles muito juntos no fundo do mar, de modo que não pode pegá-los com a forquilha por causa do monte de algas que flutuam em volta. Não tem medo da água gelada. Está habituada,

pois qualquer que seja a estação do ano precisa amarrar a canoa a uma distância considerável da areia e tem de fazer ida e volta a nado.” Um método análogo é usado para os caranguejos. A pesca feita com meios extremamente rudimentares também exige a mesma paciência por parte das mulheres: “Toda mulher indígena possui uma extraordinária perícia na pesca. Como não utiliza um verdadeiro anzol, tem de esperar até que o peixe tenha engolido a isca e só então pode puxar, muito delicadamente, a linha” (Gusinde, 1961, p. 184).

Não existe apenas uma diferença entre os instrumentos masculinos e femininos (os instrumentos de caça dos yamanas são bastante simples, sem termo de comparação, porém, com os toscos instrumentos de coleta das mulheres), mas a esta diferença nas atividades e técnicas corresponde igualmente a uma *diferença de tempo livre e de repouso* (não importa como tal diferença seja eventualmente justificada)¹⁴. A mulher yamana desdobra-se em inúmeras e contínuas tarefas “que mal lhe deixam um instante de calma para repousar com as mãos no próprio colo. Movimenta-se o dia inteiro e muitas vezes até de noite. O homem, por sua vez, tem direito a descansar durante horas seguidas a cada vez que volta exaurido de seus extraordinários esforços físicos” (Gusinde, p. 460). Esta diferença é fundamental de qualquer ponto de vista, inclusive quando se pensa no tempo livre necessário para dedicar-se à atividade intelectual, seja ela dirigida para a dança, os rituais ou os instrumentos. De fato, é impondo e extorquindo mais trabalho das mulheres que os homens garantem mais tempo livre. Se, como sustenta Meillassoux, “é através da expropriação deste tempo livre que o

14 A atividade masculina é apresentada através do costumeiro chichê heroizante – exige seja força física, seja impávida coragem e arrojo – e é contraposta à atividade feminina, mais regular, tranquila, não perigosa (desconsiderando, no caso, o trabalho feminino como remadora na caça a mamíferos aquáticos). De todo modo, este estereótipo serve para justificar as diferenças no descanso concedido aos dois sexos: o “bem merecido” repouso do homem contraposto à “atividade incansável” quase contínua das mulheres não indicaria, graças a ele, uma relação de dominação masculina (Gusinde, 1961, p. 460), que, ao contrário, é bastante visível neste mesmo texto.

homem é alienado”, são as mulheres que têm menos disponibilidade de descanso e menos tempo para qualquer trabalho não estritamente de subsistência, “tempo indispensável para todos os desenvolvimentos e todos os progressos” (Meillassoux, 1975, p. 91). *Esta expropriação do tempo das mulheres é um aspecto fundamental de sua exploração*¹⁵.

Nem todos os tipos de coleta são cansativos e penosos como os vistos acima, mas todos são caracterizados pela exiguidade dos instrumentos (embora alguns deles sejam um pouco mais elaborados) e, enfim, pela dependência das mulheres em relação aos homens no que diz respeito à fabricação dos instrumentos fundamentais de trabalho.

2. A caça

A caça é classificada como atividade 100% masculina quando se trata dos grandes mamíferos aquáticos, 99,4% para os grandes animais terrestres, 98% para as aves, 97,5% para a caça de pequenos animais terrestres com armadilhas. Trata-se, portanto, de atividades classificadas como exclusivamente masculinas. A atividade de captura e coleta de pequenos animais terrestres é, por sua vez, 54,6% masculina e pertence ao grupo das “*swing activities*” (atividades oscilantes). Sobre as técnicas e instrumentos de caça masculinos, existe uma notável abundância de informações. Como a tecnologia de ponta da sociedade desenvolve-se geralmente na caça e particularmente na técnica das armas de caça (e de guerra), é de grande interesse saber se as mulheres participam dessas atividades, dentro de quais limites e com que instrumentos. De fato, as mulheres não estão totalmente excluídas do trabalho de caça em muitas populações.

15 Não existem pesquisas globais sobre a diversidade de ritmo entre as jornadas masculinas e femininas nos variados tipos de sociedade: o tempo feminino parece (e não apenas nas sociedades de caça e coleta) caracterizado tanto pela ausência de tempo vago, quanto por um tempo fragmentado. Tampouco existe, particularmente, sobre o modo como este trabalho, ao mesmo tempo contínuo e interrompido com frequência, agiria sobre as possibilidades de elaboração intelectual. Segundo Young e Harris (1976, p. 46), o trabalho feminino “constante, repetitivo e muitas vezes monótono constitui um mecanismo de controle masculino”.

As mulheres caçam animais de grande e médio porte, mas são casos individuais, esporádicos e muito raros; participam de caçadas comunitárias, e caçam animais de pequeno porte. Nestes últimos dois casos, são atividades que competem normalmente às mulheres na divisão sexual do trabalho e não de casos excepcionais e fora de norma na população em questão. É interessante examinar as características das três ocorrências mencionadas no que diz respeito às técnicas e instrumentos utilizados.

A. Encontram-se na literatura algumas alusões a determinadas mulheres que caçam. Esta presença individual comporta um elemento que não se encontra nas formas de participação das mulheres nas caçadas coletivas, nem na caça de pequenos animais: trata-se, de fato, dos raros casos em que as mulheres utilizam armas propriamente ditas, do mesmo nível e tipo das que são usadas pelos homens da mesma população. Trata-se, às vezes, de armas tomadas emprestadas temporariamente, mas às vezes também podem ser próprias.

Jenness (1922) faz referência a duas caçadoras:

A mais velha das três mulheres de Uloksak era na verdade uma hábil caçadora de renas. Essa mesma mulher participava às vezes da caça às focas, assim como Milukkattak, a mulher de Avrabna. Um dia, as duas foram caçar e deixaram os maridos cuidando da casa; depois disso, muitas vezes çaçoavam dos homens a esse respeito. Durante a minha estadia com Ikpakhuak, o velho ensinava sua pequena filha adotiva a caçar focas. Na época, ela tinha apenas 12 anos e quando finalmente conseguiu matar uma foca, teve de chamar um dos outros caçadores para ajudá-la a tirar o corpo de sua vítima da água e colocá-lo sobre o gelo. Apenas as mulheres mais jovens saem para a caça, mas todos, homens, mulheres e crianças, devem participar das caçadas coletivas às renas (Jenness, 1922, p. 88). E diz ainda (Jenness, 1922, p. 161), sobre esta mesma anciã: “era uma mulher de coração, de grande discernimento e juízo, uma excelente dona-de-casa e uma caçadora de sucesso, tanto de focas quanto de renas”.

Trata-se, no entanto, de casos, se não excepcionais, pelo menos extremamente raros, mesmo entre os esquimós. De fato, no

que diz respeito à divisão sexual do trabalho e à diferenciação dos instrumentos, a situação geral é, com poucas variantes, aquela que se descreve habitualmente nos grupos esquimós: o homem fabrica e possui instrumentos bastante variados, aperfeiçoados e adequados para a pesca e a caça, como arcos, arpões, diversos tipos de anzóis etc. (além dos fuzis aos quais tinham acesso há muito tempo graças ao comércio) e aquela embarcação de qualidades náuticas surpreendentes, o *kaiak* (Leroi-Gourhan, 1971, p. 151). A mulher, ao contrário, dispõe apenas dos utensílios domésticos: a faca de uso geral, *ulu* (Mason, 1891; Murdoch, 1892, p. 161 ss.) – que não poderia ser classificada como utensílio “para todos os usos, que serve alternadamente como arma e ferramenta”, como as facas masculinas, e é claramente inadequada para o uso guerreiro (Leroi-Gourhan, 1973, p. 146-148) –, o candeeiro, as panelas, agulhas etc.¹⁶ Eis o equipamento masculino e feminino no momento do casamento ou da transmissão de herança:

16 Na falta de outros instrumentos, as mulheres tinham de utilizar, além das mãos, os dentes: a linha evolutiva de Leroi-Gourhan, segundo a qual o gesto realizado pelo dente do primata exterioriza-se em instrumento, aqui não se realiza. E o dente recupera um lugar não indiferente no processo de elaboração de pelo menos um material: a pele. As mulheres mastigam e insalivam a pele para amaciá-la. Depois de longa mastigação, a pele de foca, que era escura, torna-se branca (Jenness, 1946, p. 6). Boas descreve as noites depois do retorno dos homens da caça. Começa o trabalho de amaciamento, de mastigação das botas: “Os homens visitam-se e passam a noite conversando, cantando, em jogos de azar e contando histórias. Falam dos acontecimentos do dia, comparam os sucessos obtidos na caça, consertam os instrumentos de caça que precisam de ajustes, secam e amaciam as linhas de pesca. Alguns tratam de talhar novos utensílios de marfim ou bóias para as focas ou fazer trabalhos de entalhe [...] as mulheres sentam na cama sobre as pernas dobradas, na frente dos candeeiros, e trabalham ininterruptamente nas roupas, suas e dos homens, secando os calçados e luvas molhados e amaciando as peles, mastigando e esfregando”. O amaciamento da pele através da mastigação e insalivação é bastante difundido (cf. Boas, 1888, p. 523) e não apenas entre as populações esquimós. É um trabalho predominantemente feminino. Outra ocasião de utilização dos dentes, sempre entre os esquimós, é a espremedura do óleo do adiposo animal para utilizar nos candeeiros. No inverno, a gordura gelada é batida, mas no verão, ao contrário, “o óleo deve ser extraído através da mastigação. É um espetáculo repugnante (sic!) ver as mulheres e crianças sentadas ao redor de um largo recipiente, mastigando toda aquela gordura e cuspidando o óleo de volta no recipiente” (Boas, 1888, p. 545). A mastigação e insalivação como processo de preparação de bebidas fermentadas é bem conhecida e os exemplos são muitos, a começar pelas Virgens do Sol incas.

A propriedade necessária para formar uma nova família são o equipamento de caça do homem e faca, ralador, candeeiro e panelas para a mulher [...] Como grande parte das propriedades pessoais de um homem é destruída ou colocada na tumba quando de sua morte, os objetos que podem ser adquiridos por herança são poucos: fuzil, arpão, trenó, cães, canoa e os paus da barraca do homem, candeeiro e panelas da mulher. O primeiro herdeiro deste artigos é o mais velho entre os filhos vivos (Boas, 1888, p. 579 ss.).

A presença individual das mulheres na caça também acontece em outros grupos da América do Norte. Em alguns casos, porém, esta atividade individual tem uma extensão notável e uma importância considerável em suas vidas. Assim, entre os Ojibwa, várias mulheres eram bastante “hábeis nos trabalhos masculinos como montar armadilhas complicadas e manejar fuzis” (Landes, 1938, p. 135-177).

Podemos citar o caso de Sky Woman, que aprendeu com a “avó” adotiva a viver de caça e pesca, além de fazer “tudo aquilo que uma mulher índia faz [...] Aprendeu a caçar com armadilhas, a montá-las e a estender redes. As duas eram ótimas caçadoras [...] No outono, iam para Swampy River. Pescavam e caçavam por ali a cada outono e ficavam até o lago ficar gelado. Obtinham muita carne, peixe, ratos-almiscarados e coelhos, e até um urso mataram, extraíndo muito óleo de urso” (Landes, 1938, p. 138-140). Sky Woman manteve esta atividade até casar e retomou-a ao enviuvar. Tornou-se até um xamã.

Outro caso é o de Gaybay que, durante a infância, vivia sozinha com a mãe em locais isolados e aprendeu a caçar e montar armadilhas, além dos trabalhos próprios das mulheres. Nos intervalos de seus cinco casamentos, retornava àquele tipo de vida: “Era como um homem. Era capaz de matar um cervo quando quisesse”. No entanto, nos períodos matrimoniais, realizava apenas atividades subordinadas, “de mulher”, mesmo quando caçava. “Depois do casamento, Gaybay caçava menos com armadilhas, pois a atividade independente de caça rompe a unidade doméstica” (Landes, 1938, p. 137, 169). Vale destacar que estas mulheres que “caçavam e montavam armadilhas (como um homem), pescavam e colhiam arroz (como

uma mulher)” (ibid. 159) viviam junto com outras mulheres – mães, filhas, irmãs, parentes adotivos –, em grupos onde, portanto, não vigorava a divisão de trabalho tradicional¹⁷.

Dois dados importantes: de um lado, as mulheres têm acesso, nestes casos, às ferramentas adequadas e essenciais para seu trabalho, mesmo os instrumentos tecnologicamente mais elaborados (de proveniência externa, no caso), como fuzis e armadilhas mais complexas. Isso as coloca numa posição absolutamente particular em relação à diferença de equipamento entre os dois sexos, posição ainda mais relevante no campo em questão, pois o elemento constante e que caracteriza a posição das mulheres nas operações de caça é diametralmente oposto, ou seja, é de ausência de armas, e a caça é uma das atividades em que a *linha divisória entre instrumentos masculinos e femininos é mais nítida e ao mesmo tempo protegida e reforçada por interdições religiosas*, que proíbem às mulheres manejar ou simplesmente tocar uma arma.

O segundo dado relevante é que, entre as mulheres Ojibwa, esta atividade completa, não limitada em sua operação pela ausência ou ineficácia dos instrumentos, ocorre sempre nos momentos em que elas não estão vivendo em casal. Têm, às vezes, uma família (mãe, filho, filha etc.), mas não se trata de

17 Outro percurso que restabelece os papéis masculinos e femininos na divisão do trabalho, mas unicamente entre mulheres, é o da guerreira Crow, Woman Chief. Woman Chief era uma Gros Ventre que, ainda criança, caiu prisioneira dos Crow (Denig, 1953). O pai adotivo, visto o seu interesse, ensinou-a a caçar ainda muito cedo: primeiro fez guarda armada aos cavalos (com arco e flecha) e depois obteve um fuzil e “desde mocinha era igual ou superior a qualquer um dos homens na caça, seja a cavalo, seja a pé”. Antes de participar de expedições militares, tornou-se uma excelente atiradora, capaz de rivalizar com os homens em todas as atividades. Com a morte do pai adotivo, organizou ações de guerra e logo se tornou uma guerreira famosa. Assim, passou a fazer parte do conselho dos guerreiros e dos chefes com uma posição de prestígio. Até então, dava de presente as peles dos animais caçados, enquanto a carne era preparada e seca por ela mesma e pelas crianças de quem cuidava, cumprindo o papel “de pai e de mãe”. Woman Chief não casou. Finalmente, para trabalhar as peles e prepará-las para o comércio, Woman Chief casou-se com uma mulher e em seguida com mais três, o que aumentou seu prestígio como chefe. Woman Chief continuou sua vida de caça e guerra por mais vinte anos, até 1854, quando foi morta à traição numa visita aos Gros Ventre.

uma família conjugal. Não me parece suficiente considerá-los como momentos de emergência, nos quais as mulheres são obrigadas a fazer também o trabalho masculino. Parece antes que *vida matrimonial e atividade de caça com armas (além de outras atividades masculinas complexas) apresentam, para as mulheres, uma relação de exclusão recíproca*: quando uma ocorre, a outra não pode existir.

Tanto que é possível levantar a hipótese de que a ruptura da divisão de trabalho, no sentido de quebra da interdição *para as mulheres* de realizar trabalhos masculinos, e *a possibilidade de trabalhar com os instrumentos pertinentes*, ou seja, *em condições não-inferiores aos equipamentos masculinos para o mesmo trabalho, seja incompatível com a vida conjugal*: só pode acontecer quando não existe o casal homem-mulher, como demonstram, no campo dos mitos, os temas clássicos das amazonas ou das virgens guerreiras e caçadoras, ou alguns casos reais (por exemplo, em corpos militares que adotam a segregação feminina ou em outros grupos que excluem, temporária ou permanentemente, o casamento, ou ainda em situações dramáticas ou de emergência). A divisão sexual do trabalho, uma relação de dominação, confirma-se como instituição solidária àquela da família e do casal (Lévi-Strauss, 1956).

B. Temos inúmeras indicações a respeito da participação de mulheres e de crianças em caçadas coletivas, referentes a várias populações, dos esquimós aos pigmeus Mbuti, aos índios das pradarias, aos Chukchee etc. A dinâmica dessa participação é bastante simples: a função principal das mulheres (e frequentemente das crianças com elas) é a de batedores que, com barulhos e gritos, empurram os animais na direção dos caçadores, ou de avisar os homens que estão à espreita da chegada dos animais.

É o que acontece entre os Copper Eskimo, nas caçadas às renas (a forma de caça mais profícua enquanto a caça foi feita com arco e flecha), na qual os animais são empurrados para lagos e cursos d'água, onde os caçadores estão de tocaia em seus *kaiak*, e são mortos a punhaladas enquanto nadam:

As mulheres e crianças ululam como lobos atrás das renas, 'hu-u-u-u-u-u', empurrando-as na direção dos caçadores. As renas hesitam um instante, mas os 'lobos'

aproximam-se cada vez mais até que os animais, aterrorizados, precipitam-se um depois do outro na água, tentando atravessar o lago a nado. Então os homens nos *kaiak* entram em ação [...] Assim, é possível matar mais facilmente um bom número de renas (Jenness, 1922, p. 148-149).

Mulheres e crianças esquimós também participam da caça à foca, sempre na função de assustar o animal e dirigí-lo para o caçador armado:

Com a estação mais avançada, quando a neve já esta toda derretida, pratica-se um método de caça muito eficaz. Todos os habitantes de uma zona saem juntos, homens, mulheres e crianças, para vigiar os furos no gelo onde as focas vêm respirar, cobrindo uma extensa área. Os homens mantêm os arpões prontos para acertar o animal assim que aparecer, enquanto mulheres e crianças dispõem apenas de bastões, com os quais espantam as focas quando surgem nos furos onde estão de guarda. Como os animais são obrigados a sair em algum lugar para não sufocar, em pouco tempo eles obtêm uma grande provisão (Boas, 1888, p. 485).

E entre os Aeta das Filipinas:

As mulheres participam com frequência das caçadas, sobretudo quando os cães são pouco numerosos. Elas correm de lá para cá na mata, latindo para imitar os cães. Nunca carregam ou utilizam arco e flecha, que parecem ser privilégio exclusivamente masculino. Os rapazes estão habituados a usá-los desde a tenra idade e sempre participam da caça, às vezes desempenhando tarefas ativas com seus arcos em miniatura, mas as meninas não podem sequer tocá-los (Reed, 1904, p. 47-48).

Esta função da mulher na caça comunitária é amplamente difundida. Era assim, por exemplo, na América do Norte, no método de caça ao bisonte utilizado pelos Blackfoot (seme-

lhante ao sistema utilizado por Cheyennes, Kiowas etc.), antes da chegada dos cavalos.

As mulheres yamanas têm uma outra forma de participação sem armas na caça. Sua presença e seu trabalho indispensável devem ser destacados de maneira especial, pois se trata do tipo de caça mais exclusivamente masculina: aquela aos animais marinhos de grande porte. São as mulheres que dirigem as canoas no encaicho dos animais.

As mulheres dirigiam as canoas sentadas na proa, enquanto os homens ficavam acorados na proa para lançar as setas. Enquanto remavam, elas ficam com uma mão dentro d'água pois a haste do remo é muito curta” (Lothrop, 1928, p. 147). “Não é raro que o sucesso da caçada dependa da cooperação bem sincronizada dos dois parceiros na canoa, pois assim que começa a perseguição à presa, o homem fica completamente concentrado no animal e nas armas. É responsabilidade da mulher dirigir a embarcação segundo as indicações do marido, seguir esta ou aquela direção, em maior ou menor velocidade até a captura do animal perseguido” (Gusinde, 1961, p. 459).

É evidente que se trata de uma atividade bastante arriscada (Gusinde, 1961, p. 453). As mulheres não devem apenas remar e levar o marido aos vários locais de caça: a canoa é frágil e não pode ser içada à margem e, portanto, cabe às mulheres nadar na água gelada para ancorá-la ao largo e pegá-la de volta.

Quando decidiam fundear, a canoa era levada até a praia, de proa, e o homem da família assim como as crianças, desciam a terra. Então a mulher conduzia a canoa para uma área rica de algas *Laminaria*, fazia a amarração e voltava à praia a nado. Resultado: todas as mulheres sabiam nadar, enquanto poucos homens eram capazes de fazê-lo (Lothrop, 1928, p. 148).

Nos casos descritos, as mulheres são parte integrante e indispensável da operação de caça. Mas sua participação é feita com as mãos nuas ou quase sem armas, ou seja, elas são ape-

nas um meio sonoro para espantar os animais, uma espécie de espantalho sem nenhum poder ofensivo e ao mesmo tempo sem proteção nem meios de defesa pessoal. Estão numa posição subordinada e jamais capturam diretamente o animal.

C. Existem, no entanto, alguns casos em que as mulheres caçam sozinhas – focas, por exemplo – sem que se trate de uma ocupação esporádica. Contudo, os instrumentos, mais uma vez, não são sempre os mais adequados, o que é mais evidente no caso dos esquimós, onde o homem que caça dispõe de uma gama variada e especializada de instrumentos, enquanto a mulher tem acesso apenas a instrumentos bastante rudimentares. Para a caça às focas, Boas descreve o método no qual, imitando os movimentos do animal, o caçador consegue aproximar-se dele:

“Enquanto a foca olha ao redor, o caçador fica deitado no chão, perfeitamente imóvel ou, se está suficientemente próximo do animal, imita seus movimentos como levantar a cabeça, rolar e brincar com as mãos e pés como as focas fazem com as nadadeiras.” A foca é enganada e, assim, adormece e é morta: um caçador esperto pode matar dez ou quinze num dia. Neste tipo de caça, “as mulheres de Repulse Bay são muito hábeis e quando não dispõem de arpão, usam com frequência uma bastão de madeira com o qual atingem a foca no nariz, matando-a (Boas, 1888, p. 484-485).

Estes métodos de caça com instrumentos bastante rudimentares (mas que exigem conhecimento do animal, espírito de observação e habilidades não indiferentes), são bem próximos daqueles utilizados pelas mulheres ainus, com a costeira diferença entre o equipamento bem mais aperfeiçoado que os homens têm à disposição para a caça dos mesmos animais.

Não é por acaso que, entre os ainus, “os homens desempenhavam o papel principal na caça”. De fato, os ainus caçam cervos e ursos usando como armas principais os arcos e as armadilhas com arcos (colocados em passagens obrigatórias), em ambos os casos com flechas de pontas envenenadas. No entanto,

além dos métodos já mencionados, os ainus caçavam cervos com cães, laçando seus chifres ou seu pescoço com cordas e matando-os quando fugiam com dificuldade na neve ou atravessando rios. Este método era amplamente praticado entre eles; contudo, parece que era apenas complementar aos outros. *Era, ademais, o único método de caça ao cervo utilizado por mulheres e rapazes* (Watanabe, 1964, p. 36, 44, grifo meu).

De fato, as mulheres não podiam praticar os métodos de caça mais adequados e importantes desta população, ou seja, com arco-e-flecha e armadilha a arco, pois “era tabu para as mulheres ainus usar arcos-e-flechas, que constituíam as principais armas de seu povo” e “apenas os homens podiam maneja-los” (Watanabe, 1964, p.31,44).

Analogamente, as mulheres do povo ona caçam o guanaco apenas com cães, mas sem arco e flecha, enquanto “como povo caçador, os onas dependiam do arco (*ha*) para sua subsistência e dedicavam um cuidado extraordinário à sua fabricação, emprego e proteção” (Lothrop, 1928, p. 71 e cf. Gusinde, 1971, p. 391).

Quanto às mulheres esquimós, elas podem caçar com um outro instrumento “adequado a elas”, ou seja, inócuo como arma de guerra: o arco munido de flechas com a ponta rombuda (globular) para aturdir as aves. Sob esta forma e formato, o arco-e-flecha é um instrumento reservado apenas às mulheres e às crianças (Stefansson, 1919, p. 96, 427).

A caça a pequenos animais, enfim, diz respeito tanto aos homens quanto às mulheres. As mulheres objiwa, por exemplo, numa atividade que é considerada feminina, fabricam armadilhas com fibras vegetais para capturá-los, utilizadas sobretudo nas proximidades do *wigwan*.

Também a captura de pequenos animais com outros sistemas que não sejam as armadilhas mais simples é uma ocupação regular e frequente das mulheres, sobretudo a caça aos animais lentos e que vivem em tocas. Indicarei alguns poucos casos, de uma única área, a australiana. No caso de algumas populações, como arandas, tiwis e muitas outras, a atividade destinada à obtenção de alimento por parte da mulher é qualificada como busca de carne, caça e, de fato, as mulheres fazem

juntas a coleta dos vegetais, bagas, raízes, etc., e a captura de pequenos animais como opossuns, iguanas, bandicoots etc. A respeito da Austrália em geral, R. M. e C. Berndt afirmam: “A divisão do trabalho não é totalmente rígida. No norte, uma mulher pode, se tiver oportunidade, pegar um canguru com seus cães, e as mulheres caçam pequenos animais como iguanas, serpentes, opossuns e coelhos” (Berndt, 1964, p. 104).

As mulheres capturam cangurus ocasionalmente, usando os cães, também nos Kimberleys (Kaberry 1939), mas os adolescentes, que devem aprender o manejo de armas, propulsores e lanças, não têm permissão para usar cães na caça. Portanto, a caça com cães contrapõe-se nitidamente à caça masculina com armas.

A caça tipicamente feminina desenvolve-se, de fato, sem armas ou com armas improvisadas como pedras ou bastões. Depois de capturado, elas matam o animal batendo seu corpo no chão ou a pauladas. Em várias populações, as caçadas desse tipo são praticadas ocasionalmente também pelos homens, mas nem por isso a divisão do trabalho é colocada em causa: os homens podem caçar também com as mãos nuas, a questão é que as mulheres não podem caçar com armas.

Concluindo, portanto, o tema da caça feminina: se as mulheres querem caçar, que o façam sem armas. Como diz Watanabe:

“Entre os modernos caçadores-coletores, a exclusão das mulheres da caça individual de mamíferos de grande porte parece estar estreitamente relacionada com a fabricação e utilização de armas de caça e com as ideias econômicas e/ou religiosas a isso associadas. As mulheres não possuem armas próprias, feitas especificamente para caçar animais. Se quiserem caçar, devem fazê-lo sem armas ou com armas improvisadas, como bastões, por exemplo. Elas raramente usam armas de caça como arpões ou lanças, embora possam pegá-las emprestadas temporariamente dos homens. [...] Os dados etnográficos indicam que talvez o desenvolvimento das armas de caça e as ideias a elas associadas configurem um dos fatores que estão na base da tendência à exclusão das mulheres da caça.” E ainda: “A divisão sexual do traba-

lho pode ser reversível em trabalhos diversos da caça individual de mamíferos de grande porte, mas nesse tipo de caça não se encontra nenhum caso de reversão. (Watanabe, 1968, p. 74-75, 77).

As formas femininas de caça repetem os esquemas mais arcaicos desta atividade, onde a possibilidade de captura limita-se, em razão da rudimentaridade dos meios acessíveis, aos animais imaturos, adormecidos, doentes, lentos etc. As “restrições femininas”, como o cuidado dos filhos, a necessidade de não se afastar da casa, os limites para a mobilidade ou mesmo os fatores associados a uma força física inferior, não parecem, portanto, ter o peso decisivo que continuam a lhe dar. Não é a caça que é vetada às mulheres, mas sim as armas, e com isso precisamente uma fase inteira do desenvolvimento tecnológico, que se concretiza nos instrumentos de caça (e de guerra).

Vejam agora se este bloqueio do desenvolvimento tecnológico diz respeito também ao conjunto de instrumentos que as mulheres utilizam em outras atividades.

3. A pesca

A pesca pertence à série de atividades definidas por Murdock como “quase masculinas”: aparece no registro com um índice de participação masculina de 82,4 %. Contudo, em algumas populações ela é praticada predominantemente pelas mulheres.

A partir de uma primeira sondagem da documentação etnográfica, do exame do quadro de classificação de instrumentos e técnicas de pesca (assim como de caça e de guerra) proposto por Leroi-Gourhan, que parte “unicamente do ponto de vista dos atos técnicos” para captar “sob seu aspecto mais geral, o ato de golpear seres vivos para matá-los” (Leroi-Gourhan, 1973, p. 69), e das classificações funcionais “do ponto de vista do peixe” de Monod (1973), constata-se que, na pesca, a situação é bem mais complexa do que na caça. De fato, as mulheres têm acesso a uma série não indiferente de instrumentos: vários tipos de redes, nassas, armadilhas, linhas, venenos etc. Contudo, a proporção em que isso se

verifica e os tipos de instrumentos utilizados pelas mulheres são bastante variáveis.

A linha de divisão dos instrumentos de pesca seria, portanto, menos nítida e rígida do que na caça? Haveria, no plano tecnológico, um desnível de aparelhamento menos acentuado? A masculinidade da atividade estaria apenas na taxa de participação e não na diferenciação das técnicas?

Certamente, a presença de um número considerável de instrumentos no trabalho feminino é, neste caso, um fato relevante dado que se trata, em grande parte, de instrumentos que podem ser produzidos com os materiais que costumam ser trabalhados pelas mulheres, como fibras vegetais e animais de vários tipos e produtos vegetais, usados sobretudo para obtenção de venenos, o que dá a este campo uma importância particular, pois a integralidade do processo técnico, da fabricação à utilização do instrumento, seria controlável pelas próprias mulheres, pelo menos no que diz respeito ao tipo de pesca da qual participam: nisto a pesca distingue-se das outras atividades. Mas esta possível autonomia produtiva, isto é, o controle de todo o processo por parte das mulheres, é impedida pela reiterada necessidade, para uma pesca produtiva, de dispor de uma embarcação: a construção de embarcações é, ao contrário, 96,6% masculina. Em diversos casos, as mulheres participam das operações de cobertura de embarcações, como canoas etc., com couro ou cortiça, mas a construção da carcaça de madeira é realizada quase que exclusivamente por homens.

Se, diante disso e retomando a linha de pesquisa seguida até então, investigarmos quais os instrumentos acessíveis para as mulheres em contraposição com os disponíveis para os homens e, sobretudo, de que instrumentos e sistemas técnicos elas são excluídas (ou seja, quais deles são totalmente masculinos), aparecem as formas de divisão do uso e da posse dos instrumentos específicos para a pesca, formas estas que nos devolvem às constantes gerais encontradas em outras atividades.

Uma primeira e importante distinção opõe a pesca com armas à pesca com outros meios e instrumentos (pesca com as mãos nuas, com animais de caça, com engodos, armadilhas, recipientes, redes etc.). Mais precisa, a classificação de Monod

estabelece a distinção entre pesca caracterizada por *perfuração balística* (e em menor medida, definida segundo o instrumento, pela *percussão com objetos contundentes ou cortantes*) e a pesca caracterizada por *paredes imobilizantes* (redes e armadilhas) e *perfuração não-balística* (ganchos, anzóis etc.).

Esta divisão entre pesca com armas e pesca com outros meios opõe, já de início, as pescas masculina e feminina – o que fica ainda mais nítido quando se trata de armas não especializadas, usadas para a pesca, mas também para caça e guerra, tais como arco-e-flecha, lanças, azagais etc. Ela não é, portanto, mais que um *aspecto da interdição global ao uso de armas pelas mulheres*.

A contraposição entre pesca masculina feita com armas e pesca feminina feita com outros instrumentos é bastante nítida nos locais onde a participação feminina é grande e é particularmente evidente lá onde a participação masculina é ocasional, configurando antes uma ocasião de lazer ou de esporte.

É o que ocorre entre os Kapauku, onde as mulheres pescam diariamente, com um rendimento constante, mas moderado (uma jornada de oito horas produz, segundo as técnicas e tipos de pesca, de meio a um quilo e meio de girinos, larvas etc. ou camarões). As mulheres utilizam uma piroga monóxila construída pelos homens, que elas equipam com uma proteção contra a chuva e um local para fazer fogo e cozinhar, pois levam as crianças quando saem para pescar o dia inteiro (Pospisil, 1963, p. 222 ss).

A pesca é feita com dois tipos de redes e várias técnicas, arastando as redes ou empurrando os girinos e camarões para as redes com um bastão forqueado (bifurcado). A pesca feminina rende, sobretudo, girinos e larvas de libélulas. Os homens, ao contrário, desprezam totalmente estes produtos, que consideram coisa de mulher, e pescam, sobretudo, camarões: “Existe uma diferença importante nos métodos de pesca dos dois sexos: os homens nunca usam redes, apenas as mãos ou as lanças”. E mais: “Os homens só vão à pesca quando têm vontade de refrescar-se num dia mais quente ou desejo de uma certa excitação à noite”. Quando faz calor, os homens saem para mergulhar e pescar camarões em grupos. Nas saídas noturnas, por outro lado, os homens pescam com tochas e com uma fisga de cinco pontas, bastante longa: “ofuscados, os camarões são pescados facil-

mente, tirados da água e colocados na rede para camarões”. A pesca masculina tem um bom rendimento, um hábil pescador traz até dois quilos de camarões em uma expedição. Mas dado o seu caráter ocasional de esporte praticado em intervalos infrequentes e irregulares, o efeito econômico global desta atividade “não pode ser comparado ao rendimento da pesca feminina, estável e regular” (Pospisil, 1963, p. 228).

Mas existe outra divisão tecnológica que não se destaca imediatamente nos quadros citados de classificação de instrumentos de pesca. Ela aparece quando se considera a pesca como complexo tecnológico e, portanto, não se leva em conta apenas os instrumentos de captura do peixe, mas também os meios de transporte ligados a ela, ou seja, a embarcação. O uso da embarcação define o ambiente em que a pesca é possível e, obviamente, divide a pesca em alto-mar ou, de uma maneira mais geral, em águas fundas (com os relativos instrumentos e técnicas), da pesca nas margens e/ou em águas rasas, lagunas, pântanos etc. A grande diferenciação de métodos e instrumentos entre homens e mulheres torna-se mais precisa justamente em relação a estes dois âmbitos espaciais e técnicos e apresenta um caráter bastante nítido.

Em relação à pesca em alto-mar, o meio de produção mais destacado, de fabricação mais complexa, investido de maior peso no plano cerimonial e ideológico é a embarcação: ela constitui o maior limite imposto às mulheres no plano do rendimento produtivo específico e nela baseia-se a mais importante distinção entre atividade masculina e atividade feminina, distinção muita vezes ressaltada por interdições religiosas rigorosas, seja para o momento de construção da embarcação, seja para seu uso.

Quanto mais complexa e aperfeiçoada é a embarcação e quanto maior a especialização necessária para sua construção e a ritualização ligada a ela, mais marcada e rigorosa parece ser a exclusão das mulheres deste meio de produção: partindo da canoa de cortiça e da piroga monóxila (que as mulheres Yamana ou Ojibwa e Kapauku podem usar) e passando às pirogas com balancins e às pirogas duplas e ao uso da vela, para não mencionar outros meios de propulsão, o uso vai ficando cada vez mais masculino e a exclusão das mulheres cada vez mais completa.

Portanto, duas repartições, a utilização ou não de armas e o uso ou não de uma embarcação, ambas fundamentais, mas com valor, significado e peso produtivo diversos, convergem para fixar os limites da atividade das mulheres na pesca (de tal maneira que esta aparece como uma atividade “quase masculina”, mesmo onde o trabalho das mulheres tem um peso importante no que diz respeito à quantidade de alimento fornecido) e, finalmente, em muitos outros casos, para transformá-la numa atividade exclusivamente masculina.

A divisão do trabalho entre pesca com uso predominante de embarcações e pesca sem embarcações é característica de boa parte da Oceania e não parece diminuir qualquer que seja o nível de participação das mulheres na pesca. O que varia, ao contrário, é a quantidade de instrumentos e, sobretudo, os diversos tipos de redes usadas pelas mulheres, enquanto o uso de armas na pesca continua a ser apenas masculino.

Em Truk, enquanto os homens dispõem de um grande número de técnicas de pesca, “a contribuição mais importante vem das mulheres, que pescam em equipe com redes manuais nas águas rasas próximas à praia ou ao longo da barreira coralina” (Goodenough, 1951, p. 24).

E em Samoa,

É importante destacar particularmente como uma distinção relevante o fato de que as mulheres não pescam com canoas nas águas profundas: isso é reservado aos homens, embora *as mulheres possam ocasionalmente remexer o fundo do mar com bastões de dentro da canoa, em águas rasas*. Assim, as mulheres “pescam todas as pequenas coisas do mar e os invertebrados, indo até a laguna e a barreira coralina na maré vasante”. Nesta operação de varredura da laguna, enfiando as mãos nuas ou um bastão nos buracos entre as rochas e no coral, “algumas mulheres tornam-se *incrivelmente hábeis para identificar só com o tato o que há em cada buraco*” (Grattan, 1948, p. 162, 163, grifos meus).

A divisão do trabalho na pesca em Tikopia é outra variante do esquema geral:

Firth aponta (1963, p. 249) que a embarcação é o meio de produção essencial e mais importante de toda a economia de Tikopia e que “o nível mais alto no plano das realizações tecnológicas de Tikopia é representado por suas canoas”. Os âmbitos espaciais são divididos da seguinte forma: “o homem pesca em mar aberto”, a mulher “sai todo dia com a rede manual para os rochedos e produz assim uma contribuição de enorme valor para a subsistência” (Firth, 1963, p. 123-124).

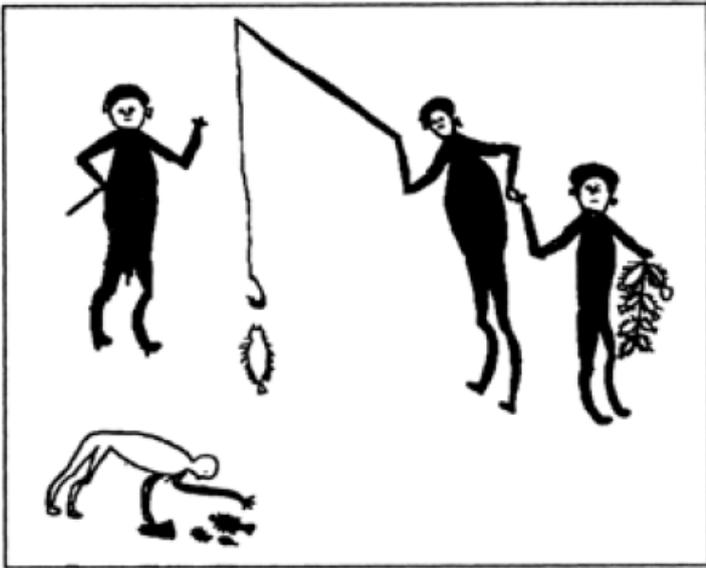
“Homens e mulheres têm cada um a sua própria esfera econômica particular, pois a divisão do trabalho segue linhas bastante óbvias. Os homens, por exemplo, fazem todo o trabalho com canoa utilizando linhas de pescar, estendem longas redes no lago e, à noite, capturam peixes-voadores com tochas, um procedimento bastante espetacular. As mulheres varrem cotidianamente a laguna com redes manuais e recolhem tudo o que encontram pela frente, inclusive peixinhos e caranguejos” (Firth, 1930, p. 108); Além disso, as mulheres pescam com linha à noite, usando tochas (Firth, 1965, p. 367-369).

A distância que separa o conjunto das técnicas femininas de pesca das masculinas tem um destaque particular em Buka, onde as mulheres, mesmo dedicando-se à pesca no cotidiano, usam meios incomparavelmente mais pobres do que os masculinos. Acima de tudo, impõe-se a divisão geral já estabelecida em relação à pesca e às embarcações (Blackwood, 1935, p. 342). Blackwood faz uma lista de métodos de pesca divididos por sexo (além da pesca do *bonito*, rigorosamente masculina). Os métodos masculinos chegam a uma dúzia, alguns usados em alto-mar, como as redes de arrasto, varas e linhas de pescar, pipas etc., e outros usados na laguna, como vários tipos de armadilhas, venenos, lanças, arco-e-flecha etc. Na pesca masculina, sobretudo na importante pesca do *bonito*, além dos instrumentos intervêm também operações mágicas. As formas de pesca feminina são feitas a mãos nuas ou com cestos e redes manuais, ou ainda com aquilo que Blackwood chama

de “*flipping method*”, comentando, porém, que “não é tão fácil quanto parece”.

Os instrumentos são os seguintes: “1. um pequeno cesto rígido; 2. o polegar e um dedo da mão direita”. Organiza-se da seguinte maneira: elas fazem uma longa corrente de folhas amarradas umas nas outras e, na maré baixa, mulheres e moças correm na água arrastando essa corrente e formando com ela um semicírculo com a parte aberta voltada para a praia. Uma parte das mulheres fica no exterior e tenta pegar os peixes que escapam da barreira com seus cestos. “Quando descobrem os peixes, dão pancadinhas na água com o indicador e o polegar da mão direita, para empurrá-los na direção dos cestos que são erguidos rapidamente assim que algum entrar (...) Com este sistema, no qual mulheres e moças são especialistas, são capturados *silohon* e uma miríade de outros peixinhos (Blackwood, 1935, p. 356-357).

Esta pesca individual é representada por um rapaz do local, no desenho que reproduzimos aqui:



“A pesca. A figura central é um homem que pesca com vara e linha de pescar; o menino à direita segura uma fileira de peixes. Embaixo, à esquerda, tem uma mulher que pesca na laguna com um cesto” (Blackwood, 1935, Fig. 14). A proporção das figuras ilustra bem a importância atribuída à pesca masculina.

Para concluir, o subaparelhamento das mulheres na pesca é um dado de fato evidente, expresso 1) *pela interdição das armas*; 2) *pelo grande peso das técnicas a mãos nuas ou quase*, e 3) *pela exclusão das mulheres dos meios mais produtivos e importantes, particularmente do uso de embarcações* e dos instrumentos de pesca e técnicas relacionados a elas.

4. A agricultura

A divisão sexual do trabalho na agricultura e, sobretudo, a presença de vastas áreas de agricultura feminina contrapostas a áreas e sistemas de agricultura masculina têm atraído a atenção dos estudiosos há muito tempo e uma dupla correlação foi identificada: entre agricultura feminina e utilização da enxada, de um lado, e agricultura masculina e utilização do arado, do outro. Além disso, estabeleceu-se o papel crucial do arado, instrumento geralmente reservado aos homens (Boserup, 1970), na “masculinização” da agricultura em seu conjunto.

Conforme observa Goody (1976, p. 35):

A divisão sexual do trabalho na agricultura será estreitamente ligada ao tipo de agricultura, e as relações de produção, aos meios de produção. O arado, particularmente, é um instrumento utilizado quase que exclusivamente pelos homens e, efetivamente, também é um dado que todos os grandes animais, cavalos, rebanhos ou camelos, estão quase que inteiramente em mãos masculinas. Sua utilização na produção agrícola avançada significa que o papel masculino torna-se, se não dominante, pelo menos igual ao das mulheres que muitas vezes detêm os papéis produtivos mais importantes na agricultura com enxada.

Na agricultura, passa-se de um modo de organização do trabalho no qual predomina a separação dos sexos, como nas sociedades de caça e coleta, para uma organização do trabalho na qual as principais atividades de subsistência tendem a ser desenvolvidas por homens e mulheres juntos. É, portanto, necessário examinar a distribuição por sexo de tarefas e de processos de trabalho no interior de cada operação agrícola e não considerar apenas a agricultura em seu conjunto.

A participação masculina nas operações agrícolas consideradas na análise de Murdock e Provost (1973, tab. I, p. 207) é a seguinte: desmatamento, 95,5%; preparação do solo, 73,1%; semeadura e plantio, 54,4%; colheita 45%; cuidado das plantas, 44,6%. Contudo, estes dados não mostram as eventuais diferenciações das tarefas por sexo no interior de cada processo de trabalho. Assim, dizer, por exemplo, que homens e mulheres de uma determinada sociedade participam em igual medida da colheita pode encobrir situações bastante diversas: 1. tarefas iguais, instrumentos iguais e participação quantitativa e qualitativa igual; 2. diferenciação completa de tarefas e instrumentos: os homens ceifam com foices ou foicinhos, as mulheres amarram os feixes e recolhem as espigas (a distribuição das tarefas é ligada aos instrumentos utilizados e à própria presença ou ausência de instrumentos; cf. mais adiante sobre o desmatamento). Da mesma forma, deve-se notar que o recorte predominantemente quantitativo usado na elaboração dos dados, categorias e termos propostos para analisar as variações na participação por sexo tendem a apresentar como simétricas situações que na verdade não o são, como, por exemplo, a atividade de participação masculina num trabalho essencialmente feminino e vice-versa. Dado que o trabalho feminino e o trabalho masculino apresentam normalmente características e conotações bastante diversas e ocorrem geralmente no interior de uma relação de produção assimétrica, indicá-los como simétricos torna-se um fator de ofuscamento da realidade.

Mas seria igualmente necessário examinar, nas várias sociedades, o papel das mulheres na agricultura, não somente em relação à divisão de tarefas entre homens e mulheres no interior da própria atividade agrícola, mas no contexto global (Goody e Buckley, 1973, p. 114) do modo de produção e no quadro geral do nível tecnológico da população dada. De fato, é somente em tal contexto geral, e não no contexto de uma única atividade, que se pode avaliar corretamente a hipótese do subaparelhamento das mulheres. É só então que assume um significado específico, por exemplo, a relação na mesma população entre uma atividade de alta produtividade e técnica especializada, como a criação de bovinos e camelídeos realizada pelos homens em muitos casos africanos, so-

bretudo na África oriental, e a atividade de agricultura com enxada realizada pela parte feminina da população (Bonte, 1974) ou ainda a relação entre trabalho masculino e feminino entre os ganda, onde as mulheres desenvolviam toda a atividade agrícola, ajudadas eventualmente por escravos apresados pelos homens, enquanto os homens, liberados assim do pesado trabalho nos campos, podiam desenvolver todas as atividades de produção artesanal e, sobretudo, as atividades políticas e guerreiras (Roscoe, 1911; Fallers, 1960). Na verdade, estamos diante de grandes questões que a pesquisa antropológica (mesmo a mais recente) ainda não enfrentou de maneira adequada: *as articulações estruturais entre a exploração das mulheres na produção e na reprodução e os processos de formação da estratificação social e econômica, as relações entre exploração das mulheres (da classe das mulheres) e exploração no sentido comum.*

A divisão do trabalho entre os sexos na agricultura, ou melhor, o papel e a contribuição das mulheres na agricultura são associados à sua função nas sociedades de caça e coleta e, em particular, à sua atividade de coleta de vegetais silvestres. Assim:

se no estágio da caça as mulheres eram aquelas que recolhiam os produtos vegetais, elas tendem a ser responsáveis pelo cultivo das variedades domésticas de tais plantas, assim como os homens, que antes cuidavam da caça de animais selvagens, assumem a criação dos animais domésticos (Goody e Buckley, 1973, p. 108).

As populações que praticam a agricultura com enxada e com outros equipamentos rudimentares e, de uma maneira geral, as sociedades onde o arado ainda não foi introduzido, não dispõem, para as diferentes operações agrícolas, de instrumentos qualitativamente diversos daqueles que são próprios das sociedades de caça e coleta, a começar pelo bastão-cavadeira, “o mais rústico dos instrumentos de lavoura”, cujo “manejo penoso e pouco eficaz” e cujo uso para a coleta de tubérculos selvagens já mencionamos, chegando à enxada, aos facões para ceifa (até os vários tipos de foices) e aos instrumentos para desmatamento. A enxada é

o objeto mais adequado para lavrar a terra à mão (...). Tem medidas variáveis, que permitem manejá-la tanto curvado sobre a terra, como na África, quanto em posição quase vertical. É feita com os materiais disponíveis nas diversas populações: metal, pedra, madeira, osso. Sem sofrer transformações, é usada por grupos que se dedicam unicamente à coleta dos produtos selvagens e por agricultores de todos os níveis (Leroi-Gourhan, 1973, p. 120).

A utilização, na agricultura, de instrumentos arcaicos, de um lado, e a presença de técnicas e conhecimentos que revolucionam a relação com o ambiente, do outro, são um exemplo de como a evolução, pelo menos até certo ponto, pode passar ao largo dos instrumentos complexos e das máquinas e demonstra “que a cultura material não se esgota inteiramente nas aquisições mecânicas” (Leroi-Gourhan, 1971, p. 229). Este dado é particularmente importante, pois permite discernir uma característica possível do trabalho das mulheres: na agricultura, como em outros campos, como a cerâmica, por exemplo, o trabalho feminino pode evoluir e assumir um caráter de conhecimento e criação, mas somente até a introdução dos meios mecânicos mais complexos, como o arado ou o torno de olaria, com os quais o controle da atividade, ou melhor, a própria atividade como um todo passa para as mãos dos homens. Ele permite também questionar os tipos de contribuições cognitivas dos dois sexos e a natureza dos limites impostos ao trabalho feminino e à produção de saber por parte das mulheres e, enfim, refletir sobre a relação complexa e entrelaçada, diversa no tempo e no espaço, entre duas diferentes linhas ou momentos de evolução: uma que passa através das técnicas mecânicas e dos instrumentos e máquinas complexos, outra que não passa necessariamente pelo aperfeiçoamento das máquinas, mas produz conhecimento e transformação do real, com peso talvez igualmente determinante na evolução humana. Vem à luz então a necessidade de investigar mais a fundo também a relação entre estas duas linhas e a construção das relações de poder e domínio.

No entanto, seria arbitrário propor, mesmo como hipótese, equivalências desse tipo: evolução através da mecânica,

das máquinas = linha masculina; evolução não-mecânica = linha feminina. De fato, o trabalho feminino não é não-mecânico “por natureza”, nem parece possível, por outro lado, atribuir às mulheres toda a elaboração das técnicas “não-mecânicas”. Parece, ao contrário, bastante útil estudar, por um lado, os limites e condicionamentos – diversos segundo as culturas – impostos ao trabalho técnico e intelectual das mulheres; e, por outro lado, colocar o problema das formas eventuais – elas também variáveis – das técnicas que as mulheres conseguiram elaborar, mesmo no interior de uma situação de opressão. Assim, é possível examinar as formas de utilização dos meios elementares, fogo, água, ar, que caracterizam uma parte tão ampla do trabalho das mulheres, no qual a instrumentação mecânica é, ao contrário, tão reduzida. É possível falar, enfim, de uma lógica da manipulação? De uma elaboração do conhecimento a partir da experiência fundamental das mulheres: a relação com a matéria através das mãos nuas, sem (quase) a mediação de instrumentos mecânicos?

Examinarei, antes de tudo, como são distribuídos os utensílios e tarefas na agricultura com instrumentos rudimentares: de um lado, bastões-cavadeiras, enxadas etc., instrumentos comuns ao trabalho de coleta dos produtos silvestres; de outro, machados, machetes, facões etc. A utilização de tais instrumentos, presentes também nas sociedades de caça e coleta, apresenta no trabalho agrícola uma distribuição específica por sexo: os instrumentos do primeiro grupo, empregados nas operações de preparação do solo, semeadura, plantio, sacha e colheita, são usados tanto pelas mulheres quanto pelos homens, quando se dedicam ao cultivo, com algumas diversificações locais dos instrumentos entre os dois sexos – assim, temos bastões-cavadeiras ou enxadas femininos, menores e mais leves, e bastões ou enxadas mais pesados para os homens; já os instrumentos do segundo grupo são utilizados quase que exclusivamente pelos homens. De uma maneira geral, os estudos tendem a explicar tal fato como atribuição aos homens dos trabalhos mais pesados, de maior esforço físico, que exigem “surto repentino de energia”. Gostaria, ao contrário, de ressaltar aqui que os instrumentos masculinos, utilizados unicamente nas operações

realizadas quase que exclusivamente pelos homens, apresentam, assim como ocorre nas sociedades de caça e coleta, duas características:

1. São “simultaneamente armas e instrumentos” (análises específicas podem determinar, a partir do uso local e/ou da morfologia do instrumento, quando se trata de uma arma ou essencialmente de um utensílio). E devemos considerar, ao mesmo tempo, que uma arma não é só uma arma: assim como na pesca e na caça, é com frequência o meio de maior rendimento produtivo, ao qual muitas vezes são associadas conotações de prestígio em comparação com a produtividade constante e regular, muitas vezes monótona e ao mesmo tempo fundamental, mas não “exaltante” dos meios produtivos e do trabalho das mulheres.

2. São os instrumentos estratégicos, seja para a fabricação de outros instrumentos, seja para a produção agrícola.

Esta dupla característica explica porque estes instrumentos constituem o primeiro limite – o limite por assim dizer inferior do trabalho das mulheres. Pode-se estabelecer, aqui, um paralelo com o que acontece na pesca: o trabalho das mulheres é limitado, a montante e a jusante, por duas barreiras (com características mais ou menos fortes de interdição). De um lado, a utilização de armas ou utensílios-armas e, de outro, o uso do instrumento de produção mais complexo ou mais avançado tecnologicamente (a embarcação, na pesca, e o arado, na agricultura). A utilização desses instrumentos e o trabalho efetuado com eles são diretamente ligados ao controle de todo o processo produtivo e ao confinamento das mulheres produtoras a um papel subordinado, mesmo quando realizam a maior parte das operações agrícolas.

O papel dos instrumentos masculinos é considerado “estratégico” para a produção agrícola, na medida em que criam as condições iniciais indispensáveis para o cultivo do terreno. Mas as tarefas masculinas não são, em si, nem mais nem menos importantes do que qualquer outra sequência de trabalho: um campo desmatado não serve para nada se não for cultivado; a produção agrícola é “estéril” se não puder ser consumida, se não for transformada através da cozinha (Meillassoux, 1975, p. 121). A tarefa masculina torna-se “estratégica” na medida em que, se os homens podem efetuar a sequência feminina e o inverso não

é verdadeiro, ou seja, se as mulheres não podem realizar a sequência masculina, as mulheres acabam dependendo dos homens. Trata-se, portanto, de uma noção política, mais do que técnica ou econômica, ligada ao caráter das relações entre os sexos. De fato, podemos encontrar, como no caso dos Baouté, uma situação na qual – por convenção – o sexo “que se considera ter iniciado o processo e que assumiu a responsabilidade por ele ‘possui’ o produto e controla sua distribuição” e, na realidade, “ter iniciado a produção e assumido a responsabilidade por ela é o fator decisivo e não a quantidade, intensidade ou duração do trabalho” (Etienne, 1977, p. 44, 48, n. 16). O que, no caso dos Baouté analisados, comporta, segundo M. Etienne, uma reciprocidade entre homens e mulheres, tanto nos trabalhos agrícolas, quanto nos artesanais (por exemplo: as mulheres controlariam a circulação dos panos, tecidos pelos homens, mas com algodão cultivado e fiado por elas: cf. *ibid.* 43 ss.). Nesse caso, se a análise é exata, o fato de que a parte masculina utiliza instrumentos mais complexos não entraria em questão no que diz respeito ao controle do produto.

A subordinação das mulheres na produção deve ser relacionada a um quadro bem mais complexo e não repousa, é claro, sobre o monopólio masculino de um único instrumento. No entanto, esses elementos “estratégicos” de controle da produção têm um peso considerável em sua manutenção.

Um caso conhecido e análogo de poder ligado ao monopólio de um instrumento é o dos yir-yoront, com uma relação estreita entre a perda, por parte dos anciãos, do monopólio dos machados de pedra, a queda do poder gerontocrático e a transformação das relações sociais entre anciãos, jovens e mulheres (cf. Métraux, 1959). Ou ainda, entre os gouros da Costa do Marfim, a importância da posse dos instrumentos de ferro, exclusiva dos anciãos, como meio de controle da produção dos jovens e das mulheres (Meillassoux, 1964, p. 193). Outros elementos que concorrem para o controle masculino da produção têm sido destacados com frequência (Meillassoux, 1954; Godelier, 1976): as formas de organização do trabalho e da estrutura social, entre as quais, por exemplo, o trabalho coletivo dos homens em contraposição ao trabalho individual, isolado das mulheres. De todo modo, o controle dos meios de produção permanece fundamental.

O duplo papel dos instrumentos masculinos explica também a sua função simbólica, sua identificação com o sexo masculino ou com a virilidade: “Um homem sem um machado é como uma mulher” (Salisbury, 1962, p. 197).

A explicação que os homens siane dão para a divisão das tarefas agrícolas (...) é que os homens fazem todos os trabalhos que exigem o uso de um machado, enquanto as mulheres realizam as outras. Como saber manejar um machado é considerado uma capacidade técnica fundamental pelos siane, isso significa que os homens fazem o trabalho “especializado” e as mulheres, o trabalho “não-especializado”. Homens e rapazes gostam de ostentar sua habilidade para cortar lenha e passam horas afiando seus machados como navalhas com areia molhada. Eles dizem que um homem sem machado é “como uma mulher”, enquanto os jovens demonstram sua incipiente masculinidade carregando um machado à cinta e agarrando qualquer oportunidade de usá-lo quando são admitidos num grupo de trabalho (Salisbury, 1962, p. 49).

Poderíamos multiplicar citações desse tipo e também sobre o costume de passear usando sempre estes ornamentos masculinos “totais”, machado, machadinhas etc., assim como o punhal em outras regiões. Entre os bemba, “um homem não se separa jamais de seu machado. Ele o traz sempre consigo e caminha com o machado apoiado no ombro” (Richards, 1939, p. 290 ou ainda Condominas, 1974, p. 24-25).

Além desse papel simbólico, vamos examinar a utilização do machado no desmatamento. Também nesse caso os dados gerais da participação por sexo (participação masculina de 95,5%) não permitem distinguir as tarefas diferenciadas de homens e mulheres no interior da atividade. Embora o corte das árvores com machados seja reservado aos homens, isso não exclui a participação feminina nesta fase, às vezes bastante importante. De fato, em numerosas sociedades, as mulheres participam do desmatamento com tarefas bem definidas: 1. limpeza do sub-bosque, arrancando as ervas etc., feita à mão, com bastão-cavadeira ou algum outro instrumento rudimentar (v. Pospisil,

1963, p. 90-91 e 104-105 para o uso de instrumentos como a faca de pedra etc.) e muito raramente com machado ou uma espécie de machete; 2. transporte e ajuntamento de arbustos e galhos etc. (que os homens cortam e deixam no chão); 3. limpeza dos campos depois da queimada. Trata-se, em certos casos, das operações mais árduas de todo o ciclo agrícola (Richards, 1939, p. 293; Blackwood, 1935, p. 299; Pospisil, 1963, p. 90-96, 104-105 e tabela com o cálculo dos tempos, p.424).

Sobre a “revolução do machado” e dos utensílios de ferro e sobre sua importância como instrumento de penetração colonial e missionária na América cf. Métraux, 1959. Para uma análise mais estritamente tecnológica (e econômica), cf. Blackwood, 1950; Salisbury, 1962; Godelier (e Garanger), 1973.

A introdução dos utensílios de ferro ou de aço tem muitas vezes efeitos diversos, quando não opostos, para os dois sexos: entre os barua, os homens ganharam “não apenas tempo, mas, sobretudo, um alívio de sua fadiga”, mas as mulheres, ao contrário, continuaram a trabalhar com os mesmos instrumentos de antes (bastões-cavadeiras e redes para o transporte dos produtos). Os homens tornam-se capazes de desmatar superfícies maiores e de aumentar o cultivo de batatas, o que, por sua vez, permite incrementar a criação de porcos. Para as mulheres, responsáveis tanto pela criação dos porcos, quanto pela maior parte das operações agrícolas, isso acarreta “um trabalho adicional considerável e um trabalho igualmente penoso”, tanto quanto era no passado. *Assim, o tempo livre das mulheres diminui, enquanto o dos homens aumenta e é utilizado na caça, em visitas e, principalmente, na guerra* (cf. Godelier (e Garanger), 1973, p. 271 ss; e em relação ao siane, Salisbury, 1962, p. 107 ss.).

Entre os Bemba, o desenvolvimento da operação de desmatamento mostra nitidamente a contraposição entre trabalho masculino e trabalho feminino e a diferenciação dos papéis sexuais em relação às tarefas específicas atribuídas a homens e mulheres e aos instrumentos por eles utilizados.

A tarefa masculina de corte das árvores é uma das mais cansativas, dura diversos meses e é um trabalho perigoso: Os Bemba não cortam o tronco das árvores, mas talham todos os ramos de cada árvore. Com um machado muito cortante e continuamente afiado, capaz de cortar um galho com dois ou três

golpes; dessa maneira, um homem pode ‘despojar’ uma árvore de dimensões consideráveis de todos os seus galhos em cerca de dez minutos. (...) Quanto mais perto do topo da árvore, mais perigoso o trabalho vai se tornando (Richards, 1939, p. 290).

É um trabalho que causa vítimas a cada ano. Mas os Bemba orgulham-se de seu sistema *icitimene* e vangloriam-se pessoalmente pela coragem demonstrada. Nas terras do chefe, o trabalho é feito coletivamente:

Os homens jovens pegam seus machados e correm para subir rapidamente nas árvores gritando, brigando pelo galho mais alto. Desafiam-se uns aos outros a façanhas incríveis e insultam-se mutuamente enquanto sobem. Cada galho que cai é saudado com um grito especial de triunfo. Relacionei cerca de quarenta tipos diversos de gritos *ukutema* durante o corte nos jardins de Citi-mukula e de Mwamba, em 1933-34. São gritos de auto-exaltação formalizados, como os habituais cantos de louvor bradados diante de um chefe banto. O cortador compara-se a um animal que sobe até o topo ou a um chefe feroz que mutila seus súditos talhando seus membros como se fossem os galhos de uma árvore. (...) O barulho é ensurdecido durante a primeira meia hora, enquanto os galhos maiores despencam no chão (Richards, 1939, p. 290 e ss.).

O trabalho é visto, portanto, como uma ação “heróica”, guerreira, corajosa e como disputa ou jogo. Cada homem deixa seus galhos no chão numa certa ordem para distingui-los dos ramos dos vizinhos. É então que entra em cena o trabalho das mulheres.

Em seguida, vem o trabalho de empilhar os galhos. Aqui, a razão do sistema *icitimene* torna-se evidente. Fica claro que o objetivo dos nativos não é liberar o bosque de obstáculos, mas acumular a maior quantidade possível de madeira para lenha. O que eles valorizam é a cinza e também a queimada do terreno. A mulher que enfeixa os galhos tem de carregá-los o mais lon-

ge possível do solo, de modo que os ramos menores e as folhas não se percam no trajeto, desperdiçando um combustível precioso.

Empilhar galhos é o trabalho mais duro que uma mulher Bemba tem a fazer e ouvi algumas esposas de nativos que vivem na cidade dizerem que tinham medo de voltar às aldeias “e ter de empilhar galhos”. As mulheres erguem galhos com até 15 ou 20 pés de comprimento, cambaleando enquanto tentam equilibrá-los ao comprimento sobre a cabeça e adaptar-se ao peso, e partem com sua carga. Passam a manhã inteira nesse vai-e-vem. É preciso muita habilidade para empilhar os galhos. Eles devem ficar apoiados com os troncos no centro de forma que irradiem em pilhas aproximadamente circulares ou ovais. Os galhos devem ficar empilhados regularmente uns sobre os outros até chegar a uma altura de dois pés. Se um pedaço do terreno, mesmo pequeno, ficar coberto por galhos, a terra subjacente só será parcialmente queimada (ibid, p. 293).

Em outras populações, esse lado “heróico” do masculino é menos enfatizado e talvez o esforço, sobretudo quando se trabalha com machados de pedra, seja bem maior. Mas o contraste entre os dois tipos de trabalho permanece.

A relação entre o surgimento do arado e a masculinização da agricultura foi apontada de modo preciso por muitos estudiosos. É um dos casos citados por Murdock e Provost para ilustrar o fator E:

Quando a invenção de um novo artefato ou procedimento suplanta outro mais antigo e mais simples, existe uma forte tendência a entregar aos homens tanto a atividade diretamente implicada, quanto as atividades estreitamente relacionadas a esta. (Murdock e Provost, 1973, p. 212).

Este dado tem uma importância particular: de fato, é a utilização deste instrumento, o arado, reservado aos homens, que vai mudar as condições e o tipo de agricultura empregada,

assim como a organização do trabalho no que diz respeito à distribuição sexual das tarefas. É também o instrumento que, em relação ao modelo lógico de Leroi-Gourhan, assinala a passagem do trabalho realizado com *energia humana* ou instrumento movido à mão (em motricidade direta ou mesmo indireta) para o trabalho da *máquina*, onde a energia não é mais humana, mas externa, fornecida pelo animal usado para tração. Graças ao arado, que torna possível cultivar extensões de terra antes inimagináveis, produz-se um salto qualitativo na produtividade do trabalho (Goody, 1976, p. 106-108).

A introdução do arado e sua monopolização pelos homens constituem o grande salto na divisão do trabalho entre os sexos neste campo: marca a limitação, imposta nas sociedades pré-industriais, do acesso aos equipamentos pelas mulheres, o limite dos instrumentos de produção que elas podem possuir e usar e, portanto, do trabalho que podem desenvolver. Elas utilizam apenas a própria energia (que também pode ser usada por outros) e podem usar instrumentos com a mão ou, às vezes, máquinas manuais simples. Mas não têm o controle de outras formas de energia. Elas não têm acesso às armas e aos instrumentos cuja produtividade é diversa ou superior àquela do braço humano.

É possível, no estado atual da pesquisa, chegar a conclusões mais detalhadas e indicar algo além da definição dos limites identificados acima? É verdade que na agricultura, no interior dos limites indicados, temos uma variedade de situações possíveis. É importante destacar, porém, que quando os dois sexos se dedicam à agricultura, tanto com enxada, quanto com arado, cabem normalmente às mulheres as tarefas mais longas, monótonas e contínuas, as operações de limpeza, de carpir etc. ou, em geral, as operações realizadas com as mãos nuas. “É através da diferenciação das tarefas específicas que se expressa o discurso político da superioridade masculina” (Centlivres, 1977, p. 52).

Os dados gerais sobre a diferenciação sexual dos instrumentos em outras atividades, como a preparação dos alimentos, a tecelagem e a cerâmica, com predominância da partici-

pação feminina (índice de participação feminina: tecelagem, 68,9%; cerâmica, 78,9%; fiação, 87%; cozimento dos alimentos, 92,7%; preparação de produtos vegetais, 94,3%; cf. Murdock e Provost, 1973), confirmam minha tese geral sobre o subaparelhamento das mulheres, sobre a predominância em suas atividades de operações a mãos nuas (ou de manipulação) e sobre o bloqueio ao uso de instrumentos complexos, sejam eles máquinas manuais ou instrumentos movidos por animais, água, vento etc. Para todas essas atividades vale a regra geral (Murdock e Provost, 1973) segundo a qual uma técnica nova masculiniza a atividade na qual foi inserida.

1. Os vários tipos de cereais, sementes etc. são macerados – trabalho cansativo, cujo ritmo assemelha-se ao de uma máquina e que exige várias horas ao dia – com instrumentos como pilões, socadores, mós e moinhos manuais, ou triturados com raladores e esse trabalho, assim como os instrumentos nele utilizados, são considerados tipicamente femininos na grande maioria das sociedades.

Isso acontece com frequência mesmo quando, ao invés de pequenos moinhos manuais, usam-se grandes mós manobradas por várias pessoas: mais uma vez, são as mulheres (e os escravos) que fazem as vezes de animal de tração. Boch destaca o trabalho pesado a que eram submetidas as mulheres no mundo greco-romano e também na Europa até o advento dos moinhos de água (Bloch, 1935). Mas a gestão dos moinhos, de vento ou de água, cabe aos homens.

2. A cerâmica feita à mão, sem uso do torno de olaria, é na imensa maioria dos casos feminina: poderíamos desenhar um mapa com a divisão entre zonas de cerâmica à mão e zonas de cerâmica feita com torno. E, assim como acontece com o arado, veríamos a estreita correspondência entre cerâmica à mão e trabalho das mulheres, cerâmica com torno e trabalho masculino: o torno, que produz um rendimento maior, constante e uniforme não está ao alcance das mulheres. Mas cerâmica feminina feita à mão e cerâmica masculina produzida em torno coexistem em várias zonas. O salto entre as duas técnicas e os dois universos é tão grande que Helène Balfet nota que no Magreb “encontram-se atualmente objetos de cerâmica colocados lado a lado, mas tão díspares entre si que com certeza passariam

por exemplares de épocas *diferentes* se fossem analisados fora do contexto” (Balfet, 1965, p. 161, grifo meu e cf. também Balfet, 1952).

3. O mesmo vale para a tecelagem: em várias zonas, verificamos a oposição entre tear a pedal, de uso masculino, que “em termos de rendimento é amplamente superior” (Balfet, 1975, p. 62), e tear horizontal ou vertical de uso feminino. Assim, em grande parte da África subsaariana o tear a pedal, que produz tiras estreitas de tecido, é muito difundido e é, como afirma Goody (1971), a única máquina que aquelas populações possuíam. É também de uso rigorosamente masculino. No entanto, em algumas áreas, ao lado da tradicional atividade de tecelagem masculina, existe também uma forma de tecelagem feminina, embora o instrumento empregado seja diferente: no lugar do tear com roldana e pedais, temos os teares verticais, como entre os Nupe e os Iorubás (Lamb, 1975, p. 14 ss.). Balfet (1975) observa, em relação ao Magreb, que esses diferentes teares correspondem a tipos de produto e a produtores diversos: de um lado, as mulheres que produziam objetos de uso familiar “‘nas horas livres’, no tempo disponível entre as várias incumbências domésticas”; de outro, artesãos especializados que elaboram produtos para a venda¹⁸.

Mas enquanto os teares dos homens, de maior rendimento produtivo, são atingidos pela modernização econômica e desaparecem ou são substituídos por teares mecânicos, o trabalho “nas horas livres” das mulheres resiste à concorrência industrial: o tempo das mulheres não conta, “não tem valor”. Além de tudo, seu trabalho é tal que não poderiam “tirar realmente proveito de um tear mais rápido” (Balfet, *ibid*) e, portanto, podem trabalhar tranquilamente com baixo rendimento (e ganhos ainda mais baixos)!

18 Para uma situação diversa, ver, na Tunísia, cf. Ferchiou, 1978. Seria necessário submeter a uma análise crítica o modelo descritivo usado geralmente, que coloca esta dicotomia como sendo apenas entre “dona de casa” e “artesão especialista”, assim como as definições de tarefas de trabalhos domésticos e tarefas de trabalho social ou produção social e sua conotação ideológica. Cf. Delphy, 1975, 1978; Dupont, 1970.

Na Guatemala, o mesmo processo de masculinização ocorre em três setores: cerâmica, tecelagem e tratamento de produtos vegetais.

1. O fuso e o tear indígena de cintura eram usados exclusivamente pelas mulheres. Os europeus introduziram a criação de ovelhas, o aproveitamento de sua lã e junto com eles o tear a pedal e a dobadeira (Tax, 1953, p. 22). Eis, mais precisamente, os resultados no que diz respeito à divisão de tarefas e à diferenciação dos instrumentos:

Tanto homens quanto mulheres adotaram alguma atividade que garantisse uma renda: as mulheres fazem a lavagem e cardagem e os homens a fiação, 'a fiação com dobadeira, aprendida dos artesãos ladinos' (de origem européia) e a tecelagem em tear a pedal (Tax, 1953, p. 27).

A mesma situação ocorre na tecelagem do algodão: "A mulher indígena *utiliza exclusivamente o tear de cintura*, com a estranha exceção de uma pequena cidade indígena onde existem oficinas de tecelões indígenas, tanto homens, quanto mulheres, que utilizam o tear a pedal" (Tax, 1953, p. 23).

2. Situação análoga também na cerâmica. Tradicionalmente, são as mulheres e não os homens que produzem cerâmica à mão. É uma arte estritamente doméstica. A dona de casa, acompanhada dos filhos, recolhe a argila e macera, empasta, modela na cozinha e no pátio, junto com as tarefas da cozinha. Em geral, os homens ajudam a cozer a cerâmica e levam-na ao mercado (Tax, 1953, p. 24). Depois, com a introdução e utilização do torno de olaria, a cerâmica torna-se masculina. No entanto, fora das cidades, nas comunidades menos influenciadas pelos brancos, "o que teria acontecido com as ceramistas indígenas em competição com profissionais mais eficientes graças a seus tornos? (...) Seria de esperar que as mulheres renunciassem a seu ofício, diante daquela batalha perdida contra uma eficiência econômica superior. Mas não. O caso é que o tempo das mulheres que fazem cerâmica não tem valor econômico. (...) Nestas condições, a competição com a cerâmica feita em tornos é totalmente abstrata. E assim, as mulheres continuam a fazer sua cerâmica, sempre à moda antiga" (Tax, 1953, p. 25-26).

3. A produção do café. Na divisão sexual do trabalho, as operações de tratamento do café colhido competem às mulheres. Elas dedicam-se, sobretudo, a socar os grãos e fazem isso com uma pedra de pilar (Tax, 1953, p. 56). Mas quando surge um cilindro de rotação manual para separar o grão da polpa, esta máquina, que é o *único* instrumento complexo do ciclo agrícola e de tratamento dos produtos cultivados, é utilizada exclusivamente pelos homens (Tax, 1953, p. 27,93).

“Nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, ainda que este instrumento seja somente a mão”.
(Marx, Grundrisse, cad. 7 M)

Vimos que, nas sociedades de caça e coleta, o monopólio das armas tem uma importância decisiva nas relações entre homens e mulheres: de fato, é na tecnologia que cria as armas e nas próprias armas que ocorrem os progressos mais importantes no campo da mecânica, aqueles que marcam a distância entre instrumentos masculinos e instrumentos femininos, pois nestas sociedades as armas são ao mesmo tempo instrumentos de produção privilegiados. Mas o fator predominante é o *controle da força*, daí a rigorosa interdição do uso de armas pelas mulheres: *a disputa é entre quem tem as armas e quem não as tem*. O poder dos homens sobre as mulheres é garantido pelo monopólio das armas-instrumentos.

Seria distinta a situação nas sociedades de horticultura e agricultura? Existiria uma diferença entre o monopólio do arco-e-flecha e o do arado ou do torno de olaria? Quais são as consequências do desenvolvimento e multiplicação das atividades produtivas?

Dado o controle masculino da força através das armas, surgem atividades cuja importância é suficiente para transformar a vida do grupo social. Entre as etapas fundamentais desse processo, a arqueologia aponta: a domesticação das plantas (o surgimento de plantas cultiváveis), a cerâmica e a tecelagem. Estas descobertas são certamente ligadas às mulheres, embora não se possa afirmar que pertençam apenas a elas. Outra etapa fundamental, a metalurgia, é decididamente masculina

e voltada predominantemente para o superaparelhamento da camada dirigente, mais em armas do que em utensílios.

A introdução de instrumentos cada vez mais complexos abre a possibilidade de uma produtividade do trabalho mais regular e muito maior. O que está em jogo é o poder sobre a matéria e a apropriação da natureza muito além dos limites do corpo humano. O controle da produção e da sociedade exige *também o controle direto dos instrumentos ligados à produção*. Até então, o controle masculino dos instrumentos simples não vetava nenhum instrumento às mulheres, afetando, sobretudo, as *condições de fabricação dos próprios instrumentos*, mas a introdução das máquinas automotoras e de tração animal *impôs a utilização direta das máquinas pelos homens: só os homens manobrarão as novas máquinas*.

É possível considerar que este ponto abre uma nova fase, na qual a discriminação se dá entre *quem tem máquinas*, os meios de produção fundamentais, e *quem não as tem*? Com o arado, o torno de olaria, os moinhos etc., além de uma boa parte das máquinas manuais, de tração animal e automotoras, instaura-se o controle e apropriação direta do meio de produção por parte dos homens (como já acontecia com as armas) e, ao mesmo tempo, a masculinização das atividades ligadas às máquinas. Isso, no entanto, não significa que as mulheres estarão sempre excluídas das atividades em questão: a energia, o trabalho das mulheres, serão utilizados doravante em tarefas que não exijam a utilização do instrumento-base, da máquina. Seu trabalho poderá ser “a tempo integral”, mas *estritamente subordinado àquele que possui e utiliza o instrumento e as técnicas fundamentais*. É assim que se criam as situações em que as mulheres não são “artesãs-especialistas” em tempo integral, mas são empregadas como força motora ou tempo-paciência: a mulher do ferreiro pode acionar os foles no lugar do aprendiz, mas ela mesma nunca poderá ser ferreira; a mulher do ceramista pode amassar e preparar a argila e polir os objetos que seu marido produz no torno; o tecelão pode empregar operárias para urdir e lançar os fios. As mulheres continuam a fornecer energia e trabalho a mãos nuas tanto no artesanato em geral, quanto em atividades de produção agrícola ou de transformação de produtos. Em qualquer desses casos, elas garantem também, sempre e sem descanso, com emprego máximo de tempo-paciência e utilizando meios de menor rendimento pro-

duto, o trabalho de produção para consumo doméstico e para a reconstrução da energia humana despendida. Assim também, segundo os modos e as condições impostas e sob o controle material e ideológico dos dominadores, ela dão continuidade ao trabalho de reprodução.

As possibilidades de ir além das próprias forças físicas, da capacidade de suas mãos e de prolongar o corpo e os braços por meio de instrumentos complexos que aumentam o poder sobre a natureza são constantemente negadas às mulheres. E os limites podem ser encontrados igualmente no que diz respeito às possibilidades de trabalho intelectual, terreno ao qual seria indispensável estender as pesquisas.

Ainda assim, dizer que as mulheres são limitadas aos próprios corpos seria descrever a situação em termos bastante otimistas: as mulheres são usadas enquanto corpos. A apropriação material das mulheres pelos homens não se limita ao uso sexual e reprodutivo, mas atinge com frequência, de outro modo, a própria integridade desse corpo e sua expressão física. Agem neste sentido todos os fatores que limitam o movimento e o pleno uso do próprio corpo: das formas de deseducação motora à indumentária (saltos altos etc.); das formas de enclausuramento ou confinamento em espaços internos às formas quase universalmente difundidas de delimitação do espaço; e da interdição das viagens (por terra ou por mar) às formas de degradação física irreversível (da amarração dos pés à engorda forçada, às mutilações sexuais etc.).

Cito apenas um caso específico, pois está ligado, e é ligado diretamente pelo etnólogo responsável pelo relato, à divisão sexual do trabalho.

Os Dugum Dani da Nova Guiné costumam fazer oferendas durante as cerimônias fúnebres: os homens oferecem porcos e outros presentes e “as meninas doam seus dedos” (Heider, 1970, p. 238). Um ou dois dedos das meninas entre três e seis anos com algum laço de parentesco com o morto (ou cujo pai não possua um porco para oferecer, cf. Mathiessen, 1967) são cortados com um golpe de machado de pedra: “elas perdem apenas um ou dois dedos de cada vez” e no final “quase toda menina de mais de dez anos já perdeu de quatro a seis dedos” (Heider, 1970, p. 237). Assim, em cerca de 120 mulheres, somente duas não eram mutiladas.

Contudo, este corte é feito de maneira criteriosa: “Os polegares nunca são removidos, nem os primeiros dedos de pelo menos uma das mãos” (ibid, 237). Assim, nem a estrutura econômica e religiosa da sociedade, nem a divisão sexual do trabalho ficam comprometidas. De fato, continua nosso “respeitável” etnólogo, as mulheres raramente se queixam (Heider, 1970, p. 239). Além do mais, em todo caso: *A perda dos dedos não limita drasticamente a atividade da mulher. Com os dois polegares e dois dedos em pelo menos uma mão e, na maioria dos casos, cotos utilizáveis na outra*, as mulheres são capazes de manejar os finos bastões-cavadeiras femininos nos trabalhos de horticultura, além de enrolar cordas e tecer redes e outros trabalhos delicados. Comentários sobre a perda dos dedos eram raros, mas uma vez uma anciã observou, mais de brincadeira (sic!) do que em tom de queixa, que não poderia manejar o pesado bastão-cavadeira dos homens. Atividades que exigem dez dedos, como caçar com arco-e-flecha ou manejar os pesados bastões ou machados são geralmente reservadas aos homens, porém estas são justamente as atividades caracteristicamente masculinas na maioria das culturas. (Heider, 1970, p. 239, grifos meus).¹⁹

A divisão das matérias-primas

As mulheres Dugum Dani cultivam, com seus bastões-cavadeiras leves, as hortas irrigadas preparadas pelos homens, mas aparentemente “por causa de restrições sobrenaturais”, não podem participar dos trabalhos de irrigação (Heider, 1970, p. 39; Mathiessen, 1962). Elas criam porcos, fazem a colheita, fabricam redes, preparam comida, criam as crianças. Devem participar da construção das casas colhendo o capim

19 A cultura dos dani é descrita por Mathiessen (1967, p. 12-13) como uma cultura “antiga” de “impressionante e autêntica beleza”. A beleza de uma cultura está, portanto, somente na beleza de seus guerreiros (basta ver as inúmeras fotos deles em combate etc.): as mulheres nada têm a ver com as qualidades de uma cultura. Os trabalhos de Mathiessen e de Heider seriam um caso-limite – se limite há – de antropologia machista que observa as mulheres como objetos de vivissecção (ver também o refinamento de um dos artigos de Heider “Dani Sexuality: A Low Energy System”...!).

usado para cobrir o telhado, “mas as mulheres reclamam que não conseguem arrancar o capim direito por terem muito poucos dedos e, depois de ajudar os homens nas operações iniciais de colheita, elas carregam os feixes de capim na cabeça, um ou dois de cada vez, até o local da construção” (Heider, 1970, p. 262). Naturalmente, as mulheres Dani não usam armas nem podem trabalhar a madeira: os instrumentos básicos, o machado e a machadinha, não são para elas (Heider, 1970, p. 278).

Embora o trabalho e a vida destas mulheres reúnam características extremamente penosas, a divisão do trabalho entre os Dugum Dani não é diferente da que se pratica em outras populações. Podemos, portanto, afirmar metaforicamente que *todas* as mulheres têm seus dedos cortados? O que os homens dani, em particular, fazem que nem essas nem outras mulheres podem fazer? Além da guerra, do desmatamento e da construção de canais, os dani trabalham todas as matérias duras, como pedras, ossos, madeira, com os quais produzem os utensílios e as armas, do bastão-cavadeira aos machados e machadinhas e às inúmeras formas de lanças. E é isso que fazem também os kapauku (Pospisil, 1963m, p. 297) no que diz respeito à divisão sexual do trabalho, numa área não muito distante dos Dani, e com poucas e exíguas exceções, as outras populações do mundo.

Chegamos aqui a um setor apenas mencionado até agora e que tem um peso em nada negligenciável: a tecnologia de base para a fabricação de instrumentos e os materiais utilizados nesse trabalho. Existe uma nítida dicotomia entre trabalho masculino e trabalho feminino – dicotomia cujas causas, segundo Murdock e Provost, são *obscuras*, pois a explicação possível, baseada na “vantagem masculina em termos de força física (...) parece pouquíssimo adequada” (Murdock e Provost, 1973, p. 211-212). Trata-se da divisão do mundo natural, especificamente das matérias-primas, das quais uma parte enorme, as matérias duras, metais, pedras, ossos, madeiras, conchas, chifres etc., é trabalhada exclusivamente pelos homens, enquanto os materiais flexíveis ou macios, como terra, argila, peles, fibras vegetais e animais para tecer, trançar etc. são trabalhados também e predominantemente pelas mulheres.

O índice de masculinidade relativo à transformação das matérias “duras” organizado por Murdock e Provost é o seguinte: trabalho com metais, 99,8%; trabalho com madeiras, 98,8%; trabalho com pedras, 96,9%; trabalho com osso, chifre e concha, 94,6%. Verifica-se, portanto, *uma das mais nítidas divisões* que se apresentaram até agora e que, juntamente com as atividades que exigem uso de armas, como a caça de animais de grande porte e também a guerra, marca o *divisor de águas* entre trabalho dos homens e trabalho das mulheres.

É precisamente o caráter absoluto dessa divisão que nos faz supor que se trata de um elemento fundamental, do núcleo central da relação entre os sexos. Examinando as características das matérias-primas trabalhadas pelas mulheres, reunidas nas categorias definidas por Leroi-Gourhan como “sólidos flexíveis”, como terra, argila e caulim para cerâmica, aglutinantes, resinas, colas, tintas etc., e “sólidos macios”, como peles, cortiças, fibras animais e vegetais etc., encontramos o quadro já conhecido de pobreza e escassez de equipamentos e de predominância das operações a mãos nuas: Os instrumentos não têm sobre os sólidos macios a mesma influência que têm sobre os outros sólidos (por sua própria natureza, não demandam o rigor das percussões e todos têm como instrumento principal a mão nua) (...) Estas são características apresentadas, em certa medida, também pelos sólidos flexíveis: argilas e aglutinantes são trabalhados a mãos nuas ou com instrumentos muito simples, grosseiros (como varetas, fragmentos de conchas, buchas de palha). Para os sólidos macios, o instrumento, grosseiro e geral, é o furador, sobretudo o furador de osso (Leroi-Gourhan, 1973, p. 234-235).

À característica de serem materiais que podem ser trabalhados a mãos nuas – certamente um dado básico para que este campo seja solidamente feminino em tantas culturas e por tanto tempo – contrapõe-se a necessidade de instrumentos para trabalhar o outro grupo de materiais, as matérias duras (“sólidos estáveis” ou “sólidos fibrosos”, nos termos de Leroi-Gourhan). Devemos relacionar a exclusão das mulheres a esta exigência maior de instrumentos? Embora isso possa ser possível em relação a determinados setores, por exemplo, aqueles onde armas como o machado sejam necessárias ou onde aparecem os instrumentos-máquinas (como brocas a bomba ou a arco, por

exemplo), que as mulheres raramente utilizam, globalmente e entre muitas populações, os instrumentos de base para trabalhar estas matérias (ou pelo menos o osso, a madeira e a pedra) são bastante simples. Suas características não são muito diferentes das apresentadas pelos instrumentos de uso feminino (como os vários tipos de utensílios de percussão, como facas etc.) e são em sua maioria instrumentos de motricidade direta. A comparação dos instrumentos usados não parece suficiente para dar conta das interdições subjacentes a uma divisão tão absoluta. Devemos, portanto, voltar os olhos para os produtos obtidos a partir dessas duas grandes classes de materiais para examinar mais a fundo as razões dessa clivagem.

Um mito bambara narra o início da fiação e tecelagem do algodão. Eram tempos em que os bambara viviam da colheita feita com enxadas de madeira. Um espírito, Faro, revelou às mulheres o uso do algodão e entregou-lhes um fuso, ensinando-as a fiar. As mulheres guardaram o segredo dessa nova técnica. Mas um dia, Faro desapareceu e elas foram obrigadas a revelar aos homens o segredo da fiação, pois precisavam de novos fusos e não podiam fabricá-los porque “*com exceção da cozinha, uma mulher nunca usa uma faca, objeto reservado aos homens*” (Dieterlen, 1951, 103-104; grifo meu).

Trata-se de um tema recorrente, um *leitmotiv* que conhecemos bem: *as mulheres não podem fabricar os próprios instrumentos*. Se o trabalho não é realizado apenas com as mãos nuas e se os instrumentos não existem *in natura* (ou não são agentes naturais como o fogo, a água, o ar, ou ainda fabricáveis com materiais macios como redes de pesca, cestas, objetos em cerâmica etc.), *as mulheres dependem dos homens também para sua aparelhagem de trabalho* (fusos, teares, enxadas, colheres, facas, pilões, socadores, raladores etc.). No que diz respeito às matérias-primas, a divisão sexual do trabalho, longe de ser “obscura”, revela sua racionalidade na relação política entre os sexos: trata-se do controle das técnicas e matérias-primas sem as quais não se pode fabricar nem armas, nem utensílios.

Assim, o círculo se fecha em torno das atividades das mulheres e trata-se de um círculo estreito: *não aos instrumentos complexos e às armas e não também aos instrumentos simples se não foram fornecidos pelos homens: até um simples bastão não deve ser feito por elas, mas para elas*.

Entre os baruia, mas igualmente entre os yamana, os kwakiutl, os !kung etc. os exemplos poderiam ser infinitos:

A propriedade dos instrumentos é individual, mas são os homens que podem fabricá-los ou adquiri-los através do comércio do sal, que é uma atividade reservada a eles. Se é muito difícil e demorado fabricar uma machadinha de pedra, o mesmo não acontece com um bastão-cavadeira, um simples bastão de madeira dura apontado, que as mulheres utilizam na agricultura. Contudo, quem fabrica este utensílio é o pai e mais tarde o marido para dá-lo à sua filha ou esposa (Godelier, 1976, p. 7).

Existem exceções a esta divisão das matérias-primas? Entre as matérias duras, o percentual de participação masculina é ligeiramente mais baixo no trabalho sobre ossos, chifres e conchas (94,6%). De fato, em várias zonas, é possível encontrar mulheres que trabalham sobretudo com conchas para fazer contas para colares, ou seja, ornamentos ou objetos de prestígio, e às vezes moedas (Malinowski, 1972, p. 371 ss.), além de algumas outras exceções mínimas, insuficientes para alterar o quadro geral.

Numa exposição muito importante na Conferência Internacional sobre caçadores-coletores (Paris, junho de 1978), Annette Hamilton descreveu e analisou a divisão da produção e da tecnologia entre homens e mulheres no Easter Western Desert australiano, para determinar, entre outras coisas, os limites da dependência ou independência de um sexo em relação ao outro quanto às capacidades tecnológicas.

Hamilton considera de grande importância estabelecer “se é verdadeiro ou não que um sexo possui as capacidades e técnicas necessárias para a produção do outro sexo; por exemplo, se os homens detêm o monopólio total das técnicas de trabalho da madeira, então a interdependência entre os sexos é estabelecida a despeito de qualquer outra consideração”.

Analisando então os modos de fabricação dos instrumentos, Hamilton observa que as mulheres fazem sozinhas os seus bastões-cavadeiras e os *pitchi*. Mas as informações sobre as técnicas e os instrumentos de pedra empregados, que emer-

gem dos testemunhos das mulheres mais velhas, revelam uma distância muito grande entre técnicas masculinas e técnicas femininas.

De fato, o aparato tecnológico e as capacidades utilizadas pelas mulheres na fabricação de seus instrumentos de madeira é uma continuação da tradição mais antiga (...) que aparece arqueologicamente antes de 3000-4000 a.C. em muitas partes da Austrália. (...) Parece provável, por um certo número de razões que não cabe enumerar aqui, que as inovações tecnológicas nas indústrias líticas estabeleceram-se apenas entre os homens. As mulheres continuam as tradições mais antigas em matéria de tecnologia (Hamilton, 1978, p. 3-5).

As mulheres de que fala Hamilton, sem dúvida, fabricam os próprios instrumentos, mas suas técnicas pertencem a um estágio extremamente arcaico em comparação com as técnicas masculinas em uso nas mesmas populações.

Encontramos assim, num setor específico e fundamental, o *gap* histórico entre técnicas e trabalhos masculinos e femininos estabelecido como hipótese da presente pesquisa.

A divisão das matérias-primas em duas classes, macias e duras, das quais uma é acessível e a outra é vetada às mulheres, demonstra uma racionalidade férrea: a dominação masculina não pode prescindir do controle dos materiais indispensáveis para a fabricação de armas e instrumentos. A exclusividade masculina na transformação das matérias duras e mesmo o caráter particular das exceções (como no caso apontado por Hamilton), traz à luz a rocha sólida sobre a qual foi construído o domínio dos homens sobre as mulheres: a impossibilidade feminina de fabricar armas e sua dependência dos homens para a quase totalidade dos instrumentos de produção.

O controle, por parte dos homens, da produção e do uso de instrumentos e armas confirma-se como condição necessária da dominação masculina sobre as mulheres, dominação baseada na violência (monopólio masculino das armas) e no subaparelhamento das mulheres (monopólio masculino dos instrumentos). A exclusão das mulheres da fabricação e da

utilização de armas e instrumentos é a condição para seu uso no trabalho, na sexualidade, na reprodução da espécie.

Novos problemas abrem-se assim para a pesquisa pré-histórica e etnológica. Se as mulheres são excluídas das tecnologias que servem, em grande parte, como base para a reconstrução do processo de hominização nos estudos das ciências pré-históricas, desde quando e de que modo elas foram excluídas? Quando ocorreram, dentro deste processo, os cortes ou bloqueios e que relação eles têm com os outros elementos da evolução técnica e da estrutura social?²⁰ Estas são questões que devem ser enfrentadas por uma antropologia que não seja dos homens, mas do gênero humano.

20 Cfr. Kirsch (1977, p. 32-33) sobre a necessidade de “reintegrar as mulheres no processo de hominização enquanto seres humanos, ou seja, enquanto participantes e não apenas como espectadoras”; cf. também Mathieu, 1977, p. 47-48.

BIBLIOGRAFIA

AABY, P. 1977 « Engels and Women », *Critique of Anthropology* 3 (9-10) 25-53.

ARCAND, B. 1977 « Essai sur l'origine de l'inégalité entre les sexes », *Anthropologie et Sociétés* I (3): 1-14.

BALFET, H. 1952 « Problèmes relatifs à la position sociale de la potière », *Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie* 80-86 (6).

_____ 1965 « Ethnographical Observations in North Africa and Archaeological Interpretation », in F. MATSON, ed., *Ceramics and Man*. New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Viking Fund Publications in Anthropology 41).

_____ 1975 « Technologie », in R. CRESSWELL, ed., *Éléments d'ethnologie*. Paris, Armand Colin, II.

BEGLER, E. 1978 Status, and Authority in Egalitarian Society », *American Anthropologist* 80: 571-588.

BERNDT, R. M. & C. BERNDT. 1964 *The World of the First Australians*. Chicago, University of Chicago Press.

BLACKWOOD, B. 1935 *Both Sides of Buka Passage*. Oxford, Clarendon Press.

_____ 1950 *The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea*. Oxford, Pitt Rivers Museum.

BLOCH, M. 1935 « Avènement et conquêtes du moulin à eau », *Annales d'Histoire économique et sociale* VII : 538-563.

BOAS, F. 1888 « The Central Eskimo », in *6th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884-1885*. Washington, D. C., Smithsonian Institution: 399-669.

BONTE, P. 1974 « Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale », *Cahiers du CERM* 110 : Études sur les sociétés de pasteurs nomades 2.

BOSERUP, E. 1970 *Women's Role in Economic Development*. New York, Allen & Unwin.

BROWN, J. K. 1970 « A Note on the Division of Labour by Sex », *American Anthropologist* 72: 1073-1078. 1975 « A Reconsideration of Ida Hahn's 'Dauernahrung und Frauenarbeit' », *Current Anthropology* 16 (3) : 447-449.

CENTLIVRES, P. 1977 *Adam et Eve après le jardin d'Eden. Le rôle comparé de l'homme et de la femme dans l'acquisition de la subsistance d'après les données de l'Ethnographic Atlas de G. P. Murdock*. Neuchâtel, Université de Neuchâtel (« Cahiers de l'Institut d'Ethnologie »).

CLASTRES, P. 1972 *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon («Terre humaine »).

CONDOMINAS, G. 1974 *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*. Paris, Mercure de France.

DELPHY, C. 1975 « Proto-féminisme et anti-féminisme », *Les Temps Modernes* 346. (ver Delphy 1998)

_____ 1978 «Travail ménager et travail domestique », in A. MICHEL, ed., *Les Femmes dans la production marchande*. Paris, Presses universitaires de France. (ver Delphy 1998)

_____ 1998 *L'Ennemi principal, vol. 1, Economie politique du patriarcat*. Syllepse, Paris.

DENIG, E. T. 1953 *Of the Crow Nation*. Washington, D. C., Smithsonian Institution («Bureau of American Ethnology Bulletin » 151. « Anthropological Papers » 33: 1-74).

DIETERLEN, G. 1951 *Essai sur la religion bambara*. Paris, PUF.

DRAPER, P. 1975 « !Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts », in R. R. REITER, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press.

DUPONT, C. 1970 « L'Ennemi principal », in *Partisans. Libération des femmes, année zero* 54-55. Paris, Maspero (« Petite Collection Maspero » 106) : 112-119.

EDHOLM, F., O. HARRIS & K. YOUNG 1977 « Conceptualizing Women », *Critique of Anthropology* 3 (9-10) 101-130.

ETIENNE, M. 1977 « Women and Men, Cloth and Colonisation », *Cahiers d'Études africaines* XVII (65): 41-64.

FALQUET, J. 2002 « Guerra de baja intensidad contra las mujeres ? La violencia doméstica como tortura, reflexiones sobre la violencia como sistema en base al caso de El Salvador », *Revista del CESLA, Centro de estudios latinoamericanos, Universidad de Varsovia* 3 : 149-172.

FALLERS, M. C. 1960 *The Eastern Lacustrine Bantu (Ganda and Soga)*. London, International African Institute («Ethnographic Survey of Africa. East Central Africa », part XI).

FERCHIOU, S. 1978 « Travail des femmes et production familiale en Tunisie », *Questions féministes* 2: 41-55.

FIRTH R. 1930 « Report on Research in Tikopia », *Oceania* I : 105-117.

_____ 1959 *Economics of the New Zealand Maori*. 2nd. ed. Wellington, R.E. Owen Government Printer.

_____ 1963 *We, the Tikopia*. London, Allen & Unwin.

_____ 1965 *Primitive Polynesian Economy*. 2nd. ed. London, Routledge & Kegan Paul.

GODELIER M. 1976 « Le Sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle Guinée », *Cahier du CERM* 128 : Le Problème des formes et des fondements de la domination masculine.

_____ 1977 « Caccia/raccolta », in *Enciclopedia Einaudi*, II 354-378. Torino, Einaudi.

GODELIER M. (avec la coll. de J. GARANGER) 1973 « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme* XIII (3) : 187-220.

GOODENOUGH W. H. 1951 *Property Kin, and Community on Truk*. New Haven, Yale University Press (« Yale University Publications in Anthropology » 46).

GOODY, J. 1971 *Technology, Tradition and the State in Africa*. London-Ibadan-Accra, Oxford University Press-International African Institute.

_____ 1973 « Polygyny, Economy and the Role of Women », in J. GOODY, ed., *The Character of Kinship*. London, Cambridge University Press.

_____ 1976 *Production and Reproduction*. London, OUP.

GOODY, J. & J. BUCKLEY 1973 « Inheritance and Women's Labour in Africa », *Africa* XLIII (4): 108-121.

GOUGH, K. 1975 « The Origin of the Family », in R. R. REITER, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press.

GRATTAN, F. J. H. 1948 *An Introduction to Samoan Custom*. Apia, Western Samoa, Samoa Printing and Publishing Cy.

GUILLAUMIN, C. 1978 Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I) L'Appropriation des femmes », *Questions féministes* 2; 5-30. (ver Guillaumin 1992, 1995).

_____ 1992 *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'Idée de Nature*. Paris, Côtéfemmes.

_____ 1995 *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London and New York, Routledge.

GUSINDE, M. 1961 *The Yamana. The Life and Thought of the Water Nomads of Cape Horn*. New Haven, Conn., Human Relations Area Files.

_____ 1971 *The Selk'nam. On the Life and Thought of a Hunting People of the Great Island of Tierra del Fuego*. New Haven, Conn., Human Relations Area Files.

HAMILTON, A. 1978 « Dual Social Systems Technology, Labour and Women's Secret Rites in the Eastern Western Desert of Australia ». Communication présentée à la Conférence internationale sur les sociétés de chasseurs-collecteurs. Paris, 27-30 juin 1978.

HEIDER, K. 1970 *The Dugum Dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. New York, Wenner-Grenn Foundation for Anthropological Research (« Viking Fund Publications in Anthropology » 49).

JENNESS, D. 1922 *The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918, 12*. Ottawa, E. A. Acland.

KABERRY, P. 1939 *Aboriginal Woman Sacred and Profane*. London, G. Routledge & Sons.

KIRSCH, C. 1977 « Forces productives, rapports de production et origine des inégalités entre hommes et femmes », *Anthropologie et Sociétés* I (3): 15-41.

LANDES, R. 1938 *The Ojibwa Woman*. New York, Columbia University Press ("Columbia University Contributions to Anthropology" XXXI).

LAUGHLIN, W. S. 1968 « Hunting: An Integrating Bio-Behavior System and its Evolutionary Importance », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

LEACOCK, E. 1975 « Class Commodity and the Status of Women », in R. ROHRLICH LEAVITT, ed., *Women Cross-Culturally. Change and Challenge*. The Hague, Mouton.

_____ 1978 « Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution », *Current Anthropology* 19 (2): 247-275.

LEE, R. 1972 « Population Growth and the Beginning of Sedentary Life among the !Kung Bushmen », in B. SPOONER,

ed., *Population Growth: Anthropological Implications*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

_____ 1979 *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

LEROI-GOURHAN, A. 1964 *Le Geste et la parole. Technique et langage*. Paris, Albin Michel.

_____ 1965 *Le Geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel.

_____ 1971 *L'Homme et la matière*. Paris, Albin Michel.

_____ 1973 *Milieu et techniques*. Paris, Albin Michel.

LÉVI-STRAUSS, C. 1956 « The Family », in H. L. SHAPIRO, ed., *Man, Culture and Society*. London, Oxford University Press.

LOTHROP, S. K. 1928 *The Indians of Tierra del Fuego*. New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation (« Contributions from the Museum of the American Indian » X).

MCNEISH, R. 1972 « The Evolution of Community Patterns in the Tehuacan Valley of Mexico and Speculations about the Cultural Processes », in P. J. UCKO, R. TRINGHAM & G. W. DIMBLEBY, eds., *Man, Settlement and Urbanism*. London, G. Duckworth.

MALINOWSKI, B. 1972 *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge & Kegan Paul. (1st ed. 1922.).

MARSHALL, L. 1976 *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

MARX, K. 1973 *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie). Ébauche de 1857-1858*. I, Chapitre de l'argent. Paris, Union générale d'Éditions.

MASON, O. 1891 « The Ulu, or Woman's Knife of the Eskimo », in *Annual Report of the Smithsonian Institution, Report of the United States National Museum for 1890*. Washington, D.C.: 411-416.

MATHIEU, N.-C. 1973 « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme* XIII (3): 101-113. [ver Mathieu 1991].

_____ 1977 « Paternité biologique, maternité sociale... », in A. MICHEL, ed., *Femmes, sexisme et sociétés*. Paris, PUF (« Sociologie d'aujourd'hui »): 39-48.

_____ 1991 *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Coté-femmes.

MATTHIESSEN, P. 1962 *Under the Mountain Wall, A Chronicle of Two Seasons in the Stone Age*. New York, Viking Press.

MAUSS, M. 1967 *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.

McARTHUR, M. 1960 « Food Consumption and Dietary Levels of Groups of Australian Aborigenes Living on Naturally Occurring Foods », in C. MOUNTFORD, ed., *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. 2: Anthropology and Nutrition*. Melbourne, Melbourne University Press.

McCARTHY, F. D. & M. McARTHUR 1960 « The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life », in C. MOUNTFORD, ed., *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. 2 : Anthropology and Nutrition*. Melbourne, Melbourne University Press.

MEILLASSOUX, C. 1964 *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris-La Haye, Mouton.

_____ 1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero (cc Textes à l'appui cc).

MÉTRAUX, A 1959 « La Révolution de la hache », *Diogenè* 25 : 32-45.

MOLYNEUX, M. 1977 « Androcentrism in Marxist Anthropology », *Critique of Anthropology* 3 (9-10) : 55-81.

MONOD, J. 1973 « Contribution à l'établissement d'une classification fonctionnelle des engins(de pêche », *Bulletin du Muséum national d'Histoire naturelle*, 3e sér., 156.

MURDOCH, J. 1892 « Ethnological Results of the Point Barrow Expedition », in *9th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1887-1888*. Washington, DC. : 3-441.

MURDOCK, G. P. & C. PROVOST 1973 « Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis », *Ethnology* 12 (2) : 203-225.

POSPISIL L. 1963 *Kapauku Papuan Economy*. New Haven, Yale University Press (« Yale University Publications in Anthropology » 67).

REED, W. A. 1904 *Negritos of Zambales*. Manila, Department of the Interior (« Ethnological Survey Publications » II).

RICHARDS, A. 1939 *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London, International Institute of African Languages and Cultures/ OUP.

ROSCOE, J. 1911 *The Baganda*. London, Macmillan.

RUBIN, G. 1975 « The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy of Sex' », in R. R. REITER, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press.

SALISBURY, R. F. 1962 *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*. Melbourne, Melbourne University Press.

SHOSTAK, M. 1976 « A !Kung Woman's Memories of Childhood », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbors*. Cambridge, Mass. - London, Harvard University Press.

SISKIND, J. 1973 *To Hunt in the Morning*. New York, OUP.

SPENCER, B. & E. J. GILLEN 1927 *The Arunta. A Study of a Stone-Age People*. London, Macmillan.

STEFÁNSSON, V. 1919 « Stefánsson-Anderson Arctic Expedition Preliminary Ethnological Report », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* XIV: 1-475.

SULLEROT, E. 1968 *Histoire et sociologie du travail féminin*. Paris, Gonthier.

TABET, P. 1998 *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris, L'Harmattan.

_____ 2004 *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Soveria Mannelli, Rubbettino.

TAX, S. 1953 *Penny Capitalism, A Guatemalan Indian Economy*. Washington, D.C., Smithsonian Institution (« Institute of Social Anthropology Publications » 16).

WARNER, W. L. 1937 *A Black Civilisation: A Social Study of an Australian Tribe*. New York, Harper.

WASHBURN, S. L. & C. S. LANCASTER 1968 « The Evolution of Hunting », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

WATANABE, H. 1964 « The Ainu : A Study of Ecology and the System of Social Solidarity between Man and Nature in Relation to Group Structure », *Journal of the Faculty of Science*, Section 5, 2 (6). Tokyo.

_____ 1968 « Subsistence and Ecology of Northern Food Gatherers with Special

Reference to the Ainu », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

YENGOYAN, A. 1968 « Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

YOUNG, K & O. HARRIS 1976 « The Subordination of Women in Cross-Cultural Perspective », in *Papers on Patriarchy*. London, 1976. Lewes, Sussex, The Women's Publishing Collective.

IDENTIDADE SEXUAL/SEXUADA/DE SEXO?¹ TRÊS MODOS DE CONCEITUALIZAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE SEXO E GÊNERO

Nicole-Claude Mathieu

Esta contribuição teve como ponto de partida, em 1982, uma comunicação ao X Congresso Mundial de Sociologia, cujo tema geral era: “Teoria sociológica e prática social”. Em reação ao que me pareceu um pressuposto implícito deste enunciado (que os atores sociais não teriam a teoria de sua prática? – a sociologia, felizmente, estando presente para fazê-la), a comunicação foi intitulada “A conceitualização do sexo

1 Publicado originalmente em Daune-Richard, Anne-Marie; Hurtig, Marie-Claude; Pichevin, Marie France (orgs.). *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, pp. 109-147 (Petite Collection CEFUP). Este artigo constitui a segunda parte de um relatório científico apresentado ao CNRS, concluindo um contrato com a ATP “Recherches sur les femmes et recherches féministes”. Traduzido do francês por Renato Aguiar e revisado por Jules Falquet e Maira Abreu.

na prática das ciências sociais e nas teorias dos movimentos de mulheres”².

Nesta época, efetivamente, somente os movimentos sociais de mulheres e certas tendências dos movimentos homossexuais masculinos tinham trazido – mediante seu questionamento político das relações sociais entre os sexos e, portanto, das noções correntes de “homem” e de “mulher” – uma teorização sociológica da noção de sexo, teorização esta que não existia, ao menos explicitamente, nas ciências sociais dos anos 1970 (cf. Mathieu, 1971, 1973, 1977a; cap. I, II, III de Mathieu 1991).

A noção de sexo é a organização mental de ideias (representações, mitos, utopias etc.: o sexo “pensado”) e de práticas (relações sociais entre os sexos: o sexo “agido”) frequentemente contraditórias. Sejam as contradições destacadas ou ocultadas, certas lógicas são estabelecidas, as quais nós tentaremos entender.

A ambiguidade da noção de sexo, tal como se manifesta na consciência comum assim como nas análises das ciências sociais e dos movimentos de mulheres, tem a ver, ademais, com a sobreposição prescrita, pelo menos nas sociedades ocidentais, do sexo biológico e do sexo social. Esta sobreposição

2 X Congresso Mundial de Sociologia, México, agosto de 1982, Simpósio 33 (*Strategies for Women's Equality* [Estratégias para a igualdade das mulheres]), primeira sessão (*Theoretical considerations on the creation, maintenance and conceptualization of sex inequalities* [Considerações teóricas sobre a criação, a conservação e a conceitualização de desigualdades de sexo]). O esquema então proposto para as sociedades ocidentais foi posteriormente desenvolvido, sendo exposto notadamente à mesa redonda do CEFUP: *Categorização de sexo e construções científicas* (comunicações: “Modos de conceitualização do sexo” e “Categorias, grupos ou classes... de sexo ou de gênero?”).

Paralelamente, prosseguia-se com um trabalho sobre a consciência das mulheres e a relação entre sexo e gênero nas sociedades etnológicas – particularmente no quadro de uma pesquisa sobre as identidades de sexo/gênero em sociedades matrilineares-matrilocais. Isto deu lugar a uma comunicação no colóquio *Sexe et Genre* (Sexo e Gênero), Paris, CNRS, 3-4 de março de 1989 (“As transgressões do sexo e do gênero à luz de dados etnográficos”).

É uma tentativa de classificação integrando dados ocidentais e não ocidentais, o que constitui o objeto do presente artigo.

está no centro tanto das polêmicas políticas nas análises e estratégias dos movimentos de mulheres quanto das omissões e distorções da análise “científica”.

É, portanto, necessário ter consciência do *tipo de problemática* na qual se situa quando se fala das relações homens-mulheres e, notadamente, ao utilizar a expressão vaga “como mulher(es)”... Esta questão é geralmente aguda nos movimentos políticos, motivo pelo qual as tentativas de definição do termo “mulher” pelas diferentes tendências feministas e lésbicas me serviram de base para a elaboração de um esquema provisório de três grandes tipos de conceitualização do sexo. Esta grade de análise, porém, também deve poder ser aplicada às análises em ciências humanas, assim como aos atores sociais “estudados”, inclusive em outras sociedades – notadamente aquelas que admitem oficialmente uma divergência entre sexo biológico e sexo social.

Opõe-se geralmente o sexo, como aquilo que teria a ver com o “biológico”, e o “gênero”, como o que teria a ver com o “social”. O interesse de um certo número de sociedades não ocidentais (e de fenômenos marginais de nossas sociedades) é que nem as definições de sexo, nem as fronteiras entre sexos e entre gêneros são nelas muito claras. E o renovado interesse da antropologia simbólica pelo gênero (*gender*), vindo de um impulso feminista para o qual eu contribuí nos anos 1970 (noção de sexo social), volta-se cada vez mais para os fenômenos ditos de “terceiro sexo” ou “terceiro gênero” – que certos autores (como Saladin d’Anglure, 1985) tentam teorizar a partir de seus pontos de semelhança (estes fenômenos escapariam a uma ótica de pensamento binária que opõe homem/mulher). De minha parte, eu me perguntei sobre os seus pontos de *divergência* quanto à *articulação* entre sexo e gênero e também sobre a maneira pela qual estes fenômenos podem ser frequentemente reduzidos³ a sistemas de pensamento bicategorizantes.

3 Em Francês, Mathieu utiliza o verbo “ramener”, como em matemática, 12/6 pode se “ramener” a 2/1, ou a 2. Não é exatamente uma simplificação nem um reducionismo, é uma maneira de evidenciar a forma mais simples atrás da forma mais complexa (N. R.T.).

Assim, a questão era:

1. Estudar, nos dados etnográficos, diversos fenômenos de *conformidade* ou de *transgressão* entre concepções do sexo e concepções do gênero e tentar uma classificação⁴;

2. Ver se e como tal classificação poderia dar um alcance mais geral ao esquema elaborado anteriormente para as sociedades ocidentais a partir das diferentes acepções subjacentes à noção de “mulher”.

O método consistiu em considerar fenômenos (representações e comportamentos) que tem a ver com:

- a norma, mais ou menos difusa, das sociedades globais, aplicando-se à maneira como são definidas e “resolvidas” o que essas sociedades consideram ser inadequações;
- “desvios institucionalizados”, de modo permanente ou ocasional, buscando saber se são uma inflexão da norma ou, ao contrário, a sua quintessência;
- a autodefinição de grupos ou indivíduos considerados desviantes ou marginais, questionando se ela constitui

4 Emprego o termo *transgressão* neste artigo não somente em seu sentido restrito e comportamental de “contravenção a uma norma, a uma lei”, mas também no sentido pleno, etimológico: *transgredi*, de *trans* “além” e *gradi* “andar”, transpor um limite, uma fronteira.

A noção de fronteira implica inevitavelmente uma definição conceitual da “natureza” dos dois objetos entre os quais se dá o fenômeno de transgressão e dos critérios a partir dos quais é pensada a sua diferença, portanto, a sua relação sistêmica. Assim, em geologia não se fala de “transgressão marinha” para as marés cotidianas, mas para a invasão duradoura da terra pelo mar, a qual faz o que era terra *não ser mais* terra. E uma “estratificação transgressiva” é uma camada (por exemplo, sedimentar ou vulcânica) que se sobrepõe a camadas de natureza (aqui, de origem) diferente.

É por este motivo que falo de fenômenos de transgressão (respectiva) entre conceitualizações do sexo e conceitualizações do gênero.

Certas inadequações (conceituais e comportamentais) entre pertencimento de sexo e pertencimento de gênero podem ser transgressões *de uma* norma *sem que* sua resolução transgrida a definição sistêmica da relação entre sexo e gênero. Em contrapartida, certas transgressões conceituais e comportamentais desta definição podem ser “normadas” pela sociedade global ou por um grupo.

Conforme veremos, a transgressão de uma norma não é obrigatoriamente a subversão de um sistema de pensamento. Porém, se a transgressão de um limite conceitual não é necessariamente “anormal”, ela poderá, em outros contextos, constituir uma verdadeira heresia.

uma solução “normada” às inadequações experimentadas ou uma subversão.

O jogo das adequações e inadequações (entre norma e marginalidade, e entre sexo e gênero) foi, portanto, o ponto central da análise – ao mesmo tempo que o jogo da assimetria e da simetria entre os sexos em certos fenômenos estudados.

Esta análise me levou a distinguir três modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero. Em cada um deles, pode-se discernir ao mesmo tempo:

- uma problemática da *identidade pessoal* em sua relação com o corpo sexuado e com a sexualidade, mas também com o estatuto da pessoa na organização social do “sexo”;
- uma estratégia das *relações*⁵ *entre os sexos*;
- uma concepção da *relação entre sexo biológico e sexo social* (ou entre sexo e gênero);
- uma definição da *relação entre hetero e homossexualidade*, ou, dito de outra forma, da relação entre sexo, gênero e sexualidade.

Utilizando um atalho cômodo, ainda que simplificador, é a partir da problemática da identidade pessoal a qual cada uma remete, que nomeei estes três modos de conceitualização:

- Modo I: *Identidade “sexual”*, baseada em uma consciência individualista do sexo. Correspondência homológica entre sexo e gênero: o gênero traduz o sexo.

5 Em francês, existem duas palavras bem diferenciadas: *relations* (relações no sentido micro, interpessoal, cotidiano, por exemplo, a relação entre duas pessoas, as relações *entre* uma mulher e um homem, que podem ser boas, más ou regulares) e *rappports* (relações no sentido estrutural, macro, entre grupos; por exemplo, as relações de classe que colocam a classe proletária e a classe burguesa em posições antagônicas, ou as relações sociais *de* sexos, que aludem a uma relação estrutural de poder). Em português, espanhol e inglês existe apenas uma palavra, o que complica o entendimento fundamental do pensamento das feministas materialistas francófonas, acerca das diferenças entre o nível micro das *relations* sociais (onde existem indivíduos mais ou menos “livres”) e o nível macro, estrutural, das *rappports* sociais, onde os indivíduos são profundamente marcados(as) por sua posição de classe, numa dinâmica de classes antagônicas (de sexo, de raça ou classe social). Nesse caso, Mathieu refere-se às *relations* (N. T.).

- Modo II: *Identidade “sexuada”*, baseada em uma consciência de grupo. Correspondência analógica entre sexo e gênero: o gênero simboliza o sexo, e vice-versa.
- Modo III: *Identidade “de sexo”*, baseada em uma consciência de classe. Correspondência socio-lógica entre sexo e gênero: o gênero constrói o sexo.

Precisemos ainda que:

- cada um destes três tipos de “lógicas” pode ser a expressão da norma de uma sociedade ou de um grupo particular, ou então proceder de indivíduos ou de grupos marginais ou “contestatários”;
- para uma mesma sociedade, um mesmo grupo ou um mesmo indivíduo, as noções (por exemplo, “homem” e “mulher”) ou os fenômenos (por exemplo, “homossexualidade” e “heterossexualidade”) que poderíamos estimar intrinsecamente ligados não necessariamente farão parte do mesmo tipo de formalização;
- inversamente, podem pertencer a um mesmo tipo de lógica, “opiniões” ou comportamentos aparentemente contrários;
- a ordem na qual estes modos de conceitualização são aqui expostos não corresponde necessariamente a uma evolução histórica linear (notadamente no que diz respeito aos movimentos de mulheres ocidentais).

MODO I. IDENTIDADE “SEXUAL” REFERÊNCIA PRINCIPAL: O SEXO

Um primeiro modo de conceitualização do sexo se situa numa problemática que eu chamarei da *identidade “sexual”*, baseada na consciência *individualista* da vivência psicossociológica do sexo biológico. Esta é a ótica mais corrente nas nossas sociedades. Exemplo, esta frase recolhida há uma dezena de anos em um “correio sentimental”: “Por que não dá certo com meu namorado? Ora, eu tenho tudo que é preciso para ser uma mulher...” (no contexto, a menstruação e, portanto, a procriação). Uma “mulher” é alguém... do sexo feminino, fêmea.

Trata-se de uma problemática de adequação (donde os problemas de inadequação) entre características pessoais psicossociais e características biológicas. O sexo biológico é concebido como *determinado*, ou a determinar.

O referente é, portanto, uma bipartição absoluta do sexo, a um só tempo natural e social. À “varonilidade [*mâlité*]” (*maleness*) corresponde (deve corresponder) o masculino; à “femealidade [*fémellité*]” (*femaleness*), o feminino. O modelo é a heterossexualidade concebida no Ocidente como expressão da *Natureza* (ou, em outras sociedades, como a expressão de uma ordem do mundo doravante *fixada*).

Nas relações sociais, correspondem a esta ótica, claramente, as estratégias da feminilidade, imposta às mulheres, e da masculinidade, ensinada aos homens.

O *gênero traduz o sexo*. Entre sexo e gênero, se estabelece uma *correspondência homológica*. A diferença dos sexos é concebida como fundadora da identidade pessoal, da ordem social e da ordem simbólica.

Nas ciências humanas, grande parte da psicologia e da psicanálise ainda se situa neste modo de conceitualização.

Definições e resoluções das inadequações

Nesta ótica “naturalista”, o *juízo* que se emite sobre a homossexualidade é de que se trata de uma anomalia ou de uma perversão – juízo retomado por muitas/os das/os próprias/os homossexuais (antes ou fora dos movimentos políticos recentes). Mas, à mesma lógica pertence um dos argumentos de defesa desses “desviantes”: a homossexualidade *também* existe na natureza, por exemplo, entre os animais.

No nível da *definição*, a contradição que a homossexualidade representa nesta ótica I é resolvida de maneira que pode parecer paradoxal:

1. Por um lado, é preciso continuar definindo cada termo da relação entre as/os parceiras/os pelo biológico; daí a definição simples: um casal homossexual = 1 mulher + 1 mulher, ou 1 homem + 1 homem; daí também, paradoxalmente, a auto-definição dada por certas homossexuais: “Eu durmo com (eu amo etc.) uma mulher, mas igualmente poderia ter sido um

homem”⁶. (Apresentar a escolha do parceiro como feita sobre um *indivíduo* cujo sexo é *aleatório* (um ou outro) me parece muito diferente das reivindicações da bissexualidade, que pode-se situar no modo II, e cuja fórmula antes seria “gosto tanto dos homens quanto das mulheres”: uns e outros.)

6 Não serão as saborosas sutilezas do [Dicionário] *Petit Robert* (edição de 1973) que contradirão este aspecto da definição:

“Heterossexual. *Adjetivo*. Pessoa que experimenta um desejo sexual normal pelos indivíduos do sexo oposto.

Ant. Homossexual.”

“Homossexual. *Substantivo*. Pessoa que experimenta um desejo sexual mais ou menos exclusivo pelos indivíduos de seu próprio sexo. *Adjetivo*. Relativo à homossexualidade.

Ant. Heterossexual.”

“Heterossexualidade. Sexualidade normal do heterossexual.

Ant. Homossexual [*sic*].”

“Homossexualidade. Tendência, conduta dos homossexuais. [*sic*: não há antônimo].”

Assim, heterossexual (aqui apresentado apenas como adjetivo, embora seja utilizado substantivamente no verbete heterossexualidade) é uma *qualidade da normalidade*, e não uma *categoria* específica de pessoas, como homossexual (apresentado como substantivo). Porém, se heterossexual apenas qualifica, ele também qualifica *apenas e tão-somente pessoas* (“a pessoa que experimenta...”), ao passo que homossexual-adjetivo (“relativo à homossexualidade”) qualifica um fenômeno, algo que acontece (heterossexual não é apresentado como relativo à heterossexualidade).

Esta heterossexualidade, aliás, é uma... sexualidade, sublinhada ainda como normal, sendo, portanto, a sexualidade. Em contrapartida, a homossexualidade é uma “tendência”, uma “conduta”, a qual, aliás, tentou-se reduzir à heterossexualidade ao designar este desejo como “mais ou menos exclusivo”. É difícil imaginar-se a seguinte definição: Heterossexual – pessoa que experimenta um desejo mais ou menos exclusivo pelos indivíduos do sexo oposto... a que, todavia, é perfeitamente correta.

Enfim, recusam-se tão cabalmente a considerar a heterossexualidade como uma conduta, um “fenômeno” dentre outros possíveis, que, no momento da sua categorização nominal, ela se vê oposta à... homossexualidade. Ou seja, que o homossexual é um fenômeno extravagante, ao ponto, aliás, de a homossexualidade, ela, *não ter* antônimo: ela *não é o contrário* do “normal” heterossexual. É uma *inadequação* a ser resolvida.

(Em uma triste reviravolta das coisas, constata-se que é a Aids – reputada inicialmente como um problema de homossexuais, e devida à (má) “conduta” deles – que recentemente fez substantivar nas mídias o termo “heterossexual”: os heterossexuais também transmitem, admite-se, a Aids.)

2. Por outro lado, ao definir a relação homossexual em termos biológicos, é necessário reencontrar no âmbito psicossocial a bipartição do modelo heterossexual de base. Daí a ideia corrente – e às vezes colocada em prática – de que, em um casal homossexual, haverá *uma* mulher “masculina” ou *um* homem “feminino”. Somente uma das duas pessoas do casal é considerada homossexual e desviante: aquela que não tem (não teria) o “papel” ou a “psicologia” ou o comportamento sexual (por exemplo, na oposição hierárquica “ativo/passivo”) – dito de outro modo, o *gênero de seu sexo*.

Vemos, assim, que aqui o comportamento sexual faz parte da diferenciação, não dos gêneros, mas *dos sexos*, diferenciação que o gênero atribuído a um dos dois homossexuais apenas, bem ou mal, tenta traduzir.

Esta dificuldade, porém, também pode ser anulada. Assim, entre os Swahili de Mombasa (Quênia), o sexo determina tão fortemente o gênero que, segundo Shepherd (1987), *os dois* parceiros de um casal homossexual são considerados (e se comportam) de uma forma feminina se forem mulheres, e masculina se forem homens (quando muito os rapazes homossexuais têm maneiras ligeiramente femininas, mas unicamente em privado e, antes, na companhia de mulheres – perto das quais, aliás, eles são os únicos homens exteriores à família a serem admitidos nesta sociedade muito segregada segundo o *sexo*). Na realidade, se sexo e gênero são aqui totalmente adequados – se não tentam, por exemplo, diferenciar o gênero em um casal homossexual – é que a bipartição é levada a um outro plano, baseada em outro valor: a hierarquia de *status*. A homossexualidade, masculina ou feminina, é bem tolerada à condição de que os casais sejam formados sobre a oposição mais rico/mais pobre, mais velho/a/mais jovem. “O status prima sobre o gênero”, diz Shepherd. Entretanto, observar-se-á que o modelo da heterossexualidade procriadora é ainda fundamental e mais *pregnante* (seria o caso de dizer: *pregnancy...*) para as mulheres, pois nenhuma mulher pode tornar-se homossexual *antes* de ter sido casada, contrariamente aos rapazes.

Na lógica da *adequação entre bipartição do sexo e bipartição do gênero com primazia da identidade sexual* – lógica que poderíamos chamar de “sexualista” – o mais normal, portanto, é adaptar o gênero ao sexo.

Mas, paradoxalmente, é, às vezes, necessário fazer o contrário, adaptar o sexo ao gênero, submeter o biológico (ou pelo menos o anatômico) à vivência psíquica, ou à norma cultural. É o caso das *peessoas transsexuais* das nossas sociedades modernas, cuja maioria rejeita com horror a ideia de ser considerada homossexual, e quer, pela modificação do sexo, alcançar uma “verdadeira” heterossexualidade. A insistência em tornar-se “normal” que a maioria das pessoas transsexuais demonstra, equipara-se geralmente com o seu tradicionalismo no que diz respeito aos papéis de gênero (divisão de trabalho, maneiras etc.) e o seu “falocentrismo” (Runte, 1988). À imagem da sociedade global, elas rejeitam o que estimam ser uma “caricatura” do outro sexo em certos homossexuais, e confundem em um igual desprezo homossexuais e *travestis*, conforme sublinha Annette Runte em uma análise de três autobiografias de transsexuais (de-mulher-em-homem): “Essas mulheres de terno, essas tristes caricaturas de homens, esses... esses travestis... elas são ridículas, grotescas [...] É aberrante! Insensato! ... Eu não sou uma lésbica! [...] Eu sou um homem!”, escreveu Daniel Van Oosterwyck (citado por Runte 1987 e 1988). (Nós veremos que a “caricatura”, a exageração das características de gênero, é justamente própria ao travestimento, típico do modo II).

Observemos que “a difícil fronteira entre lesbianismo e transsexualismo feminino” (segundo a expressão de Runte, 1987), fronteira que as transsexuais de-mulher-a-homem reivindicam, e que é de certo modo negada pelos cientistas (médicos e psiquiatras), como mostra o texto de Ines Orobio de Castro (1987) sobre a apreensão teórica e o tratamento assimétricos do transsexualismo, conforme o sujeito queira transformar-se em homem ou em mulher. Para um de-homem-a-mulher, uma vez eliminado o diagnóstico de homossexualidade, considerar-se-á que ele tem uma identidade de gênero “mulher” real; uma de-mulher-a-homem será considerada, antes de tudo, como homossexual “masculina”, mais do que como homem... Parece que não se pode conceber uma “verdadeira” masculinidade na mulher. Segundo a autora, a razão desta atitude não seria exatamente o fato de ser mais admissível ver adotar o estatuto (inferior) de mulher do que o estatuto (superior) de homem. Esta abordagem assimétrica, porém, parece-lhe ligada a uma “avaliação diferente da relação

entre a orientação sexual e o sexo biológico: a prática sexual de um homem (*i.e.* ativo/passivo) sendo decisiva para seu ser-macho (*maleness*), e o *corpo* de uma mulher sendo decisivo para o seu ser-fêmea (*femaleness*)”. Nós observávamos acima que, neste modo I, o comportamento sexual faz parte da definição do sexo. Ao menos os transsexuais de-homem-a-mulher e os psiquiatras homens se entenderão sobre este ponto.

Minha interpretação, que não contradiz a de Orobio de Castro, é que, na ótica sexualista das sociedades ocidentais, o sexo da mulher é sobretudo um não-sexo masculino. Em realidade, a mulher não tem sexo, ela é não-macho. Um homem sem pênis é, portanto, forçosamente, uma mulher, *apesar* de o sexo artificial que fabricam para ele não ter nenhuma relação com o sexo feminino. Uma mulher sem vulva nem vagina não pode ser um homem, *porque* o pênis artificial não tem nenhuma relação com o sexo masculino.

O que quer que pensem os transsexuais modernos, certas formas de “travestimento”, e sobretudo o travestismo, são uma maneira de vestir a modificação do sexo (e não somente do gênero, como no modo de conceitualização II)⁷. Assim testemunham os hijra na Índia e os Inuíte.

Parece, de fato, que o caso dos hijras da Índia, eunucos-travestidos consagrados a uma deusa feminina, entram nesta ótica “sexualista”, pois é exatamente por esta razão que eles são castrados. Concebidos como nem homem nem mulher, mas sobretudo não-machos, o *ideal* cultural (a norma religiosa) é que eles sejam não apenas assexuados, mas *assexuais* (o que está igualmente ligado à valorização geral, ainda que ambígua, do ascetismo e da abstinência sexual nesta cultura). Portanto, a *prática* individual homossexual de muitos dentre

7 O termo *travestimento*, com suas conotações de disfarce, paródia, exageração, caricatura, falsificação, máscara, ludíbrio, é mais apropriado a designar comportamentos, coletivos ou individuais, *ocasionais*, sobre os quais ninguém se deixa enganar, ainda que seja violentamente concernido, como num “*coup de théâtre*” [ação teatral imprevista]. O transvestismo supõe uma passagem “verdadeira” pela fronteira, ao menos na consciência dos atores concernidos, e uma certa permanência na teatralização, sem exagero obrigatoriamente. (Em inglês, e segundo os autores, o termo *travestism* engloba muitas vezes as duas acepções).

eles é vista como contraditória em relação ao seu papel ritual (aliás, o termo *hijra* não se confunde com aqueles empregados para designar um homossexual ou um homem afeminado). Não-machos porque castrados, porque consagrados a uma deusa feminina, “travestidos” de mulher, eles se intitularão “a esposa” de seu parceiro regular, seu “marido”, e insistirão na ideia de que os homens com os quais se relacionam na prostituição não são homossexuais. (Interpretação dos dados de Nanda 1986. Observemos, a respeito do “travestimento” dos *hijra*, que a autora o apresenta como “caricatura”. Contudo, ao menos pelas poucas fotografias no livro, poder-se-ia tomá-los por mulheres).

Enfim (e contrariamente a outras formas de transvestismo, como o dos berdache, que nós veremos em II), há um fenômeno de “terceiro sexo” que ao meu parecer deveria ser classificado no quadro da ideologia “sexualista”: o dos Inuíte (utilização dos dados de Dufour, 1977, e de Saladin d’Anglure, 1985, 1986).

Entre os Inuíte (Esquimós), como na maioria das sociedades, é o sexo biológico que determina o gênero, mas de modo próximo ao que experimentam os transsexuais modernos, é também o sexo biológico que é *problemático*. No entanto, este aspecto problemático não é característico de indivíduos isolados, mas está ligado à própria definição de pessoa social. *Em todo indivíduo*, de fato, revive uma pessoa, ou pessoas, de quem ele/ela recebe o nome (epônimo) e a posição em termos de parentesco. Ora, *se o nome não tem gênero* (ele se aplica indiferentemente aos dois sexos), *ele tem um sexo*: aquele do epônimo (a pessoa, viva ou mais frequentemente falecida, que deu ou fala-se que deu o nome à criança).

É muito frequente que se apresente uma contradição entre o sexo de um epônimo e aquele aparente do bebê. Há duas soluções para isto (concernentes respectivamente a 2 e 20 por cento da população estudada por Saladin d’Anglure, 1986). Pode haver uma espécie de *transsexualismo*: dizem que certas crianças mudaram de sexo no momento do nascimento; são os *sipiniq*, sobre os quais observar-se-á, com Rose Dufour (1977, p.65), que trata-se, em sua imensa maioria, de casos de “um feto de menino que se transformou em menina ao nascer” – o que aproxima singularmente os seus informadores

(“o inverso não existe: menina transformada em menino”) dos psiquiatras ocidentais. A outra solução são diversos graus e diversas formas de *transvestismo* (os diversos graus se explicam pelo fato de que é possível ter diversos epônimos de sexo diferente): veste-se e educa-se a criança segundo o gênero conforme com o sexo do epônimo, ou escolhido pelo epônimo.

A meu ver, tem-se aqui uma *transgressão do gênero* (do gênero “normal” da criança, quer dizer, aquele que seria conforme a seu sexo) *pelo sexo* (do epônimo).

Ora, no momento da puberdade, as crianças inuíte travestidas (transvestidas) e, portanto classificadas, em graus diversos, como pertencentes ao sexo/gênero oposto, assumirão (e apreenderão) as atividades e os comportamentos de seu sexo/gênero biológico, preparando-se para o casamento e a procriação. Reviravolta, então, que aparece como uma *segunda transgressão do gênero* (aqui do epônimo e logo da criança) *pelo sexo* (do/da adolescente).

Aqui é especialmente visível a primazia do sistema hétero-*sexual* na lógica sexualista deste modo I, que distinguiremos da lógica mais hétero-*social* do modo II.

MODO II. IDENTIDADE “SEXUADA” REFERÊNCIA PRINCIPAL: O GÊNERO

Um segundo modo de conceitualização do sexo se situa numa problemática que eu chamarei da *identidade sexuada* – o particípio passado marca o reconhecimento de uma ação, de uma elaboração feita pelo social sobre o biológico, a ideia de uma divisão, de um corte, de uma secção (*sexão*) da categoria *do sexo* em duas categorias sociais de sexo.

A pessoa não se situa apenas individualmente em relação ao seu sexo biológico, mas a identidade pessoal é fortemente ligada a uma forma de *consciência de grupo*. O sexo não é mais apenas vivido, como no modo I, como um destino individual anatômico a ser seguido através da identidade de gênero que lhe seja conforme, mas o gênero é experimentado como uma espécie de modo de vida coletivo. Tem-se aqui a consciência da imposição de comportamentos sociais às pessoas *sobre a base* do seu sexo biológico (“grupo dos homens”/“grupo das mulheres”).

O gênero simboliza o sexo (e às vezes o inverso). Estabelece-se entre sexo e gênero uma *correspondência analógica*.

Certamente, os dois grupos continuam a ser pensados como *enclausurados no biológico*, mas interessa-se mais pela expressão, no social, da diferença biológica dos sexos, pela *elaboração* cultural da *diferença*. É a problemática da complementariedade social e cultural dos sexos, seja esta complementariedade concebida como harmônica (“igualdade na diferença”) ou desarmoniosa (“antagonismo dos sexos” mais ou menos inevitável), com suas diferentes variantes segundo as sociedades, as classes, as épocas históricas etc.

Nas ciências sociais, constituem a problemática predominante em psicologia, sociologia e antropologia: a das relações “entre” os sexos, dos “papéis de sexo” (modernizados sob a forma: papéis “de gênero”, nós voltaremos sobre este ponto), bem como dos estudos mais recentes sobre a *construção do gênero*.

No que diz respeito à consciência das mulheres e às estratégias das relações entre os sexos, trata-se da *feminidade* e da *virilidade*: feminidade e masculinidade a *realizar*, a aperfeiçoar ou a mostrar – estratégias tão impostas quanto a feminidade/masculinidade, mas com referência a uma *cultura de grupo*. Essa cultura de grupo pode ser valorizada ou contestada.

Encontramos uma expressão disto em duas tendências dos movimentos de mulheres: o “feminismo cultural” e o “lesbianismo cultural”. Nelas se discerne, *ao mesmo tempo*, que uma certa contestação do ordenamento social elaborado sobre a ordem biológica possa ser pensada, e que a referência continua a ser a bipartição biológica. Para o que chamo de feminismo cultural, o problema é a mulher não ser *suficientemente* reconhecida e valorizada, mas a “cultura feminina” parece provir de uma espécie de essência. Enunciados característicos: “Nossa cultura está fora do social” ou “é preciso fazer acontecer a mulher”. No lesbianismo cultural (valorização da cultura lésbica como autoidentificação das mulheres fora das definições masculinas), poder-se-ia tomar como enunciado típico: “A lésbica é a mais mulher das mulheres”.

Pode haver, portanto, na identidade sexuada, uma tomada de consciência política de que eventualmente os dois grupos de sexo sejam injustamente socializados, mas com uma tendência ao que eu chamaria de *anatomização do político* (que nós oporemos à “politização da anatomia” do modo III).

Neste mesmo modo de pensamento, seria possível situar certas “feministas socialistas” ou “feministas marxistas” anglo-saxãs (na França, a tendência dita “luta de classes”). A ideia é que seria necessário uma correção das injustiças no estatuto respectivo dos homens e das mulheres, uma igualdade entre os papéis de sexo com melhoria eventual de seu conteúdo, uma mudança das “mentalidades”, mas sem abalar a solidariedade homens-mulheres, estimada como necessária para as lutas “globais” (anticapitalistas, nacionalistas etc.). Significativo é o termo utilizado para as suas ações: luta *das mulheres*, e não luta dos sexos. Desta mesma lógica (ainda que às vezes de tendência oposta), procedem as tentativas de desvendar os *poderes* “reais” das mulheres, os quais seriam ocultos pela ciência masculina (ou ocidental), ou as referências a deusas-mães e a um suposto matriarcado original: é preciso re-conhecer e valorizar as mulheres, *A Mulher*.

De certo modo, é necessário adaptar ou visibilizar as duas culturas, mas sempre haverá dois sexos e dois gêneros.

Também é aí que se situa a maioria das sociedades ditas tradicionais, estudadas pela etnologia, nas quais numerosos ritos permitem ao indivíduo pensar-se como “mulher no grupo das mulheres” ou como “homem no grupo dos homens” (salvo o pertencimento, também ritualizado, a outros grupos: classes de idade etc.). Para além dos aspectos rituais, muitas sociedades também conhecem associações femininas (por exemplo, na África Ocidental) que gerem a vida das mulheres, inclusive frequentemente em sua relação com o grupo dos homens; e em quase todas as sociedades existem assembleias ou locais dos quais as mulheres são excluídas, estritamente reservados aos homens. Nas sociedades ocidentais, esta bipartição em grupos de sexo existe nas comunidades camponesas. Em meio urbano, correspondem a isto fenômenos como os “clubes de mulheres” dos países anglo-saxões⁸.

8 Tradição sobre a qual vale indagar, aliás, se não desempenhou um papel no avanço e na força dos movimentos feministas anglo-saxões desde o final do século XIX, em comparação com os países “latinos”, em que as mulheres eram ainda mais excluídas das sociedades de homens e não constituíam sociedade de mulheres...

A segregação estrita dos sexos também pode dar lugar a formas de solidariedades não institucionalizadas entre mulheres: solidariedades de proteção contra os homens, como entre os Mundurucú da Amazônia brasileira, sociedade matrilocal mas patrilinear, em que nenhuma mulher poderia sair sozinha da aldeia, sob risco de estupro (cf. Murphy & Murphy, 1974); e mais geralmente, solidariedades de sobrevivência econômica e afetiva (cf. Caplan, 1978).

Baseadas em fortes tradições de associações femininas, as revoltas “de mulheres” na África (das quais a mais célebre é aquela de milhares de Igbo e Ibíbio na Nigéria, em 1929 – com aproximadamente cinquenta mortas e o mesmo número de feridas por balas britânicas) suscitam justamente um problema de definição. Algumas pessoas as qualificam de feministas, no sentido de que defendiam os interesses, notadamente econômicos, das mulheres. O que nos interessa aqui, para nosso propósito, é que, acreditando-se ameaçadas de taxaço de suas atividades econômicas pela administração colonial (que só taxava os homens), as mulheres utilizaram, nas suas manifestações contra as autoridades, um *simbolismo sexual* obscuro – o mesmo que a elas servia *tradicionalmente*, e coletivamente, para punir qualquer homem que tivesse insultado uma mulher (isto é, todas as mulheres)⁹. Temos aqui, portanto, uma reivindicação econômico-política baseada em uma consciência de grupo sexuado, cujo modo de expressão faz referência a uma identidade “de mulher” (em seus próprios termos, elas não queriam tornar-se “como os homens” e temiam que seus filhos morressem). Nós reteremos aqui a interpretação de Caroline Ifeka-Moller (1975), segundo a qual, se era a sua identidade de reprodutoras (e não de produtoras) que elas visibilizavam, isto sublinhava a estabilidade de uma ideologia que definia a mulher por sua função procriadora em uma sociedade de dominação masculina na qual as mulheres tinham alcançado uma certa riqueza econômica no anos 1880, mas sem que isto tenha abalado o controle econômico e político dos homens – nisto ajudados pelos colonialistas e pela crise do comércio mundial.

9 Prática disseminada em outras sociedades africanas, cf. Shirley Ardener, 1973.

Parece, portanto, que este tipo de revolta, aliás apoiada pelos homens, ratifica a complementaridade hierárquica dos sexos/gêneros. Aqui, *o sexo é utilizado como símbolo do estatuto de gênero*.

No tocante à *relação entre o biológico e o social*, pensa-se, nesta ótica II, a adequação entre os dois (quer dizer, o modelo de diferença heterossocial) menos como “natural” ou fundada em uma ordem do mundo qualquer que ela seja (a primeira ótica), do que como *necessária* ao bom funcionamento da sociedade. Trata-se, poder-se-ia dizer, de uma ótica *pragmática*, diferente da ótica idealista do modo I.

Mais que uma expressão da Natureza, a bipartição do gênero se torna símbolo da Cultura (ver Lévi-Strauss sobre o caráter artificial da divisão sexual do trabalho e da família¹⁰) e, portanto, pode-se admitir uma maior *flexibilidade nos comportamentos*.

É por este motivo que situarei aqui a autodefinição da homossexualidade como “modo de vida” e preferência sexual como base possível de identidade – assim como a reivindicação da escolha bissexual.

10 A fim de evidenciar a artificialidade, a não naturalidade da dita “divisão” sexual do trabalho, Claude Lévi-Strauss (1971, [1956]) observava que poder-se-ia igualmente chamá-la, a partir de suas características negativas, de “*proibição de tarefas*”, assim como se fala de proibição do incesto (que, inversamente, poder-se-ia chamar de “princípio de divisão dos direitos de casamento entre famílias”): “[...] quando se constata que um sexo deve cumprir certas tarefas, isto também significa que elas são *proibidas ao outro*. Assim concebida, a divisão sexual do trabalho não é mais que um meio de instituir um estado de dependência recíproca entre os sexos” (p. 19, itálicos meus).

“Ora, assim como o princípio da divisão sexual do trabalho estabelece uma dependência mútua entre os sexos, levando-os por este intermédio a se perpetuar e a fundar uma família, a proibição do incesto institui uma dependência mútua entre as famílias, forçando-as a engendrar novas famílias a fim de se perpetuar” (p. 21).

“... se a noção de um início da organização social oferece um sentido, este início só pode ter se manifestado através da proibição do incesto, pois, como acabamos de demonstrar, esta equivale em realidade a uma espécie de remanejamento das condições biológicas do acasalamento e da reprodução [...] obrigando as famílias a se perpetuarem no quadro de uma rede artificial de tabus e de obrigações. É aí, e somente aí, que nós podemos descortinar uma passagem da natureza à cultura, da vida animal à vida humana [...]” (pp. 21-22).

Definições e resoluções das inadequações

Em vez de um arranjo [arrangement] da *convergência* entre sexo e gênero, que nos parece característica do modo I (transsexualismo moderno, castrações dos hijras, travestimento transformista dos Inuíte – formas de “transgressões do gênero pelo sexo” – ou negação da homossexualidade como problema “de gênero” entre os Swahili), encontraremos no modo II arranjos da *divergência* entre sexo e gênero, notadamente o que poder-se-ia chamar de *transgressões do sexo pelo gênero*.

1. *No âmbito individual*, este é o caso, nas sociedades ocidentais modernas, dos *travestis*, que adotam, mais ou menos regularmente, o gênero que desejam, aquele do outro sexo, sem modificação de sua identidade sexual (sem contestação de seu sexo anatômico). Ao contrário da maioria dos transsexuais, os homens travestidos de mulher são frequentemente homossexuais, e é em relação à *comunidade* homossexual masculina que se define a sua identidade sexuada – e isto *apesar* do menosprezo e mesmo da rejeição que eles possam sofrer e do estatuto inferior que lhes é conferido: este é o caso dos atores travestidos (*female impersonators*) norte-americanos estudados por Esther Newton (1979).

A importância da homossexualidade como cultura de grupo, fundadora da identidade sexual, e a predominância do *gênero* sobre o sexo neste modo II, são também paradoxalmente ilustradas pelo caso que me foi relatado¹¹ de um homem travestido de mulher e que se dizia “homem *lésbico*”: ele tentava ser acolhido por um grupo de *lésbicas* e se recusava a juntar-se com os homossexuais masculinos nas manifestações “*gay*”.

Se o travestimento (não transformista) parece típico do modo II e o transsexualismo, do modo I, é necessário, contudo, citar aqui o caso (raro) das pessoas que se afirmam transsexuais, mas que, em vez de buscar *convergência* entre sexo e gênero, usam a *divergência* e também a “homossexualidade” (em seu entendimento) como confirmação de um estatuto de sexo/gênero. Assim, Marie-Aude Murail, transsexual de-mulher-a-homem, em sua autobiografia romanceada, *Passage* [Passagem] (analisada por Runte, 1987 e 1988), não faz

11 Comunicação pessoal de C. Menteau.

nenhuma alusão a qualquer cirurgia, mas em contrapartida se descreve como “um homem afeminado”, “um macho cortado”. (Sobre a mulher como não-macho, ver acima a visão dos psiquiatras sobre os transsexuais; sobre o não-macho como mulher, ver os hijra. Como diz A. Runte (1987, p. 221): “In her imagination, she equals a ‘eunuch’ and thus adopts the widespread vision of ‘woman’ as a ‘deficient’ man [Em sua imaginação, ela se iguala a um ‘eunuco’ e, assim, adota a visão bastante comum da ‘mulher’ como um homem ‘deficiente’]”).

Porém – e foi isto que a fez ser classificada aqui no modo II – para confirmar sua identidade de sexo “homem”, ela/ele fez uma tentativa (que foi um fracasso) de integrar-se no mundo dos homossexuais masculinos (notadamente, tendo relações sexuais com eles); ela/ele se descreve como “um sujeito com seios que transa com homos”: como eles gostam de homens, ela é então um homem. Ela tem, portanto, a necessidade de uma relação entre sexos *idênticos* para afirmar seu sexo e seu gênero (ao passo que no modo I, a necessidade é de sexos contrários: uma de-mulher-a-homem quer uma mulher como parceira e para isso precisa de uma cirurgia).

Para Murail, sabendo que ela continua sendo fisicamente uma mulher, mas se pensando como homossexual masculino, não tem mais necessidade de temer o rótulo de lésbica como caricatura do homem: a acomodação da inadequação entre seu sexo e seu gênero passa tão bem pelo princípio do idêntico que ela chega a afirmar: “Eu sou lésbica, gosto das bichas”... Runte (1987) tem razão ao dizer que Murail não naturaliza nem o sexo nem o gênero, e fala de paradoxo a propósito desta frase. Parece-me que o paradoxo se explica da seguinte maneira: se fala-se em sexo, o que é mais importante no transsexualismo, Murail é um homem (homossexual); se fala-se em gênero, Murail aceita ser uma homossexual (mulher).

Enfim, citemos o caso paralelo de um transsexual de-homem-a-mulher (hermafrodita declarado macho na infância com tratamento posterior, pouco eficaz, a base de hormônios masculinos) que havia sofrido a ablação dos seios e se dizia “mulher lésbica”. Ele/ela vinha buscar em um grupo lésbico sua identidade de mulher (vestido de homem, mas dirigiam-se a ele/ela no feminino), sentindo-se, segundo a sua própria expressão, “*ainda mais mulher* quando estava apaixonado por

uma mulher” (na qual reencontramos a fórmula “a lésbica é a mais mulher das mulheres”, citada precedentemente).

2. *As transgressões do sexo pelo gênero* também se exprimem através de diversas “soluções” *institucionais* para as inadequações entre sexo e gênero.

Tomemos o exemplo dos *casamentos entre homens*, tais como existiam oficialmente nos reinados azande do Sudão do Sul antes da autoridade colonial (cf. Evans-Pritchard, 1970). Nesta sociedade hierarquizada, os guerreiros solteiros da corte podiam tomar um garoto como esposa, para o qual eles davam, como em todos os casamentos, uma compensação e certos serviços prestados aos pais do jovem. O rapaz era “a esposa” do “marido”, efetuando para este último as tarefas agrícolas, domésticas e sexuais de uma mulher. Esta instituição era explicada pelos Azande como devida à “falta de mulheres” (muitos homens se casavam muito tarde, por causa da poliginia). Aliás, se o guerreiro se revelava um bom genro, os pais do jovem homem-esposa podiam mais tarde propor uma de suas filhas em seu lugar. O rapaz, enquanto aguardava uma mulher como esposa, podia, por sua vez, casar com um menino.

Nota-se, ao contrário, que as relações sexuais entre mulheres (também atribuídas à grande poliginia com reclusão das mulheres e repressão violenta ao adultério) eram energeticamente reprovadas pelos homens, pois “[...] uma vez que uma mulher tenha começado a ter relações homossexuais, é grande a probabilidade de que continue, porque ela se torna então o seu próprio mestre e pode ter prazer quando quiser, e não apenas quando um homem houver por bem lhe dar...” (Evans-Pritchard, 1970, p. 1432). Segundo os informantes do étnografo, parece que as mulheres disfarçavam essas relações sob a forma “de amizades amorosas” (com um pequeno ritual que imitava os ritos de fraternidade de sangue entre homens), para as quais, porém, elas tinham que obter a autorização de seus maridos. Parece, igualmente, que elas assumiam comportamento de marido e mulher (o “marido” podendo bater na “esposa”, por exemplo) e que utilizavam frutas ou legumes em forma de pênis (*mas* também é observado que elas intercambiavam papéis no ato sexual).

Vê-se que, se as relações homossexuais podem ser atribuídas a uma forte segregação entre os sexos (o grupo dos homens oposto ao grupo das mulheres), a homossexualidade

masculina, encorajada, se contenta aqui de reproduzir o sistema de dominação dos homens sobre as mulheres, ao passo que a homossexualidade feminina já é percebida como uma ameaça ao controle dos homens sobre as mulheres.

Assim, os casamentos entre homens azande exprimem perfeitamente que a inversão de sexo não é obrigatoriamente uma subversão do gênero e corresponde à primazia do gênero heterosocial (isto é, da diferenciação, da bipartição hierárquica das tarefas e funções na divisão do trabalho, inclusive sexual).

Isto é confirmado se nos voltarmos para uma instituição como a dos *casamentos entre mulheres*, observados em cerca de trinta sociedades africanas, dentre as quais algumas atuais, mas as quais aparentemente, ao inverso dos casamentos entre homens, não implicam relações homossexuais, pelo menos de maneira conhecida e oficial. Com efeito – em se tratando de mulheres – é a função procriadora que aqui está em causa. Trata-se geralmente de uma adaptação da sociedade para garantir a continuidade de uma linhagem agnática, na ausência de um macho (falecido ou inexistente). Uma mulher, pagando a compensação matrimonial, se casará então, na condição de marido (chamado *female husband* na literatura), com uma outra mulher, que produzirá filhos com um homem que é apenas e tão-somente o genitor e não terá nenhum direito sobre eles. Estes direitos cabem seja à linhagem do pai do marido feminino (quer dizer, à sua própria linhagem), ou então à linhagem do seu próprio marido. Na extrema diversidade dos arranjos concretos¹², O'Brien (1977) distingue, contudo, dois tipos de

12 Os casamentos entre mulheres apresentam, é claro, uma grande variedade de modalidades concretas e de significações segundo as estruturas de parentesco, as organizações econômicas e políticas e as relações entre os sexos das sociedades em que se inserem; e instaurou-se um debate quanto à sua interpretação (cf. notadamente Amadiume, 1967; Huber, 1968/69; Krige, 1974; Obbo, 1976; Oboler, 1980; O'Brien, 1972 e 1977, onde outras referências serão encontradas).

A lista das populações recenseadas na literatura por O'Brien (1977, p. 110) é a seguinte: 1) Iorubá, Ekiti, Bunu, Akoko, Yagba, Nupe, Ibo, Ijaw, Fon, na África do Oeste; 2) Venda, Lovedu, Pedi, Hurutshe, Zulu, Sotho, Phalaborwa, Narene, Koni, Tawana, na África austral; 3) Kuria, Iregi, Kenye, Suba, Simbiti, Ngoreme, Gusii, Kipsigis, Nandi, Kikuyu, Luo, na África Oriental; 4) Nuer, Dinka, Shilluk, no Sudão.

maridos femininos: aquelas que agem como substituto de um homem (pai ou irmão, caso em que elas são geralmente reconhecidas como “pai” dos filhos; marido ou filhos, caso em que eles são declarados “pai”); e aquelas que agem de maneira “autônoma”, por conta própria, e são então frequentemente mais próximas de serem um homem social – esta última categoria estando mais ligada à possibilidade que tenham eventualmente as mulheres em uma sociedade dada de manipular a riqueza ou de alcançar posições sociais e políticas importantes.

Para uma mulher, portanto, tornar-se “marido” pode ser uma maneira de expressar ou de adquirir um *status* melhor (o que certamente não era o caso dos rapazes-esposas azande, mas eles só eram mulheres provisoriamente...). Quanto às mulheres esposas de maridos femininos, no único estudo que realmente se interessou pelo assunto, desenvolvido recentemente entre os Nandi do Quênia ocidental (Oboler, 1980), certas informantes consideraram que seja menos penoso ser casada com uma mulher do que com um homem e sublinham a maior liberdade sexual e social que esta situação lhes permite.

O certo é que os casamentos entre mulheres funcionam sobre o modelo da oposição de gênero, o “marido feminino” tendo sobre a esposa as prerrogativas de um homem. A diferenciação das tarefas e das funções sociais, atributo principal do gênero, se reproduz, portanto, inclusive nos casamentos entre pessoas do mesmo sexo – fatos que atestam, como reflexo, que o casamento não se define principalmente pela função reprodutora (que se pode sempre viabilizar) entre sexos opostos, mas assegura sempre, em contrapartida, um conjunto de direitos do sexo/gênero “homem” sobre o sexo/gênero “mulher”.

Certos detalhes permitem ver que, socialmente, os maridos femininos não eram inteiramente homens, nem os meninos-esposas completamente mulheres, sem que por isto posamos falar aqui de um “terceiro sexo”.

Esta expressão está sendo utilizada cada vez mais para caracterizar algumas formas de transvestismo institucionalizado, como aquele dos Inuíte que nós situamos no modo I, e também aquele dos “berdache”, fenômeno ainda corrente no século XIX na América do Norte, entre os indígenas das Planícies do Oeste, e que me parece mais próximo da ótica II.

Contrariamente ao transvestismo inuíte (que é “sexualista” e se “reconverte” na puberdade, provavelmente porque nesta sociedade *todo* indivíduo é suscetível de viver uma divergência entre sexo biológico e sexo social), o transvestismo e a adoção de tarefas e comportamentos do gênero oposto pelos berdache norte-americanos só diriam respeito a *alguns* indivíduos, mas se institucionalizavam na adolescência ou na idade adulta. Menino que tem se tornado mulher social, ou menina que tem se tornado homem social, os berdache podem ser classificados (segundo as culturas e segundo as interpretações dos autores) como um fenômeno de “terceiro sexo”, de “gênero misto” (*gender mixing status*) ou de “trans-gênero” (*gender crossing*)¹³. Sem entrar aqui neste debate, nós reteremos aqui, para a nossa discussão, que o mais das vezes os berdaches se casavam ou tinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo mas de gênero oposto – seria melhor dizer: *porque* do gênero oposto. Sua frequente “homossexualidade” se inscreve em realidade em uma lógica heterosocial. Como o diz Whitehead (1981, p. 93), os berdache se conformavam “a uma heterossexualidade mais social do que anatômica”.

Em algumas culturas, foram relatados casos de bissexualidade e mesmo de heterossexualidade (cf. Callender & Kochems, 1983, para exemplos). Mas não deixa de ser impressionante, contudo, que os berdache não tivessem relações sexuais *entre si* (para eles, a verdadeira homossexuali-

13 Para os debates recentes sobre a questão dos berdache, cf. notadamente: Désy, 1978; Whitehead, 1981; Callender & Kochems, 1983, 1986; Blackwood, 1984; Blackwood (org.), 1986. Callender & Kochems dão uma lista de cento e treze (113) culturas norte-americanas que reconheceram o estatuto de *berdache* a indivíduos, dentre as quais trinta (30) a mulheres.

Evelyn Blackwood (1984, p. 29, nota 7) dá uma lista de trinta e três (33) sociedades da América do Norte em que a existência institucional de um “*cross-gender role*” para as mulheres é atestada: Região Subártica – Ingalik, Kaska; Noroeste – Bella Coola, Haisla, Lillooet, Nootka, Okanagon, Quets, Quinault; Califórnia/Oregon – Achomawi, Atsugewi, Klamath, Shasta, Wintu, Wiyot, Yokuts, Yuki; Sudoeste – Apache, Cocopa, Maricopa, Mohave, Navajo, Papago, Pima, Yuma; Grand Bassin – Ute, Ute meridional, Shoshoni, Paiute meridional, Paiute setentrional; Planícies – Blackfoot, Crow, Kutenai.

dade consistiria em ter relações sexuais com uma pessoa do mesmo sexo/gênero). Portanto, nada de relação do mesmo com o mesmo – persistência da diferença, principalmente dos gêneros, ocasionalmente dos sexos. Enfim, aceitem ou não os grupos a homossexualidade das pessoas “comuns”, esta não era confundida com, e não implicava automaticamente, o estatuto de berdache – nem tampouco os poderes xamânicos que estar no ponto de sobreposição institucional das fronteiras de gênero frequentemente conferiam (assim como, aliás, as mudanças de sexo/gênero entre os Inuíte, cf. Saladin d’Anglure, 1988).

No que concerne a representação da *relação sexo biológico/sexo social*, parece realmente que alguns indivíduos berdache tenham, no âmbito da identidade *pessoal*, tentado encontrar esta adequação entre sexo e gênero (entre identidade sexual e identidade sexuada) característica do modo I. Assim, entre os mohave (Devereux, 1937), os berdache negavam o seu sexo físico “real”, não suportando que fizessem alusão a ele, denominando-o por termos anatômicos do outro sexo e mesmo imitando o sexo físico de seu gênero: imitação das menstruações e da gravidez pelo *alyha* (homem no papel de mulher), negação das menstruações e reconhecimento da paternidade do filho de sua esposa pela *hwane* (mulher no papel de homem). Isto poderia ser interpretado como uma espécie de vontade transsexual análoga àquela do modo I...

Ora bem, os transexuais modernos estão em oposição à sua sociedade durante o momento em que apenas estão numa etapa de mudança individual de gênero, e só começam a ser *aceitos institucionalmente* (por via jurídica: modificação dos documentos de identidade) quando podem “provar”, graças à transformação anatômica, a adequação entre sexo e gênero. Inversamente, o ponto interessante quanto aos berdache mohave é que: 1) sua mudança de gênero é aceita pela sociedade, porque é institucionalizada; mas 2) sua pretensão à mudança de sexo é objeto de *brincadeiras* e às vezes ridicularizada (sob a forma de alusões e de interrogações de conteúdo sexual dirigidas ao[à] seu[sua] parceiro/a ou esposo/a – em vez de a ele[a]s próprios/as, pois, como indivíduos, sua decisão é respeitada e, por outro lado, é temida a sua capacidade de exercer

vinganças mágicas ou, mais simplesmente, sua reação física violenta, sobretudo quando se trata de um berdache homem). Parece, então, que a sociedade mohave, ratificando a mudança de gênero, não tem “necessidade”, ao mesmo tempo em que a suporta, de uma fabulação quanto à mudança de sexo¹⁴. A bipartição de gênero basta para ratificar a norma heterossexual.

Apesar das diferenças de cultura a cultura, parece-me então possível classificar o “berdachismo” no modo II (predominância do gênero sobre o sexo e, portanto, possibilidade de integrar a bissexualidade), opondo-o por um lado – por seu aspecto “transgressão do sexo pelo gênero” – ao modo I (transgressão do gênero pelo sexo no transsexualismo moderno ou no travestismo inuíte), e opondo-o, por outro lado – por seu aspecto “persistência da diferença entre parceiros”, seja ela social ou física – à ótica do modo III, unificadora em sua recusa dos papéis de gênero (cf. *infra*).

Através desses exemplos rápidos, vimos que a ótica II pode integrar todas as formas de “escolha sexual” (hetero-; bi- ou homossexualidade) sem abandonar a norma do “hetero-gênero” (baseada na ideia de uma bipartição, hierárquica, do sexo). É assim que a homossexualidade masculina – seja ela ratificada ou *reprovada* pela sociedade global – pode, sob certas formas, revelar perfeitamente a hierarquia do gênero (tanto quanto os rituais coletivos de travestimento de um sexo no outro). Ela pode ser a expressão máxima da *consciência de grupo sexuado* do grupo dominante (aquele que determina o gênero). Tal é o caso da ideologia da supervirilidade nos bares “couro” [cuir] (leather) homossexuais norte-americanos atuais (cf. o romance de John Rechy, 1981), ou dos S.A. nazistas – grupos muito específicos.

14 Todavia, H. Whitehead (1981, p. 89 e 92-93) relaciona a presença entre os índios do sudoeste de “mistificações da anatomia” – de redefinições da psicologia que permitem uma “*cross-sex identity*”, além de uma “*cross-gender identity*” – ao fato de mulheres berdache serem atestadas sobretudo nestas tribos. E. Blackwood (1984), em contrapartida, prefere considerar tratar-se essencialmente de um “*cross-gender role*”, e atribui esta existência de mulheres berdache nas tribos do Oeste, em comparação com a sua relativa ausência entre os índios das Planícies, ao fato de as primeiras terem um modo de produção mais igualitário.

O único problema de uma sociedade global “pragmática” é justamente circunscrever a homossexualidade masculina de uma maneira ou de outra, isto é, a um só tempo obter as vantagens (a fraternidade viril contra as mulheres) e evitar os inconvenientes (homossexualidade duradoura, perda do controle das mulheres e da natalidade). Como dizia Himmler em seu discurso aos generais S. S. em 18 de fevereiro de 1937: “Nós somos um Estado de homens, e apesar de todos os defeitos que este sistema apresenta, nós devemos absolutamente nos agarrar a ele, pois esta instituição é a melhor [...] [Mas] é preciso impedir [...] que as vantagens das associações masculinas se degenerem e tornem-se defeitos [...] Conheço muitos camaradas do Partido que se creem obrigados [...] a mostrarem-se particularmente viris, comportando-se com grosseria e brutalidade em relação às mulheres [...] Eu creio que existe uma masculinização demasiado forte no conjunto do Movimento, e que esta masculinização contém o germe da homossexualidade [...] Eu lhes peço para zelar para que seus homens – eu lhes mostrei a via – dancem com moças na festa do solstício de verão” (pp. 217-231, in Boisson, 1987)¹⁵.

Daí os diversos arranjos, segundo as sociedades, entre homossexualidade e homossexualidade masculinas. A “melhor”

15 Himmler engloba numa igual reprovação: a masculinização *das mulheres* nas organizações do Partido (“de tal modo que a diferença sexual e a polaridade desaparecem a longo prazo. A partir deste momento, o caminho que leva à homossexualidade não está longe”); o peso da Igreja cristã (que ele qualifica de associação erótica de homens que aterroriza a humanidade”, deprecia “a mulher” e, aliás, “queimou de cinco a seis mil mulheres” alemãs – e não ousamos perguntar se Himmler possuía o sentido de ironia da História); e “a escravidão” na qual as mulheres mantêm os homens na América do Norte (tão completamente que a homossexualidade lá “se transformou em uma medida de proteção absoluta dos homens”).

Ele prega para com as mulheres “uma atitude cavalheiresca”, não apenas para favorecer os contatos (evidentemente reprodutivos) entre os sexos, como na época da “regulamentação sadia e natural” das aldeias, mas porque “o movimento e a concepção do mundo nacional-socialista só poderão subsistir se forem adotados pelas mulheres: pois os homens apreendem as coisas com seu entendimento, enquanto as mulheres os fazem com o coração”. (Sobre a maneira como o movimento foi “adotado” pelas mulheres com sua exclusão de toda e qualquer instância dirigente ou intelectual, ver Rita Thalmann (1982), notadamente o cap. II: “*Der Männerbund* [A ordem masculina]”).

solução sendo evidentemente uma relação que, ao mesmo tempo em que *feminiza* (em gênero), e provisoriamente, um dos parceiros (através de inferioridade de *status*, idade ou saber), não o *afemina* (nem em gênero nem em sexo), mas leva-o à virilidade heterossexual plena. Tal parece ter sido o caso da relação mestre/discípulo na Grécia clássica, onde não havia contradição entre homossexualidade e casamento, para os homens.

A homossexualidade masculina, neste modo II, não é por tanto necessariamente uma inadequação entre sexo e gênero (como no modo I), nem uma subversão do gênero e do sexo (como no modo III). Ela pode até mesmo – sob certas condições e dentro de certos limites – *servir ao modelo* virilidade/feminitude, ao ponto de ser prescrita. Assim, na Esparta antiga, a relação pederástica destinada à iniciação individual do futuro jovem guerreiro era *legalmente imposta* (o que a distingue da pederastia pedagógica, não obrigatória ainda que valorizada, dos nobres atenienses; cf. Gisella Bleibtreu-Ehrenberg, 1987, citando os trabalhos de Patzer).

Este também é o caso bem conhecido de numerosos rituais de iniciação masculina coletiva na Melanésia (cf., por exemplo, G. H. Herdt [org.], 1984), onde as práticas homossexuais, dentre as quais a ingestão de esperma, apresentam a particularidade não apenas de dar ao menino acesso à virilidade (separação do mundo das mulheres, o que todas as iniciações fazem), mas de aperfeiçoar e concluir a sua masculinidade *fisiológica*: aqui não se trata somente do componente sexuado da identidade masculina, mas do seu componente *sexual* que deve ser reforçado¹⁶, portanto *elaborado*.

Nestas sociedades marcadas por uma violenta dominação masculina, o pertencimento de um indivíduo é, na aparência da vida cotidiana, estritamente determinado por seu pertencimento de sexo. (Observemos que, se existem às vezes cerimônias ocasionais de *travestimento* – rituais de inversão que são apenas e tão somente a confirmação da diferença radical dos sexos-gêneros – em contrapartida, na Melanésia não foi levan-

16 Untar o corpo com esperma também é às vezes um meio de reforçar uma pessoa, homem e mulher, em estado de fraqueza física ou ritual.

tado nenhum caso de *transvestismo* institucional e de longo prazo análogo àquele dos berdache; segundo Herdt, 1984, p. 74, nota 6). Porém, pode-se verificar, no plano simbólico, tentativas de *anulação da diferença de sexos* – ou antes de anulação das mulheres – bem diferentes daquelas que podem existir no modo I. Entre os Inuíte, é no momento do nascimento da humanidade (a “primeira mulher” era um homem grávido de um outro homem, o qual teve que fender o pênis do primeiro para que ele(a) parisse; cf. Saladin d’Anglure 1977) ou do nascimento do indivíduo (fenômeno do *sipiniq*, menino se transformando em menina) que a mulher pode ser um homem transformado; e nos outros exemplos que nós vimos, ainda que não-homem, a mulher é determinada como mulher. Nos exemplos melanésios, não é mais “na origem”, mas sim na reatualização permanente de uma espécie de pansexualismo masculino, que se situa a anulação da diferença: através da concepção do sexo masculino como fonte única e *princípio final de toda* identidade sexual, absorvendo, ou eliminando, as características do sexo feminino.

Assim, entre os Gimi da Nova-Guiné, o estado ideal de masculinidade total, alcançado graças aos *rituais* (rituais masculinos das flautas sagradas, mas também rituais mortuários de canibalismo assegurados pelas mulheres para a sobrevivência dos homens, cf. Gillison, 1983), “deriva da união dos opostos sexuais, mas sob *a forma macho*” (Gillison, 1980, p. 170). E a apropriação pelos homens dos poderes biológicos femininos atinge, de volta, as substâncias femininas elas mesmas: para os Gimi, o sangue menstrual, poluente e debilitante, para os homens como para as mulheres, resulta da primeira cópula mítica, é o esperma “matado” e transformado (Gillison, 1986). Para os Baruya na Nova-Guiné (Godelier, 1982), “o leite das mulheres nasce do esperma dos homens” (o esperma do marido, que elas ingerem, como os jovens iniciados ingerem o esperma de seus primogênitos não casados e não-parentes).

Pode-se dizer que nessas sociedades, a *heterossexualidade* é vista como eminentemente perigosa, o sexo masculino como problemático, e o gênero masculino (a superioridade dos homens) como ameaçado. Entre os Baruya, porém, existe ainda a ideia de uma complementaridade (assimétrica) dos sexos, ao

menos na versão exotérica, comum aos homens e às mulheres, das origens: Sol e Lua nela representam, respectivamente, os princípios masculino e feminino (ao passo que, na versão esotérica, reservada aos homens mais iniciados, Lua é irmão caçulo de Sol: “Ao cabo da operação, os poderes femininos se encontram masculinos, revestidos da roupa de seus mestres”; Godelier, 1982, p. 115). Enquanto isso, entre os Gimi o princípio da assimetria do gênero é levado, poder-se-ia dizer, à sua lógica extrema, sendo que resta somente um sexo (encarnado nos homens e nas mulheres): “... para os Gimi, existe apenas uma substância, o esperma, uma única fonte, o pênis, de onde derivam as relações de parentesco. Esta entidade singular pode ser viva e móvel para cima, como o líquido seminal, ou “morta” e móvel para baixo, como o sangue menstrual, mas ela é indivisível [...] o simbolismo sexual dos Gimi não supõe nenhuma complementaridade” (Gillison, 1986, p. 66).

Os homens *baruya* praticam a homossexualidade ritual iniciática; os homens *gimi*, por sua vez, cerimônias secretas de sangramentos rituais que simbolizam as menstruações (Gillison, 1989) e conjuram, de certo modo, a feminidade. Poderíamos nós formular a hipótese de que os *Gimi* não “têm mais necessidade” de completar sua masculinidade e sua virilidade por intermédio dos homens, já que as mulheres são ali não apenas o instrumento da masculinidade¹⁷, mas *as mulheres ali são homens?*

Se permanece senão o sexo masculino, mas, em contrapartida, dois gêneros perfeitamente hierarquizados, a divergência entre sexo e gênero é aqui máxima. *A transgressão do sexo pelo gênero* é completa. O gênero não traduz mais o sexo, como no modo I. Aqui, a unicidade do sexo traduz a univocidade do gênero, resultado lógico e extremo da assimetria.

17 A propósito dos ritos *gimi*, é inevitável evocar a frase de Lévi-Strauss (1975, p. 353, itálicos meus) comparando canibalismo e travestimento ritual, embora ele se refira a outros contextos: “Figurado no ritual, o canibalismo traduz a maneira como os homens pensam as mulheres, ou, antes, como os homens *pensam a masculinidade através das mulheres*. Em contrapartida, o palhacismo ritual traduz a maneira como os homens se pensam eles próprios como mulheres, isto é, tentam assimilar a feminidade de sua própria humanidade”.

Seria de se perguntar, assim, se os Gimi não se aproximam do modo III de conceitualização da relação entre sexo e gênero, que abordaremos agora, e nos termos do qual o gênero *constrói* o sexo... Parece que não, pois entre os Gimi a aceitação do primado do gênero (masculino) conduz à negação do sexo feminino. Enquanto que no modo III, a recusa da hierarquia do gênero busca elaborar uma nova definição do sexo.

MODO III. IDENTIDADE “DE SEXO”

(DE CLASSE DE SEXO)

REFERÊNCIA PRINCIPAL: A HETEROGENEIDADE DO SEXO E DO GÊNERO

A noção de gênero, referência principal da identidade “sexual” do modo II, não questiona a bipartição das sociedades em dois grupos de sexo, tema sobre o qual ela estabelece simplesmente “variações”, mais ou menos simbólicas.

No modo III de conceitualização da relação entre sexo e gênero, a bipartição do gênero é concebida como estranha à “realidade” biológica do sexo (que se torna, aliás, cada vez mais complexa de definir), mas não, como veremos, à eficácia da sua *definição* ideológica. E é a ideia mesma desta heterogeneidade entre sexo e gênero (sua natureza diferente) que leva a pensar, não mais que a diferença dos sexos é “traduzida” (modo I), “expressa” ou “simbolizada” (modo II) através do gênero, mas que *o gênero constrói o sexo*. Entre sexo e gênero é estabelecida uma *correspondência sócio-lógica*, e política. Trata-se de uma lógica antinaturalista e de uma análise materialista das relações sociais de sexo.

Às noções de “desigualdade” ou de “hierarquia” entre os sexos ou de “dominância” dos homens – noções estáticas – presentes nos modos I e II substituem-se, no modo III, aquelas de dominação, opressão e exploração – noções dinâmicas – das mulheres pelos homens. E justamente a *questão formulada* é saber quem (ou seja, que) são essas “mulheres” e esses “homens” que pareciam tão evidentes no modo I e tão fluidos no modo II...

Dado que não há ser humano em estado natural (o que, afinal de contas, é uma velha ideia, estranhamente esquecida

quando nos referimos aos “sexos” e sobretudo às “mulheres”) e, por outro lado, observando que quase sempre há *uma* assimetria no gênero (inclusive nas “transgressões” que o gênero impõe ao sexo, ponto que retomarei na conclusão), passamos então da ideia de diferença, àquela de *diferenciação* social dos sexos, de construção social da diferença. E a atenção reorientar-se-á, nas ciências sociais, da construção cultural do gênero para a construção cultural do sexo, e particularmente da sexualidade¹⁸.

No tocante à relação entre o biológico e o social, dois aspectos podem ser considerados:

1. Em que medida as sociedades *utilizam a ideologia da definição* biológica do sexo para construir a “hierarquia” do gênero, que, reciprocamente, é fundado sobre a opressão de um *sexo* pelo outro;
2. Em que medida as sociedades *manipulam a realidade* biológica do sexo para efeito desta diferenciação social.

Claude Lévi-Strauss (cf. nota 7, *supra*) falava do estabelecimento artificial, por meio da divisão do trabalho, de uma dependência social e econômica mútua *entre os sexos* que permite o casamento e a família, sobre qual ele sublinhava igualmente tratar-se de uma “reorganização” [refonte] (cultural) das condições biológicas (naturais) da reprodução.

Porém, como sublinha Paola Tabet (1985), não se visualizava, até então, como intervenções sociais também, senão as limitações eventuais (aborto, infanticídio, interdições temporárias de relações sexuais etc.) que podem ser postas à fecundidade das mulheres, à realização de suas capacidades “naturais”. Em seu artigo “Fertilité naturelle, reproduction forcée [Fertilidade natural, reprodução forçada]”, Tabet se dedica, ao contrário, aos meios (muitas vezes violentos) utilizados pelas mais diversas sociedades (desde os caçadores-coletadores até as sociedades agrícolas e depois industriais) para *maximizar* as possibilidades biológicas. Sua demonstração das *manipulações* sociais das condições de reprodução da espécie humana (bastante infértil, se

18 Conforme testemunham pelo menos os *títulos* de trabalhos como Ortner & Whitehead (orgs.) 1981, Tabet, 1985 ou Kaplan (org.), 1987, mesmo que estas autorass não tenham a mesma orientação teórica.

comparada a outros mamíferos) permite evidenciar a construção social da “diferença” dos sexos pelo viés de coações sobre a sexualidade, principalmente das mulheres. Dada a dissociação entre pulsão (e orientação) sexual e mecanismos hormonais da reprodução nas fêmeas humanas, essas coações são exercidas na maioria das sociedades pela imposição da regularidade do coito (principalmente no casamento) e *pela transformação do organismo psicofísico* das mulheres para canalizar um desejo normalmente polimórfico, para a heterossexualidade – e especializá-las com fins reprodutivos.

A etnologia tinha evidenciado há muito a apropriação pelos homens – através de um jogo de aliança e controle das mulheres – das capacidades *reprodutivas* femininas. Essas novas pesquisas mostram que estas capacidades reprodutivas são, além disso, *rentabilizadas* em capacidades *reprodutoras*.

Através da “domesticação” (segundo a expressão de P. Tabet) da sexualidade das mulheres, torna-se difícil considerar o sexo como um simples dado biológico “natural”. Rubin (1975, p. 179) estimava que “[...] no nível mais geral, a organização social do sexo repousa sobre o gênero, a heterossexualidade e a coação sobre a sexualidade das mulheres”.

Muitas autoras feministas (cf. notadamente Edholm, Harris & Young, 1977 e Mies, 1983) criticaram Marx e à tradição marxista por terem relegado à divisão do trabalho entre os sexos um estatuto de naturalidade, e chamaram a analisar as *relações sociais de produção* entre os sexos. Tabet (1985), por sua vez, mostra que pode-se considerar a reprodução como um trabalho, socialmente organizado, como todo trabalho, e analisar as *relações sociais de reprodução* entre os sexos sob o mesmo ângulo que a análise marxiana do trabalho – e notadamente, em numerosos casos, do trabalho explorado, no qual o trabalhador (aqui a mulher) pode ser expropriado/a do controle da gestão do instrumento de reprodução (seu corpo), das condições e ritmos do trabalho (por exemplo, sucessão de gravidezes), e da quantidade e qualidade (o sexo) do produto (o/a filho/a).

O termo “sexagem” foi proposto por Colette Guillaumin¹⁹ (1978a) em uma análise das relações sociais de sexo nas so-

19 Artigo que constitui o primeiro capítulo do presente livro (N. E.).

iedades ocidentais, para designar a *relação social de classe* que se deixa observar na apropriação do corpo, do trabalho e do tempo do conjunto das mulheres, em benefício pessoal e social dos homens em seu conjunto. Apropriação privada (legalizada pelo casamento), mas também apropriação coletiva (real ainda que “menos visível” nas nossas sociedades do que em outras) – com as contradições que se manifestam entre as duas. Ela também mostrou que esta relação de apropriação material em que as mulheres (como os homens e as mulheres em certos tipos de escravidão) são tratadas como coisas, apresenta uma “face ideológico/discursiva”, o discurso da Natureza, no qual a noção de coisa se funde com aquela de Natureza (aspecto próprio, segundo ela, do naturalismo *moderno*). “Tendo uma existência de objeto material, manejável, o grupo apropriado será *ideologicamente materializado*” (1978b, p. 27). Dominantes e dominadas são então considerados como duas espécies, dentre as quais uma, as mulheres, é assimilada à natureza sem mediação (cf. também Mathieu, 1973 e 1979a [caps. II e III, supra]).

O gênero, isto é, a imposição de um heteromorfismo dos comportamentos sociais, não é mais, portanto, no modo III, concebido como o marcador simbólico de uma diferença natural, mas sim como o operador do poder de um sexo sobre o outro – onde constata-se que, a classe das mulheres sendo ideologicamente (e materialmente) definida em todas as sociedades por seu *sexo* anatômico, a classe dos homens é definida objetivamente pelo seu. (Verifica-se aqui a sobreposição existente entre sexo biológico e sexo social de que falávamos no começo deste artigo, mas ela é concebida como um fato social, histórico, devido à exploração das mulheres e à ideologia opressiva do gênero, e (contrariamente ao modo II) não “necessária” à reprodução das sociedades).

É por isto que pode-se chamar de identidade “de sexo” a consciência de classe que corresponde ao modo III nos movimentos de mulheres (tendências feministas radicais e lésbicas políticas), e em uma parte dos movimentos de homens criados em resposta ao feminismo. É uma identidade de resistência ao gênero. Nos movimentos de mulheres, esta consciência de classe de sexo provoca o que eu chamo de uma “politização da anatomia” (e que oponho à “anatomização do político” do

modo II). A “mulher” não é mais concebida como fêmealidade [fémellitê] traduzida em feminidade (modo I), nem como fêmealidade [fémellitê] elaborada em feminitude²⁰, boa ou má segundo as opiniões (modo II), mas sim como fêmealidade [fémellitê] construída: como fêmea objetivamente apropriada e ideologicamente naturalizada.

Levando ao extremo a lógica da análise de Lévi-Strauss sobre a divisão do trabalho (e chamando-a, assim como a teoria de Freud sobre a construção da feminidade, de uma “teoria feminista falha”), Rubin (1975, p. 178) via nesta divisão “um tabu contra a semelhança dos homens e das mulheres, um tabu que divide o sexo em duas categorias reciprocamente exclusivas, um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e através disto *cria* o gênero. A divisão do trabalho também pode ser vista como um tabu contra arranjos sexuais que não sejam aqueles que incluam pelo menos um homem e uma mulher, prescrevendo através disto o casamento heterossexual”. No fundo, diz Rubin. “Lévi-Strauss está perigosamente perto de dizer que a heterossexualidade é um processo instituído”... (*ibid*, p. 180)

Se considerarmos a autodefinição dos/as homossexuais, a homossexualidade não é mais vista como um acidente individual (modo I), nem como uma margem tão fundadora de identidade quanto o é a norma, uma margem cujo direito à existência e à uma cultura de grupo é necessário reivindicar (modo II), mas sim como uma atitude política (consciente ou não) de luta contra o gênero heterossexual e heterossocial que funda a definição das mulheres e sua opressão. Uma frase típica é a definição dada em 1970 pelas “Radicalesbians” de Nova Iorque: “Uma lésbica é a raiva de todas as mulheres condensada a seu ponto de explosão”. “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, havia escrito Simone de Beauvoir. As tendências mais radicais dos movimentos lésbicos políticos recusam ao mesmo tempo o termo “mulher” e o termo “homossexual”, porque

20 Fêmealidade [fémellitê], feminidade e feminitude... estes termos e outros (*femineity*, *fémellitê*) foram utilizados e propostos, com significações e aplicações às vezes diferentes, por outras autoras S. Ardener 1973 e K. Hastrup 1978; F. Descaries-Bélanger & S. Roy 1988).

os dois se referem à bicategorização de gênero e de sexo, que é aqui recusada: “... ‘lésbica’ é o único conceito que eu conheça que está além das categorias de sexo (homem e mulher), porque o sujeito designado (lésbica) *não* é uma mulher nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente”, escreve Monique Wittig (1980b, p. 83-84), definindo-a como sujeito “trânsfuga da classe das mulheres”, como os escravos fugidos (*esclaves marrons*²¹) o foram de sua classe.

A autoconcepção da homossexualidade nesse modo III é, assim, aquela de uma estratégia de resistência. Por um lado, a recusa de relações sexuais entre homens e mulheres é vista, segundo as tendências, seja como lógica e “preferível”, seja como lógica e imperativa, pois tais relações são concebidas como uma colaboração de classe (a “politização da anatomia” que isto implica é, portanto, o contrário de um naturalismo). Notemos, enfim, que a subversão do gênero se manifesta aqui, entre os casais do mesmo sexo, pela recusa extremamente generalizada da bipartição em atitudes e papéis “masculinos” e “femininos”, característicos em contrapartida dos modos I e II.

A consciência de classe de sexo não parece limitada aos países ocidentais. Com certeza, na maioria das sociedades “tradicionais” (mas também nas nossas) é a consciência de grupo sexuado que preside as revoltas (o mais frequentemente individuais) das mulheres contra a sua condição – aliás, os etnólogos têm muitas vezes a leviandade de negligenciar esta consciência dolorosa das mulheres por ela não ser “eficaz”, diremos nós, não alcançando superar nem a alienação da consciência, nem o fatalismo, nem... a repressão (cf. Mathieu, 1985a para uma análise da consciência dominada das mulheres e de suas interpretações pela etnologia, mas também Tabet (1987), para exemplos de certas formas de prostituição, ou antes de “sexualidade contra compensação”, como tentativas de afirmação do sujeito mulher).

E, certamente, a consciência de grupo não questiona a bipartição do gênero e do sexo, e nesta medida procede perguntar se não impede a consciência de classe. (Nos países oci-

21 No Brasil, quilombolas e outros grupos de pessoas que tinham fugido da escravização (N. T.).

dentais, pode-se formular a hipótese de que seja a conjunção entre uma consciência de grupo das mulheres (notadamente nos países anglo-saxões, cf. nota 5, *supra*) e os valores individualistas (em teoria aplicáveis a todo sujeito, qualquer que seja o seu sexo) que pode ter feito surgir uma consciência de classe entre as mulheres, passando da velha noção de “guerra dos sexos” àquela de luta dos sexos.)

Seja como for, é possível citar exemplos não ocidentais de formas de consciência de classe de sexo. Assim, na China, o movimento de resistência ao casamento que ocorreu entre 1865 e 1935 (data da invasão japonesa) em três distritos do Delta do Rio das Pérolas, na região de Cantão (cf. Marjorie Topley, 1975, e Andrea Sankar, 1986). Este movimento, espontâneo e inorganizado, mobilizou até cem mil mulheres no começo do século XX. Eram mulheres quase iletradas, que trabalhavam na produção de seda e que – escolhendo não se casar – viviam em pequenas comunidades chamadas “associações das sete irmãs”, em referência à constelação das Pleiades.

Citemos também a revolta das camponesas kono do leste de Serra Leoa, em 1971. Segundo David M. Rosen (1983), que a distingue a justo título da “guerra das mulheres” igbo (apresentada no modo II), parece que esta revolta não foi dirigida somente contra as autoridades, como a revolta das igbo, mas contra os próprios homens – e com a consciência expressa de uma competição econômica desigual entre os sexos, nos termos da qual, ao longo das flutuações da economia, os homens se reservam sempre a melhor parte.

O protesto aconteceu depois da cerimônia anual de iniciação das jovens na Associação Secreta das Mulheres (*Sande*) – a qual fora normalmente precedida por desfiles e danças das mulheres e suas filhas pequenas, em que as dançarinas exibem plantas *selvagens*, símbolo ritual das qualidades femininas da Associação. O fato (anormal) de as mulheres terem recommçado os desfiles *imediatamente após* a iniciação mostra claramente que a manifestação fez uso da consciência sexuada do grupo das mulheres (muito forte nesta sociedade, como frequentemente na África Ocidental), mas o simbolismo utilizado na reivindicação econômica não foi (contrariamente às igbo) aquele tradicionalmente ligado ao grupo das mulheres (as plantas selvagens da floresta), mas

antes plantas *cultivadas* (as que elas cultivavam), o próprio objeto de sua reivindicação como classe de produtoras e de sua cólera contra os homens. (Ao passo que, entre as Igbo, foi utilizado um simbolismo habitual às mulheres e às relações entre os sexos.)

Dupla transgressão, então, em relação à consciência de grupo expressa nas cerimônias ligadas ao ritual de iniciação: retomar as paradas e danças que normalmente são apenas preparatórias; e abandonar o simbolismo ritual. Transgressão das regras rituais, mas também da representação “normal” da *relação* entre sexo e gênero feminino – cujo grau de subversão do sistema pode-se medir pelo fato de certas mulheres terem ameaçado *deixar a sociedade* kono, “já que *não há mais lugar* para as mulheres”... (Vê-se a diferença em relação às Igbo, que exprimiam o temor de *não serem mais* mulheres.)

CONCLUSÃO GÊNERO OU SEXO SOCIAL?

Tratamos anteriormente das “transgressões do sexo pelo gênero” e das “transgressões do gênero pelo sexo” de uma maneira geral. Porém, quaisquer que sejam os modos de articulação conceitual entre sexo e gênero, quase sempre é possível descortinar um funcionamento assimétrico do gênero *em função do sexo*, inclusive nas transgressões aparentes.

Algumas dessas assimetrias já foram observadas de passagem. Relembremo-las brevemente, acrescentando – a título de exemplos dentre muitos outros possíveis – alguns fatos ainda não mencionados:

- Ainda que a homossexualidade seja relativamente tolerada entre os Swahili de Mombasa e não suscite problemas de gênero, há uma diferença em função do sexo: as moças devem ter passado pelo casamento (sexualidade reprodutiva) antes de viver como um casal homossexual, os rapazes, não (sexualidade não reprodutiva).
- Ainda que os casais de mulheres, como os casais de homens, sejam ali igualmente caracterizados por uma relação econômica de dependência, a lésbica “dominante” não seria admitida nas assembleias de homens, enquan-

to o homossexual “passivo” o é junto às mulheres (Shepherd, 1978).

- Ainda que o transvestismo exista para os dois sexos entre os Inuíte, são as primeiras menstruações (reprodução) que determinam o retorno ao sexo/gênero de origem da moça, o abate do primeiro animal de caça (produção) para o rapaz.
- Ainda que o transexualismo esteja presente no pensamento inuíte, é sobretudo o sexo dos rapazes que se transforma ao nascimento. O sexo das meninas é, portanto, um “dado”.
- Ainda que os e as transexuais estejam intimamente persuadido/as de ser do outro sexo, os psiquiatras ratificam o não-macho como “mulher” e tratam a não-fêmea como... fêmea (mulher homossexual).
- Ainda que a homossexualidade nos dois sexos seja considerada, entre os próprios Azande, como resultado de sua organização matrimonial, ela é institucionalizada para os homens, reprimida entre as mulheres (as quais se encontram, todas, no casamento heterossexual).
- Ainda que seja imaginável que os casamentos entre mulheres possam às vezes comportar relações sexuais, os casamentos entre homens permitem oficialmente o exercício da sexualidade, ao passo que os casamentos entre mulheres permitem o exercício da reprodução.
- Ainda que as mudanças de gênero existam para os dois sexos no fenômeno dos berdache, as qualidades técnicas do homem-mulher são frequentemente consideradas superiores àquelas das mulheres comuns, e aquelas da mulher-homem, raramente superiores àquelas dos homens comuns.
- Ainda que a mudança de gênero confira aos dois sexos, tanto nas populações com berdache como inuíte, uma qualificação para o xamanismo e talentos de cura, a extensão e a qualidade das prestações parecem maiores para o homem que se tonou mulher do que para a mulher que se tornou homem. (Acrescentemos que, mesmo que não haja uma mudança de gênero, quando xamãs homens e mulheres coexistem em uma mesma sociedade, os primeiros têm geralmente um estatuto e qualifi-

- cações mais elevados; cf. por exemplo, Godelier, 1982.)
- Ainda que entre os Mohave, a mulher-homem seja tão reconhecida em suas prerrogativas de marido quanto o homem-mulher em seus deveres de esposa, a condição da berdache é mais difícil. Ela tem mais dificuldades para encontrar uma esposa do que o berdache um esposo, debocha-se mais facilmente dela do que do berdache (de quem teme-se a violência, ainda que supostamente el seja uma mulher), e sobretudo “ela não é isenta de ser estuprada” – o que aconteceu, no caso analisado por Devereux, quando a berdache tentou enfrentar um homem para recuperar, exatamente como qualquer homem o faria, sua esposa infiel. (Segundo seus próprios termos, ele mostrou a ela “o que um pênis de verdade pode fazer”. Depois do estupro, ela se tornou alcoólatra e se voltou para os homens; Devereux 1937, p. 215.)
 - Ainda que em algumas cerimônias ocasionais e coletivas de travestimento (chamadas ritos de inversão), cada sexo devesse supostamente caricaturar o sexo oposto, a caricatura das mulheres pelos homens é muito mais forte e consciente que aquelas dos homens pelas mulheres (cf. por exemplo, Bateson 1986 [1936] para os Latmul da Nova Guiné, e Counihan, 1985 para a Sardenha moderna; o mesmo se dá na Grécia atual – comunicações pessoais de M.-E. Handman e de M. Xanthakou).
 - Ainda que os dois sexos sejam obrigados a entrar em estado de casamento, a sexualidade *em si*, isto é, fora da intenção reprodutiva, é proibida exclusivamente às mulheres em muitas sociedades: interdições de relações sexuais após a menopausa, ou desde o momento em que um de seus filhos ou filhas produziu um filho. As relações pré-ou extramaritais são frequentemente ou mais extensamente autorizadas aos homens do que às mulheres, e as mulheres são casadas mais cedo. Enfim, o mais das vezes a poliandria (ademais, rara), é geralmente diacrônica, a poliginia, sincrônica.
 - Ainda que, em teoria, a divisão do trabalho entre os sexos possa ser considerada, como diz Lévi-Strauss, como a proibição para cada sexo de efetuar as tarefas do outro, nós pudemos demonstrar (Tabet, 1979) que, na realida-

de, não existem atividades propriamente femininas, mas que, em contrapartida, em cada sociedade certas tarefas são proibidas às mulheres, e isto em função do grau de tecnicidade dos utensílios ou ferramentas, os homens reservando para si a possibilidade de *controle* dos meios de produção chave e dos meios de defesa (daí o domínio da organização simbólica e política).

Bernard Saladin d'Anglure (1985, p.155-156), mesmo reconhecendo a utilidade de minhas primeiras proposições quanto a uma definição sociológica do sexo (Mathieu, 1971), me reprova que só tinha visto duas categorias de sexo no pensamento das nossas sociedades: "... ao fazê-lo, ela 'apresa' as categorias de sexo exatamente como critica os homens de apresarem²² as mulheres (cf. N.-C. Mathieu, 1985)"²³. Mais geralmente, ele reprova na nova antropologia dos sexos e nas correntes "feministas" (mas quais?) o fato de permanecerem em um pensamento dualista que resulta, segundo ele, em ocultação, "apresamento do terceiro sexo" – terceiro sexo cuja existência e importância estrutural explora ele próprio.

22 O verbo em francês [arraisonner] faz referência ao título do livro de textos reunidos por Mathieu com o título *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, 1985. É de difícil tradução porque alude ao mesmo tempo a fazer entrar a razão, e ao fato da alfândega deter, apresar, um navio (aqui, as mulheres). Saladin d'Anglure retoma o duplo sentido de Mathieu (N. T).

23 Além de o processo ser divertido (pois nem eu nem outros ignorávamos a existência nas sociedades ocidentais de teorias do "terceiro sexo" homossexual ou da androginia – não mais que os trabalhos de Roland Barthes sobre *Sarrasine*, de Balzac), o processo é sobretudo deslocado historicamente. Com efeito, tratava-se *na época* (1971, e não 1977 como indicado artigo de Saladin) de fazer constar *na análise*, ao lado dos homens, as mulheres enquanto categoria social e não biológica, e de fazê-las alcançar a definição sociológica à qual somente os homens tinham direito. (E se a ideia "foi aceita" a ponto de parecer banal, a questão epistemológica da invisibilização das mulheres no discurso comum e no discurso científico está longe de ser resolvida, cf. Michard-Marchal & Ribery, 1982 e Mathieu, 1985b [cap. IV, *supra*].) Dito de outra forma, tratava-se, paradoxalmente, primeiro de fazer *advir a bicategorização* de um ponto de vista metodológico: de fazer compreender a determinação recíproca das duas categorias sociais, a qual era ocultada nas análises (ainda é, frequentemente) ao mesmo tempo em que funciona na realidade.

O interesse de Saladin é o de encontrar um terceiro sexo reconciliador. O meu é de detectar, sob aparências “terceiras”, os avatares da opressão de sexo. Atendo-me aqui aos modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero, eu espero ter mostrado: 1) diversas modalidades segundo as quais as sociedades (e não eu) podem apresar [*arraisonner*] os terceiros sexos/gêneros a fim de que não subvertam, e mesmo que confirmem (como as teorias da androginia) a eficácia social da bicategorização; 2) que esta bicategorização funciona geralmente em detrimento do sexo social “mulher”.

Entendo por *sexo social* ao mesmo tempo a definição ideológica que é dada do sexo, particularmente daquele das mulheres (o que pode recobrir o termo “gênero”), e os aspectos materiais da organização social que utilizam (e também transformam) a bipartição anatômica e fisiológica.

O *sexo* – nos seus aspectos como ideais [*idéels*], para usar uma expressão de Godelier, e *materiais* – funciona efetivamente como um parâmetro na variabilidade das relações sociais concretas e elaborações simbólicas – aspecto que a tendência atual (notadamente nos *Women's Studies* anglo-saxões) à utilização exclusiva e para todos os propósitos do termo “gênero” tende a mascarar, fazendo este conceito perder uma parte do valor heurístico que nós havíamos pretendido lhe dar. Ouve-se falar agora de “relações de produção de gênero” (*gender relations of production*), mas a despeito das mudanças de gênero e mesmo de sexo, essas relações de produção consistem na exploração das mulheres. Sem dúvida, habrá gêneros “homem-mulher”, mas à base e no patamar mais baixo da escala dos gêneros, o que há são fêmeas: sexo social “mulher”.

Tradução: Renato Aguiar

Revisado por: Maira Abreu e Jules Falquet

BIBLIOGRAFIA

AMADIUME, Ifi

1987 *Male daughters, female husbands. Gender and sex in an African society*. Londres, Zed Books.

ARDENER, Shirley

1973 "Sexual insult and female militancy", *Man*, n. s., 8, 3: 422-440. [Reeditado em Ardener, S. (org.) 1975: 29-53.]

ARDENER, Shirley (org.)

1975 *Perceiving women*. Londres, Malaby Press, xxiii +167p.

ARDENER, Shirley (org.)

1978 *Defining females. The nature of uiomen in society*. Londres, Croom Helm (em associação com o Oxford University Women's Studies Committee), 227 p. (The Oxford Women's Series).

BATESON, Gregory

1986 *La Cérémonie du Naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, precedido por *Lecture de Bateson anthropologue* de M. Houseman e C. Severi. Le Livre de Poche, 4041. [Ed. orig. *Naven*, Stanford University Press, 1936. Trad. francesa, Paris, Editions de Minuit, 1971.]

BLACKWOOD, Evelyn

1984 "Sexuality and gender in certain native American tribes: the case of cross-gender females". *Signs: Journal of women in culture and society* 10, 1: 27-42.

BLACKWOOD, Evelyn (org.)

1986 *The many faces of homosexuality. Anthropological approaches to homosexual behavior*, Nova Iorque, Harrington Park Press, xiii + 217 p. [Republicação em *Journal of homosexuality* 11, 3/4, 1985, e em *Anthropology and homosexual behavior*, Nova Iorque, The Haworth Press, 1986.]

BLEIBTREU-EHRENBERG, Gisela

1987 "New research into the Greek institution of pederasty", in: *Homo-sexuality, which homosexuality?* (History; vol. 2: 50-58). Ensaio do International Scientific Conference on Gay and Lesbian Studies (15-18 de dezembro de 1987). Free University/Schorer Foundation, Amsterdã, setembro de 1987.

- BOISSON, Jean
1987 *Le Triangle rose. La déportation des homosexuels* (1933-1945). Paris, Laffont.
- CALLENDER, Charles & Lee M. KOCHEMS
1983 "The North American berdache", *Current Anthropology* 24, 4: 443-470.
- CALLENDER, Charles & Lee M. KOCHEMS
1986 "Men and not-men: male gender-mixing statuses and homosexuality", in Blackwood, E. (org.) 1986: 165-178.
- CAPLAN, Patricia & Janet M. BUJRA (orgs.)
1978 *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*. Londres, Tavistock Publ., 288 p. (Tavistock Women's Studies). [Social science paperbacks, 180.]
- CAPLAN, Pat (org.)
1987 *The cultural construction of sexuality*. Londres, Tavistock Publ., xi + 304 p.
- COUNIHAN, Carole M.
1985 "Transvestism and gender in a Sardinian Carnival", *Anthropology* IX, 1-2 (Edição especial 3: *Sex and gender in Southern Europa: problems and prospects*): 11-24.
- DAUNE-RICHARD, Anne-Marie, Marie-Claude HUR-
TIG & Marie-France PICHEVIN (orgs.)
1989 *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 166 p. (Petite Collection CEFUP).
- DESCARRIES-BÉLANGER, Francine & Shirley Roy
1988 "Le mouvement des femmes et ses courants de pensée: essai de typologie", *The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF* 19, 40 p. (Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes).
- Désy, Pierrette
1978 "L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord)", *Libre* 3: 57-102 (petite Bibliothèque Payot, 340).
- DEVEREUX, George
1937 "Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians", *Human biology* IX: 498-527. [Reeditado em Ruitenbeek, Hendrik M. (org.), *The Problem of homosexuality in modern society*. Nova Iorque, E. P. Dutton, 1963: 183-226.]

DUFOUR, Rose

1977 "Les noms de personne chez les Inuit d'Iglulík", tese de mestrado em ciências sociais (antropologia), Université Laval, Quebec, 170 p. (mimeo)

EDHOLM, Felicity, HARRIS, Olivia & YOUNG, Kate

1977 "Conceptualising women", *Critique of anthropology* 3,9-10 (Wormen's issue): 101-130. [Trad. franc. 1982, in *Nouvelles Questions féministes* 3: 37-69.]

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1970 "Sexual inversion among the Azande", *American anthropologist* 72: 1428-1434.

GILLISON, Gillian

1980 "Images of nature in Gimi thought", in MacCormack, Carol P. & Marilyn Strathern (orgs.) 1980: 143-173.

1983 "Cannibalism among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea", in Brown, Paula & Donald Tuzin (orgs.), *The Ethnography of cannibalism*, Washington, D.C., Society for Psychological Anthropology: 33-50.

1986 "Le pénis géant. Le frère de la mère dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée", *L'Homme* 99, XXVI, 3: 41-69.

1989 "L'horreur de l'inceste et le père caché: mythe et saignées rituelles chez les Gimi de Nouvelle-Guinée", in *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père: l'interdit, la filiation, la transmission*, Préface de Marc Augé. Paris, Denoël, 560 p. (L'Espace analytique): 197-216.

GODELIER, Maurice

1982 *La Production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard, 375 p. (L'Espace du politique).

GUILLAUMIN, Colette

1978a "Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I) L'appropriation des femmes", *Questions féministes* 2: 5-30. [Reeditado in : GUILLAUMIN, C. Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature. Paris, Côte-femmes Editions, 1992].

1978b "Pratique du pouvoir et idée de Nature. (II) Le discours de la Nature", *Questions féministes* 3: 5-28. [Reeditado in : GUILLAUMIN, C. Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature. Paris, Côte-femmes Editions, 1992].

HASTRUP, Kirsten

1978 “The semantics of biology: virginity », in Ardener, S. (org.) 1978: 49-65.

HERDT, Gilbert H. (org.)

1984 *Ritualized homosexuality in Melanesia*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, xix + 409 p.

HÉRITIER-IZARD, Françoise

1973 “Univers féminin et destin individuel chez les Samo”, in *La notion de personne en Afrique Noire* (Paris, 11-17 de outubro de 1971). Paris, Editions du CNRS, 596 p. (Colloques internationaux du CNRS, 544): 243-254.

HÉRITIER, Françoise

1981 *L'Exercice de la parenté*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/Le Seuil, 205 p.

HUBER, Hugo

1968-1969 “ ‘Woman-marriage’ in some East African societies”, *Anthropos* 63/64, 5/6: 745-752.

HUGH-JONES, Christine

IFEKA-MOLLER, Caroline

1975 “Female militancy and colonial revolt: the Women’s War of 1929, Eastern Nigeria”, in Ardener, S. (org.) 1975: 127-157.

KRIGE, Eileen Jensen

1974 “Woman-marriage, with special reference to the Lovedu – Its significance for the definition of marriage”, *Africa* 44: 11-37.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1971 “La famille”, *Annales de l’Université d’Abidjan*, série F-3, fascículo 3: 5-29. [Ed. orig. in Shapiro, Harry L. (org.), *Man, culture and society*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1956, cap. XII: 261-285.]

1975 Relatório do curso 1974-1975 sobre “Cannibalisme et travestissement rituel”, *Annuaire du Collège de France*. [Reproduzido em *Paroles données*, Paris, Plon, 1984: 141-149.]

MACCORMACK, Carol P. & Marilyn STRATHERN

(orgs.)

1980 *Nature, culture and gender*, Cambridge, Londres, Nova Iorque, Cambridge University Press, ix + 227 p.

MATHIEU, Nicole-Claude

1971 “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe”, *Epistémologie sociologique* 11: 19-39.

1973 “Homme-culture et femme-nature?”, *L’Homme* XIII, 3: 101-113.

1977a “Paternité biologique, maternité sociale...”, in Michel, Andrée (org.) 1977: 39-48.

1985a “Quand céder n’est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie”, in Mathieu, N.-C. (org.) 1985: 169-245.

1985b “Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique”, relatório para a Reunião Internacional de Especialistas: Lisboa, 17-20 de setembro de 1985.

MATHIEU, Nicole-Claude (org.)

1985 *L’Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, De N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal & C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, Paris, Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 252 p. (Les Cahiers de l’Homme, n. s., XXIV).

MICHARD-MARCHAL, Claire & Claudine RIBERY

1982 *Sexisme et Sciences humaines: pratique linguistique du rapport de sexe*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 202. p. (Coleção Linguistique), 1985

MICHEL, Andrée (org.)

1977 *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, PUF, 208 p. (Coleção Sociologie d’aujourd’hui).

MICHEL, Andrée & Germaine TEXIER

1964 *La condition de la française aujourd’hui*, Paris, Gonthier ; t. I, 249 p.; t. II, 244 p. (Coleção Femme).

MIES, Maria

1983 “Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung”, in von Werlhof, C., M. Mies & V. Bennholdt-Thomsen 1983: 164-193. [Ed. orig. 1980 in *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 3.]

MURPHY, Yolanda & Robert F. MURPHY

1974 *Women of the forest*, Nova Iorque e Londres, Columbia University Press, xii + 236 p.

NANDA, Serena

1986 "The hijras of India: cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role", in: Blackwood, E. (org.) 1986: 35-54.

NEWTON, Esther

1979 *Mother camp: female impersonators in America*, Chicago, University of Chicago Press, XVII + 136 p. (A Phoenix Book). [1ª ed. 1972.]

OBBO, Christine

1976 "Dominant male ideology and female options: three East African case studies", *Africa* 46, 4: 371-389.

OBOLER, Regina Smith

1980 "Is the female husband a man? Woman/woman marriage among the Nandi of Kenya", *Ethnology* XIX, 1: 69-88.

O'BRIEN, Denise

1972 "Female husbands in African societies", ensaio apresentado no Encontro annual da American Anthropological Association, Toronto.

1977 "Female husbands in Southern Bantu societies", in Schlegel, Alice (org.) 1977: 109-126.

OROBIO DE CASTRO, Ines

1987 "How lesbian is a female trans-sexual», in *Homosexuality, which homosexuality?* (Social science, vol. 2: 210-215). Free University, Amsterdã, setembro de 1987.

ORTNER, Sherry B. & Harriet WHITEHEAD (orgs.)

1981 *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge, Londres, Nova Iorque, Cambridge University Press, x + 435 p.

RECHY, John

1981 *Rush*, Paris, Presses de la Renaissance, 275 P: [Ed. orig. *Rushes*. Nova Iorque, Grove Press, 1979.]

REITER, Rayna R. (org.)

1975 *Toward an anthropology of women*, Nova Iorque, Londres, Monthly Review Press, 416 p.

ROSEN, David M.

1983 "The peasant context of feminist revolt in West Africa", *Anthropological quarterly* 56, 1: 35-43.

RUBIN, Gayle

1975 "The traffic in women. Notes on the 'political economy' of sex", in Reiter, Rayna R. (org.) 1975: 157-210.

RUNTE, Annette

1987 "Male identity as a phantasm ; the difficult border-line between lesbianism and female trans-sexualism in autobiographical literature", in *Homosexuality, which homosexuality?* (Social science, vol. 2: 216-229). Free University, Amsterdã, septembro de 1987.

De Sul e Norte, de Leste a Oeste, um espectro ronda nosso movimento feminista e lésbico: o essencialismo. Definindo o ser mulher (ou lésbica) como uma “identidade” que se deveria “descobrir” ou “afirmar”, nos perdemos em uma busca de revalorização do “feminino” ou da “diversidade” como algo positivo, que nos poderia retirar do impasse ao qual o sistema (hetero)patriarcal, racista e de classes nos levou. Muitas vezes, inclusive, muitas feministas e lésbicas mais radicais caem na tentação de acreditar que finalmente, no fundo, nossa situação repousa sobre uma base biológica: a famosa “diferença dos sexos”, a capacidade que algumas de nós temos de engravidarmos e parir as gerações seguintes. Um dos elementos que nos leva a essa crença é a famosa teoria “sexo/gênero”, que muitas de nós temos aprendido, e muitas vezes ensinado, em dezenas de oficinas: por trás do gênero, que é social, está o biológico, que não deixa de ser natural... Que alívio! A moral fica a salvo já que depois de tudo a heterossexualidade é a forma normal e lógica de se relacionar, ainda que algumas saiam dela. E nos deixa com uma esperança simples: o feminino, que tem sido sempre oprimido, um belo dia fará sua revanche (ainda que não saibamos muito bem como, mas é de sobra conhecido que algum dia, por operação divina, “os primeiros serão os últimos”)...

APOIO:



Development Cooperation
Ministry of Foreign Affairs