

O TRÁFICO DE MULHERES:  
NOTAS SOBRE A "ECONOMIA  
POLÍTICA" DO SEXO

Gayle Rubin

Tradução:

Christine Rufino Dabat  
Edileusa Oliveira da Rocha  
Sonia Corrêa

Edição



S · O · S  
CORPO

Recife - Março de 1993

## O TRÁFICO DE MULHERES:

notas sobre a 'economia política' do sexo<sup>1</sup>

A literatura sobre as mulheres - feminista e anti-feminista - é uma longa ruminação sobre a questão da natureza e gênese da opressão e da subordinação social das mulheres. A questão não é insignificante, já que as respostas dadas a ela determinam nossas visões do futuro e nossa avaliação sobre o fato de saber se é realista ou não esperar uma sociedade sexualmente igualitária. Mais importante ainda, é que a análise das causas da opressão das mulheres está na base de qualquer determinação do que precisamente teria que ser modificado para se alcançar uma sociedade sem hierarquia de gênero. Assim, se a agressão e a dominação inatas masculinas estão na raiz da opressão feminina, um programa feminista deveria logicamente requerer o extermínio do sexo ofensor ou então, algum projeto eugênico para modificar o seu caráter. Se o sexismo é um subproduto do apetite inexorável do capitalismo por lucro, então o sexismo feneceria no advento de uma revolução socialista bem sucedida. Se a derrota histórica mundial das mulheres ocorreu pela mão de uma revolta patriarcal armada, então é tempo das guerrilheiras Amazonas começarem um treinamento nos Adirondacks.

Exclui-se do escopo deste artigo conduzir uma crítica elaborada de algumas explicações atualmente difundidas sobre a gênese da desigualdade sexual - teorias como a da evolução vulgarizada, exemplificada no *The Imperial Animal*, a hipotética subversão dos matriarcados pré-históricos ou, ainda, a tentativa de extrair todos os fenômenos da subordinação social do primeiro volume de *O Capital*. Em lugar disso, quero esboçar alguns elementos de uma explicação alternativa para o problema.

Certa vez Marx perguntou: "O que é um escravo negro? Um homem de raça negra. Esta explicação é tão boa quanto a outra: um negro é um negro. Ele se torna um escravo somente em certas relações. Uma máquina de fiar algodão Jenny, é uma máquina de fiar algodão. Ela só se torna capital em certas relações. Retirada dessas relações, não é mais capital, assim como o ouro em si não é dinheiro, ou açúcar não é o preço do açúcar." (Marx, 1971b:28) Poder-se-ia então parafrasear: o que é uma mulher domesticada? Uma fêmea da espécie. Uma explicação é tão boa quanto a outra: uma mulher é uma mulher. Ela só se torna uma doméstica, uma esposa, uma mercadoria, uma coelhinha, uma prostituta ou ditafone humano em certas relações. Retirada dessas relações, ela não é mais companheira do homem do que o ouro, em si mesmo, é dinheiro... etc. O que são então essas relações através das quais uma fêmea torna-se uma mulher oprimida? O ponto de partida para começar a desemaranhar o sistema de relações pelo qual as mulheres se tornam a presa dos homens, está em sobrepor os trabalhos de Claude Lévi-Strauss e de Sigmund Freud. A domesticação das mulheres, sob outras denominações, está largamente discutida por ambos em suas obras. Lendo-se esses trabalhos, começa-se a adquirir o sentido de um aparato social sistemático que toma as fêmeas como matéria-prima e modela as mulheres domesticadas como produtos. Nem Freud, nem Lévi-Strauss vêem seus trabalhos sob esta luz e certamente nenhum deles lançaria um olhar crítico sobre os processos que descreve. As análises e descrições desses autores devem ser lidas, portanto, de modo semelhante à leitura que Marx fez dos economistas políticos clássicos que lhe antecederam (sobre este assunto, veja-se Althusser e Balibar, 1970:11-69). Freud e Lévi-Strauss são, de alguma forma, análogos a Ricardo e Smith: eles não vêem as implicações do que estão dizendo, nem a crítica implícita que seus trabalhos podem gerar, quando submetidos a um olhar feminista. Ainda assim, eles fornecem instrumentos conceituais com os quais é possível construir descrições da parte da vida social que é o *locus* da opressão das mulheres, das minorias sexuais e de determinados aspectos da personalidade humana nos indivíduos. À falta de um termo mais elegante, nomeio este aspecto da vida social de "sistema de sexo/gênero". Adoto como definição preliminar de um "sistema de sexo/gênero": um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.

O objetivo deste ensaio é alcançar uma definição mais completamente desenvolvida do sistema de sexo/gênero, utilizando uma leitura algo idiossincrática e exegética de Lévi-Strauss e Freud. E aqui estou usando a palavra exegética deliberadamente. O dicionário define "exegese" como uma "explanção crítica ou análise; particularmente a interpretação da Sagrada Escritura". Às vezes, minha leitura de Lévi-Strauss e Freud é uma interpretação livre que se move do conteúdo explícito de um texto até seus pressupostos e suas implicações. Minha leitura de certos textos psicanalíticos é filtrada pelas lentes fornecidas por Jacques Lacan, cuja

interpretação da escritura freudiana foi fortemente influenciada por Lévi-Strauss<sup>2</sup>.

Voltarei, mais adiante, ao refinamento da definição de um sistema de sexo/gênero. Primeiramente, entretanto, procurarei demonstrar a necessidade de um tal conceito, através da discussão do fracasso do marxismo clássico para expressar ou conceituar plenamente a opressão sexual. Este fracasso resulta do fato de que o marxismo, enquanto teoria da vida social, é relativamente pouco preocupado com o sexo. Na visão de Marx sobre o mundo social, os seres humanos são trabalhadores, camponeses ou capitalistas; que eles também sejam homens e mulheres, não é visto como muito significativo. Em contraste, nos mapas da realidade social desenhados por Freud e Lévi-Strauss, há um profundo reconhecimento do lugar da sexualidade na sociedade, assim como de uma profunda diferença entre a experiência social de homens e mulheres.

## MARX

Não existe nenhuma teoria que dê conta da opressão das mulheres - na sua interminável variedade e monótona similaridade através das culturas e ao longo da história - com o mesmo poder explicativo que tem a teoria marxista da opressão de classe. Não é, portanto, surpreendente que muitas tentativas tenham sido feitas no sentido de aplicar a análise marxista à questão das mulheres. E há muitas formas de fazê-lo. Tem-se argumentado que as mulheres são uma força de trabalho de reserva para o capitalismo, que os salários geralmente mais baixos das mulheres fornecem uma mais-valia extra para um empregador capitalista, que as mulheres servem aos objetivos do consumismo capitalista no seu papel de administradoras do consumo familiar, e assim por diante.

No entanto, uma série de artigos tem procurado fazer algo mais ambicioso: localizar a opressão das mulheres no coração da dinâmica capitalista ao apontar a relação entre o trabalho doméstico e a reprodução da força de trabalho (ver Benston, 1969; Dalla Costa, 1972; Larguia e Dumoulin, 1972; Gerstein, 1973; Vogel, 1973; Secombe, 1974; Gardiner, 1974; Rowntree, M. & J., 1970). Fazer isso é localizar as mulheres diretamente na definição do capitalismo, o processo através do qual o capital é produzido pela extração da mais-valia do trabalho pelo próprio capital.

Em suma, Marx argumentou que o capitalismo se diferencia de todos os outros modos de produção em função do seu objetivo único: a criação e expansão do capital. Enquanto outros modos de produção poderiam encontrar seus propósitos criando coisas úteis para satisfazer as necessidades humanas, ou produzindo um excedente para uma nobreza dominante, ou ainda, produzindo para garantir sacrifícios suficientes para a veneração dos deuses, o capitalismo produz capital. O capitalismo se constitui num conjunto de relações sociais - formas de propriedade etc. - nas quais a produção adota uma forma tal que transforma dinheiro, coisas e pessoas em capital. E o capital é uma quantidade de bens ou dinheiro que, quando trocada por trabalho, se reproduz e aumenta de valor pela extração de trabalho não-pago da mão-de-obra, ou mais-valia, incorporando-o.

"O resultado do processo de produção capitalista não é um mero produto (valor de uso), nem uma mercadoria, ou seja, um valor de uso que possui um valor de troca. Seu resultado, seu produto é a criação de mais-valia para o capital e conseqüentemente a transformação de dinheiro ou mercadorias em capital." (Marx, 1969:399).

A troca entre capital e trabalho que produz a mais-valia e, portanto, o capital, é extremamente específica. O(A) trabalhador(a) recebe um salário; o capitalista recebe as coisas que o trabalhador ou trabalhadora fabricou durante o seu tempo no emprego. Se o valor total das coisas que o(a) trabalhador(a) fabricou exceder o valor do salário, o objetivo do capitalismo foi alcançado. O capitalista recebe de volta os custos do salário mais um incremento que é a mais-valia. Isto pode ocorrer porque o salário é determinado não pelo valor daquilo que o(a) trabalhador(a) fabrica, mas sim pelo valor daquilo que é necessário para mantê-lo(a) em atividade - ou seja para reproduzi-lo(a) dia após dia, e para a reprodução do conjunto da força de trabalho de uma geração à outra. Assim, a mais-valia é a diferença entre o que a classe trabalhadora produz na sua totalidade e a quantidade deste total que é reciclada na manutenção da própria classe trabalhadora.

"O capital alienado no intercâmbio por força de trabalho é transformado em meios de subsistência, cujo consumo serve para reproduzir músculos, nervos, ossos, cérebros dos trabalhadores existentes e para produzir novos trabalhadores (...) O consumo individual do trabalhador continua sendo, pois, um momento da produção e reprodução do capital, quer ocorra dentro, quer fora da oficina, da fábrica etc., quer dentro, quer fora do processo de trabalho, exatamente como a limpeza da máquina."  
(Marx: 1988b:149).

"Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua própria reprodução ou manutenção. Para sua manutenção, o indivíduo vivo precisa de certa soma de meios de subsistência (...) A força de trabalho só se realiza, no entanto, mediante sua exteriorização, ela só se aciona no trabalho. Por meio de sua ativação, no trabalho é gasto, porém, determinado *quantum* de músculo, nervo, cérebro etc... humanos que precisam ser repostos." (Marx, 1988a:137).

A quantia diferencial entre a reprodução da força de trabalho e seus produtos depende, portanto, da determinação do que é necessário para reproduzir aquela força de trabalho. Marx tende a formular essa determinação com base na quantidade de mercadorias - comida, roupa, habitação, combustível - que seriam necessárias para manter a saúde, a vida e a força de um trabalhador. Entretanto, essas mercadorias precisam ser consumidas antes de serem transformadas em substâncias de manutenção, e elas não são imediatamente consumíveis na forma em que são adquiridas pelo salário. Essas coisas requerem um trabalho adicional antes que possam ser transformadas em pessoas. A comida precisa ser cozinhada, roupas limpas, camas feitas, lenha cortada etc. O trabalho doméstico é, portanto, uma peça-chave no processo de reprodução do trabalhador do qual a mais-valia é extraída. Sendo as mulheres quem usualmente realiza o trabalho doméstico, elas são articuladas ao nexo global da mais-valia, condição *sine qua non* do capitalismo, através da reprodução da força de trabalho<sup>3</sup>. Pode-se ainda argumentar que, uma vez que o trabalho doméstico não é remunerado, o trabalho das mulheres no lar contribui para a quantidade final de mais-valia realizada pelo capitalista. Entretanto, explicar a utilidade das mulheres para o capitalismo é uma coisa; afirmar que esta utilidade explica a gênese da opressão da mulher é outra bastante diferente. É, exatamente, a partir deste ponto que a análise do capitalismo deixa de esclarecer muita coisa sobre as mulheres e sua opressão.

As mulheres são oprimidas em sociedades que, por maior que seja o esforço de imaginação, não podem ser descritas como capitalistas. No vale do Amazonas e nos altiplanos da Nova Guiné, as mulheres são frequentemente mantidas nos seus lugares por meio de estupro coletivo, quando os mecanismos ordinários de intimidação masculina se demonstram insuficientes. "Nós domamos nossas mulheres com o pau", disse um homem Mundurucu (Murphy, 1959). Os relatos etnográficos estão repletos de práticas cujo efeito é de manter as mulheres "nos seus lugares": cultos para homens, iniciação secreta, conhecimentos ocultos masculinos etc... E a Europa pré-capitalista e feudal dificilmente pode ser considerada uma sociedade onde não existia o sexismo. O capitalismo apenas se apropriou e reciclou noções de masculino e feminino que o antecedem por séculos. Nenhuma análise da reprodução da força de trabalho sob o capitalismo pode explicar a prática de enfaixar os pés, os cintos de castidade ou nenhum elemento da inacreditável panóplia de indignidades rebuscadas e fetichizadas, sem falar daquelas mais comuns que têm sido infligidas às mulheres em vários momentos e lugares. A análise da reprodução da força de trabalho nem mesmo explica por que são as mulheres quem usualmente realiza o trabalho doméstico em casa, e não os homens.

Nesta luz, é interessante retornar à discussão proposta por Marx acerca da reprodução da força de trabalho. O que é necessário para reproduzir o trabalhador é determinado, em parte pelas necessidades biológicas do organismo humano, em parte pelas condições físicas do lugar onde ele vive, e em parte pela tradição cultural. Marx observou que a cerveja é necessária para a reprodução da classe trabalhadora na Inglaterra, assim como o vinho o é na França.

"Por outro lado, o âmbito das assim chamadas necessidades básicas [do trabalhador], assim como o modo de sua satisfação, é ele mesmo um produto histórico e depende, por isso, grandemente do nível cultural de um país, entre outras coisas também, essencialmente sob que condições, portanto, com que hábitos e aspirações de vida, se constitui a classe dos trabalhadores livres. Em antítese às outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém, por conseguinte, um elemento histórico e moral." (Marx, 1988a:137, ênfase minha).



É, precisamente, esse “elemento histórico e moral” que determina que uma “esposa” encontre-se entre as necessidades de um trabalhador, que destina as mulheres e não os homens a realizar as tarefas domésticas e define o capitalismo como herdeiro de uma longa tradição na qual as mulheres não herdaram, não lideraram e não falam com deus. É esse “elemento histórico e moral” que dotou o capitalismo de uma herança cultural de formas de masculinidade e feminilidade. Nesse “elemento histórico e moral” está resumido o inteiro domínio do sexo, da sexualidade e da opressão sexual. E a brevidade do comentário de Marx serve apenas para enfatizar a vasta árcia da vida social que este abrange e não examina. Apenas sujeitando esse “elemento histórico e moral” à análise é que a estrutura da opressão sexual pode ser delineada.

## ENGELS

Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Engels visualiza a opressão sexual como parte daquilo que o capitalismo herda de formas sociais anteriores. Mais ainda, Engels integra o sexo e a sexualidade na sua teoria da sociedade. *A Origem* é um livro frustrante. Como noutras obras do século XIX acerca do casamento e da família, com as quais faz eco, as evidências que apresenta *A Origem* tornam-na frágil para o leitor que está familiarizado com desenvolvimentos mais recentes na antropologia. Entretanto, é um livro cujo considerável *insight* não deve se obscurecer pelas suas limitações. A idéia de que as “relações de sexualidade” podem e devem ser distinguidas das “relações de produção” não é a menor das intuições de Engels:

“De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo da história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e essa reprodução são de dois tipos: de um lado a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, habitação e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado a produção do homem mesmo, a continuação da espécie. A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por essas duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro(...)” (Engels, 1987:2, ênfase minha).

Essa passagem indica um reconhecimento importante: um grupo humano precisa fazer mais do que simplesmente agir reordenando o mundo natural de maneira a vestir-se, comer e se aquecer. Chamamos geralmente de “economia” o sistema através do qual elementos do mundo natural são transformados em objetos de consumo humano. Entretanto, as necessidades satisfeitas pela atividade econômica - mesmo no sentido mais rico, no sentido marxiano - não exaurem as demandas humanas fundamentais. Um grupo humano precisa se reproduzir, de geração em geração. As necessidades da sexualidade e da procriação precisam ser satisfeitas tanto quanto as necessidades de comer e uma das deduções mais óbvias que podem ser formuladas a partir dos dados antropológicos, é que tais necessidades não são satisfeitas em nenhuma forma “natural”, o que vale também para a necessidade de alimentar-se. Fome é fome, mas o que se considera comida é culturalmente determinado e obtido. Toda sociedade possui alguma forma de atividade econômica organizada. Sexo é sexo, mas o que se considera sexo é igualmente determinado e obtido culturalmente. Toda sociedade conta ainda com um sistema de sexo/gênero: um conjunto de arranjos através dos quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humanas é moldada pela intervenção humana e social e satisfeita de forma convencional, pouco importando o quão bizarras algumas dessas convenções podem parecer<sup>4</sup>.

O domínio do sexo, do gênero e da procriação humana tem sido sujeito a uma contínua e milenar atividade social que o transformou. Sexo como o conhecemos - identidade de gênero, desejos e fantasias sexuais, conceitos de infância - é, em si mesmo, um produto social. Precisamos entender as relações de sua produção, esquecendo temporariamente as comidas, as roupas, os automóveis e os rádios-transístores. Na maior parte da tradição marxista, e mesmo no livro de Engels, o conceito de “segundo aspecto da vida material” tem sido tendencialmente apagado para se diluir no pano de fundo ou, simplesmente, ser incorporado nas noções habituais de “vida material”. A sugestão de Engels nunca foi devidamente desdobrada e refinada como se fazia necessário. Mas ele, de fato, indicou a existência e a importância da vida social que eu prefiro chamar de “sistema de sexo/gênero”.

Outros nomes têm sido propostos para o sistema de sexo/gênero. As alternativas mais comuns são “modo de reprodução” e “patriarcado”. Pode parecer tola uma discussão sobre termos, mas ambos podem causar confusão. As três conceituações se destinam a estabelecer uma distinção entre sistemas “econômicos” e sistemas “sexuais”, e a indicar que os sistemas sexuais têm uma certa autonomia e não podem sempre ser explicados em termos de forças econômicas. “Modo de reprodução”, por exemplo, tem sido proposto em oposição ao conhecido “modo de produção”. Mas esta terminologia vincula a “economia” à produção e o sistema sexual à “reprodução”. Ela reduz a riqueza de cada sistema, já que “produções” e “reproduções” ocorrem em ambos. Qualquer modo de produção envolve a reprodução - de instrumentos, da força de trabalho e das relações sociais. Não podemos relegar todos os aspectos multifacetados da reprodução social ao sistema sexual. A substituição de equipamentos é um exemplo da reprodução na economia. Por outro lado, não podemos limitar o sistema sexual à “reprodução” nem no sentido social do termo, nem no seu sentido biológico. Um sistema de sexo/gênero não é apenas o momento reprodutivo de um “modo de produção”. A formação da identidade de gênero é um exemplo de produção no domínio do sistema sexual. E um sistema de sexo/gênero envolve muito mais que “relações de procriação”, reprodução no sentido biológico.

Introduziu-se o termo “patriarcado” para diferenciar as forças que mantêm o sexismo de outras forças sociais, como o capitalismo. Mas o uso de “patriarcado” obscurece outras distinções. Seu uso é análogo ao uso do termo capitalista para se referir a todos os modos de produção, quando o mérito do termo “capitalismo” reside exatamente em permitir a distinção entre os diferentes sistemas através dos quais as sociedades são providas e organizadas. Toda sociedade contém algum sistema de “economia política”. Tal sistema pode ser igualitário ou socialista. Ele pode ser estratificado em classes, e neste caso, a classe oprimida pode consistir de servos, camponeses ou escravos. A classe oprimida pode ser constituída também de trabalhadores assalariados e, neste caso, o sistema em questão poderá ser denominado propriamente de “capitalista”. O poder do termo reside na implicação de que, de fato, existem alternativas ao capitalismo.

De maneira similar, qualquer sociedade dispõe de mecanismos sistemáticos para lidar com o sexo, o gênero, os bebês. Tal sistema pode ser sexualmente igualitário, pelo menos em teoria, ou pode ser “estratificado de acordo com o gênero”, como parece acontecer com a maioria dos sistemas conhecidos. Mas é importante - mesmo diante de uma história deprimente - manter a distinção entre a capacidade e a necessidade humanas de criar um mundo sexual e as formas empíricas opressivas nas quais mundos sexuais têm sido organizados. O conceito de patriarcado resume os dois significados no mesmo termo. Já a noção de sistema de sexo/gênero, por outro lado, é um termo neutro que diz respeito a um domínio preciso, indicando simultaneamente que a opressão não é inevitável neste domínio, mas sim produto das relações sociais específicas que a organizam.

Finalmente, existem sistemas estratificados de acordo com o gênero que não podem ser adequadamente descritos como patriarcais. Muitas sociedades na Nova Guiné (Enga, Maring, Bena Bena, Huli, Melpa, Kuma, Gahuku-Gama, Fore, Marind Anim, *ad nauseam*; ver Berndt, 1962; Langness, 1967; Rappaport, 1975; Read, 1952; Meggit, 1970; Glasse, 1971; Strathern, 1972; Reay, 1959; Van Baal, 1966; Lindenbaum, 1973) são malvadamente opressoras em relação às mulheres. Entretanto, o poder dos homens nestes grupos não se funda nos seus papéis enquanto pais ou patriarcas, mas na sua qualidade coletiva de homens (machos), que se ancora em cultos secretos, casas dos homens, guerras, redes de trocas, conhecimento ritual e procedimentos de iniciação diversos. Patriarcado é uma forma específica de dominação masculina, e o uso do termo deveria ser confinado aos grupos pastorais e nômades como os do Velho Testamento, de onde o termo provém, ou a grupos similares. Abraão foi um patriarca - um homem velho, cujo poder absoluto sobre esposas, crianças, rebanhos e dependentes era um dos aspectos da instituição da paternidade, tal como definida pelo grupo no qual ele vivia.

Qualquer que seja o termo que utilizemos, o importante é desenvolver conceitos para descrever adequadamente a organização social da sexualidade e a reprodução das convenções de sexo e de gênero. Precisamos perseguir o projeto que Engels abandonou ao localizar a subordinação da mulher num desenvolvimento dentro do modo de produção<sup>5</sup>. Para tanto precisamos imitar Engels mais em seu método do que em seus resultados. Ele abordou a tarefa de analisar o “segundo aspecto da vida material” por meio de um estudo de uma teoria dos sistemas de parentesco. Sistemas de parentesco são e fazem muitas coisas. Mas eles são construídos a partir de formas concretas de sexualidade socialmente organizada, e as reproduzem. Os sistemas de parentesco são formas observáveis e empíricas de sistemas de sexo/gênero.

## PARENTESCO

(sobre o papel desempenhado pela sexualidade na transição do macaco ao "homem")

Para um antropólogo, um sistema de parentesco não é uma listagem de parentes biológicos. É antes um sistema de categorias e *status* que muitas vezes contradiz as relações genéticas reais. Há dúzias de exemplos nos quais os *status* de parentesco, definidos socialmente, tomam precedência sobre a biologia. O costume Nuer de "casamento de mulher" é um caso desta ordem. Os Nuer definem o *status* de pai como pertencente à pessoa em nome de quem o preço da noiva é dado pela mãe sob forma de gado. Portanto, uma mulher pode ser casada com outra mulher e ser, ao mesmo tempo, o marido de sua esposa e o pai dos filhos desta, a despeito dela não ser o inseminador (Evans-Pritchard, 1951:107-9).

Nas sociedades pré-Estado, o parentesco é o idioma de interação social, organizando a atividade econômica, política e cerimonial, bem como a sexual. Assim, as obrigações de uma pessoa, responsabilidades e privilégios em relação a outras, são definidas em termos de parentesco mútuo ou falta deste. A troca de bens e serviços, produção e distribuição, hostilidade e solidariedade, rito e cerimônia, tudo ocorre dentro da estrutura organizacional de parentesco. A ubiquidade e a eficiência adaptativa do parentesco têm conduzido muitos antropólogos a considerar sua invenção, juntamente com a invenção da linguagem, como sendo desenvolvimentos que decisivamente marcaram a descontinuidade entre os homínidos semi-humanos e os seres humanos (Sahlins, 1960; Livingstone, 1969; Lévi-Strauss, 1969).

Enquanto a idéia da importância do parentesco goza do estatuto de ser o primeiro princípio em antropologia, o funcionamento interno dos sistemas de parentesco vem sendo, há muito tempo, um foco de intensa controvérsia. Os sistemas de parentesco variam largamente de uma cultura à outra. Contêm toda sorte de regras espantosas que determinam com quem uma pessoa pode ou não se casar. Sua complexidade interna é estonteante. Sistemas de parentesco têm desafiado, por decênios, a imaginação antropológica para que ela tente explicar os tabus do incesto, o casamento entre primos cruzados, os termos de descendência, relações de intimidade forçada ou evitada, clãs e secções, tabus sobre nomes - a panóplia de itens encontrada em descrições de sistemas de parentesco existentes. No século XIX, vários pensadores procuraram escrever relatos explicativos a respeito da natureza e da história dos sistemas sexuais humanos (ver Fee, 1973). Dentre estes, ressalta-se *Ancient Society*, de Lewis Henry Morgan. Foi este livro que inspirou Engels a escrever *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. A teoria de Engels baseia-se no relato de Morgan sobre parentesco e casamento.

Retomando o projeto de Engels de extrair uma teoria sobre a opressão sexual do estudo do parentesco, contamos com a vantagem da maturação da etnologia desde o século XIX. Contamos também com a vantagem da existência de um livro especial e particularmente apropriado a este debate, escrito por Lévi-Strauss: *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Esta obra é a mais arrojada versão, no século XX, do projeto do século XIX de entender o casamento humano. Trata-se de um livro no qual o parentesco é explicitamente concebido como sendo uma imposição da organização cultural sobre os fatos da procriação biológica. Ele está permeado pela compreensão da importância da sexualidade na sociedade humana. Trata-se de uma descrição da sociedade que não encara o sujeito humano como abstrato, sem gênero. Pelo contrário, o sujeito humano, no trabalho de Lévi-Strauss, é sempre ou masculino ou feminino, e os destinos sociais divergentes dos dois sexos podem, portanto, ser traçados. No momento em que Lévi-Strauss vê a essência do sistema de parentesco consistindo na troca das mulheres entre homens, ele contrói uma implícita teoria da opressão sexual. Oportunamente, este livro é dedicado à memória de Lewis Henry Morgan.

## “PRECIOSA E VIL MERCADORIA”

(Monique Wittig)

*As Estruturas Elementares do Parentesco* é uma importante afirmação sobre a origem e a natureza da sociedade humana. É um tratado sobre os sistemas de parentesco de aproximadamente um terço do globo etnográfico. No mais fundamental, trata-se de uma tentativa de discernir os princípios estruturais do parentesco. Lévi-Strauss argumenta que a aplicação destes princípios (resumidos no último capítulo das *Estruturas Elementares*) aos dados sobre parentesco revela uma lógica inteligível dos tabus e das regras de casamento que têm sido causa de perplexidade e mistificação dos antropólogos ocidentais. Ele constrói um jogo de xadrez de tal complexidade que não pode ser recapitulado aqui. Mas duas de suas peças de xadrez são particularmente relevantes para as mulheres: a “dádiva” e o tabu do incesto, cuja articulação dual constitui-se no seu conceito de troca das mulheres.

*As Estruturas Elementares* constitui, em parte, uma interpretação radical de outra famosa teoria da organização social primitiva, isto é, o *Ensaio sobre a Dádiva* de Mauss (Ver também Sahlins, 1972:cap. 4). Foi Mauss quem teorizou primeiro o significado de um dos mais notáveis traços das sociedades primitivas: a medida em que o dar, receber e retribuir presentes domina a relação social. Em tais sociedades, toda sorte de coisas circulam como troca - alimentos, feitiços, rituais, palavras, nomes, ornamentos, instrumentos e poderes.

“Tua própria mãe  
Tua própria irmã  
Teus próprios porcos  
Teus próprios inhames que empilhaste  
Tu não podes comê-los.

As mães dos outros  
As irmãs dos outros  
Os porcos dos outros  
Os inhames dos outros que eles empilharam  
Tu podes comê-los.”

(Arapesh, citado em Lévi-Strauss, 1982:65)

Numa transação típica de presentes, nenhum grupo ganha alguma coisa. Nas ilhas Trobriand, cada família mantém uma plantação de inhame e toda família come inhame. Mas o inhame que uma família cultiva e o inhame que ela come não são os mesmos. Na época da colheita, um homem manda os inhames que cultivou para a casa de sua irmã, enquanto a sua própria casa é suprida pelo irmão de sua esposa (Malinowski, 1929). Visto que tal procedimento parece ser inútil do ponto de vista da acumulação ou do comércio, sua lógica tem sido procurada em outro lugar. A proposta de Mauss é que o significado da doação de um presente é que ele expressa, afirma ou cria um vínculo social entre os parceiros de uma troca. A doação de um presente confere aos participantes uma relação especial de confiança, solidariedade e ajuda mútua. Alguém pode solicitar uma relação de amizade através da oferta de um presente; a aceitação implica na vontade de retribuir o presente e a confirmação da relação. A troca de presentes pode ser também o idioma da competição e rivalidade. Há muitos exemplos nos quais uma pessoa humilha outra, dando-lhe muito mais do que ela pode retribuir. Alguns sistemas políticos, tais como os sistemas de *Big Man* das terras altas da Nova Guiné, estão baseados numa troca que é desigual no plano material. Alguém que aspira ser *Big Man* quer dar mais bens do que pode ser retribuído. Em troca, ele recebe prestígio político.

Embora Mauss e Lévi-Strauss enfatizem os aspectos de solidariedade da troca de presentes, os outros objetivos atendidos pela doação de presentes apenas reforçam o fato de que ela é, em toda parte, um meio de comércio social. Mauss considerou os presentes como os fios do discurso social, o meio pelo qual tais sociedades mantinham-se unidas na ausência de instituições governamentais especializadas. “O presente é o modo primitivo de alcançar a paz que, na sociedade civil, é assegurada pelo Estado (...). Ao compor a sociedade, o presente era a liberação da cultura.” (Sahlins, 1972:169, 165).



A teoria da reciprocidade primitiva Lévi-Strauss acrescenta a idéia de que os casamentos são a mais fundamental forma de troca de presentes, na qual as mulheres são os mais preciosos dentre eles. Ele defende que o tabu do incesto seria melhor compreendido como um mecanismo para assegurar que tais trocas se realizem entre famílias e entre grupos. Visto que a existência dos tabus do incesto é universal, mas o conteúdo de suas proibições variável, eles não podem ser explicados como tendo por objetivo impedir a ocorrência de acasalamentos geneticamente próximos. Antes, o tabu do incesto impõe a finalidade social da exogamia e da aliança sobre os eventos biológicos do sexo e da procriação. O tabu do incesto divide o universo da escolha sexual em categorias de parceiros sexuais permitidos e proibidos. Especificamente, através da proibição de uniões dentro de um grupo, ele obriga à troca marital entre grupos.

"A proibição do uso sexual da filha ou da irmã obriga a dar em casamento a filha ou a irmã a um outro homem e, ao mesmo tempo, cria um direito sobre a filha ou a irmã deste outro homem.(...) A mulher que nós recusamos e que nos é recusada já com isso se oferece." (Lévi-Strauss, 1982:91)

"A proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a mãe, a irmã ou a filha. É a regra do dom por excelência(...)" (Ibid.:522).

Presentear mulheres tem um resultado mais profundo do que o de outras transações de presentes, porque o relacionamento estabelecido desta forma não é apenas de reciprocidade, mas de parentesco. Os parceiros da troca tornam-se afins, e seus descendentes serão parentes de sangue:"Dois grupos podem unir-se mediante relações amistosas e trocar presentes, embora disputem e combatam entre si mais tarde, mas o intercassamento liga-os de maneira permanente" (Lévi-Strauss, 1982:522). Assim como é o caso de outras doações de presentes, os casamentos nem sempre são tão simplesmente atividades para fazer a paz. Os casamentos podem ser altamente competitivos, sendo muitos os parentes afins que lutam entre si. Contudo, no sentido geral, a argumentação é de que o tabu do incesto resulta numa ampla rede de relações; um conjunto de pessoas, cujas conexões, umas com as outras, constituem uma estrutura de parentesco. Todos os outros níveis, quantidades e direções de troca - inclusive as trocas hostis - são ordenadas por esta estrutura. As cerimônias de casamento registradas na literatura etnográfica são momentos dentro de uma incessante e ordenada procissão na qual mulheres, crianças, conchas, palavras, gado, nomes, peixes, ancestrais, dentes de baleia, porcos, inhames, feitiços, danças, esteiras etc... passam de mão em mão, deixando em seu rastro os laços de compromisso. O parentesco é organização, e organização confere poder. Mas quem é organizado?

Se as mulheres são os objetos da transação, são os homens então que, ao dá-las e recebê-las, estão ligados entre si, tornando-se a mulher um condutor da relação ao invés de um parceiro nela<sup>6</sup>. A troca das mulheres não implica necessariamente que estas estejam reificadas, no sentido moderno, já que os objetos no mundo primitivo estão imbuídos de qualidades altamente pessoais. Mas ela implica uma distinção entre o presente e o ofertante. Se as mulheres são os presentes, então são os homens os parceiros da troca. E é aos parceiros da troca, e não aos presentes, que a troca recíproca confere seu poder quase místico de ligação social. As relações deste sistema são tais que as mulheres não estão em posição de aproveitar os benefícios de sua própria circulação. E se as relações especificam que são os homens que trocam as mulheres, são eles os beneficiados com o produto de tais trocas - a organização social.

"A relação global de troca que constitui o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher, como se cada um devesse e cada um recebesse alguma coisa. Estabelece-se entre dois grupos de homens, e a mulher aí figura como um dos objetos da troca e não como um dos membros dos grupos entre os quais a troca se realiza. Isto é verdade, mesmo quando são levados em consideração os sentimentos da moça, como aliás habitualmente acontece. Aquiescendo à união proposta, a moça precipita ou permite a operação da troca, mas não pode modificar a natureza desta." (Lévi-Strauss, Ibid.:155)<sup>7</sup>.

Para entrar numa troca de presentes como parceiro, a pessoa deve ter algo para dar. Se as mulheres estão à disposição dos homens para doação, elas não estão em posição de dispor de si mesmas para se dar.

"Que mulher", cisma um jovem Melpa do Norte, "é suficientemente forte para levantar-se e dizer 'Façamos *moka*, vamos encontrar esposas e porcos, vamos dar nossas filhas aos homens, vamos guerrear, vamos matar nossos inimigos!' Não, absolutamente não! (...) elas são pequenos lixos que ficam em casa simplesmente, você não vê?" (Strathern, 1972:161).

Que mulheres, realmente! As mulheres Melpa, de quem falava o jovem, não podem conseguir esposas, elas são as esposas, e o que elas conseguem são maridos, um assunto totalmente diferente. As mulheres Melpa não podem dar suas filhas a homens, pois elas não têm os mesmos direitos sobre suas filhas que seus parentes masculinos têm, isto é, direitos de doação (apesar de não serem direitos de propriedade).

A "troca das mulheres" é um conceito sedutor e poderoso. É atrativo, na medida em que ele coloca a opressão das mulheres dentro de sistemas sociais, em lugar da biologia. Além disso, ele nos sugere procurar o último *locus* da opressão das mulheres no tráfico destas, em lugar do tráfico de mercadorias. Certamente não é difícil encontrar exemplos etnográficos e históricos do tráfico de mulheres. As mulheres são dadas em casamento, ganhas nas batalhas, trocadas por favores, enviadas como tributo, comercializadas, compradas e vendidas. Longe de serem confinadas ao mundo "primitivo", estas práticas parecem apenas tornar-se mais afirmadas e comercializadas nas sociedades mais "civilizadas". Naturalmente, homens são também traficados - mas como escravos, prostitutos, estrelas do atletismo, servos ou com qualquer outro estatuto social catastrófico, antes que como homens. Mulheres são transacionadas como escravas, servas e prostitutas, mas também simplesmente como mulheres. E se os homens têm sido sujeitos sexuais - trocadores - e as mulheres semi-objetos sexuais - presentes - durante a maior parte da história humana, então muitos costumes, clichês e traços de personalidade parecem ter muito sentido (entre outros, o curioso costume pelo qual o pai entrega a noiva).

A "troca das mulheres" é também um conceito problemático. Como Lévi-Strauss defende que o tabu do incesto e os resultados de sua aplicação constituem a origem da cultura, pode-se deduzir que a derrota histórica mundial das mulheres ocorreu com a origem da cultura, e é um pré-requisito da cultura. Se sua análise é adotada em sua forma pura, o programa feminista deve incluir uma tarefa até mais onerosa que a exterminação dos homens; ela deve procurar livrar-se da cultura e substituí-la por alguns fenômenos inteiramente novos na face da terra. Entretanto, seria uma proposição dúbia, na melhor das hipóteses, argumentar que se não houvesse troca das mulheres, não haveria cultura, se não por outra razão, pelo fato de que a cultura é, por definição, inventiva. Permanece até passível de debate que a "troca das mulheres" descreva adequadamente toda a evidência empírica dos sistemas de parentesco. Algumas culturas, tais como a cultura Lele e a cultura Luma, trocam mulheres explícita e abertamente. Noutras culturas, a troca das mulheres pode ser inferida. Noutras - particularmente naquelas de caçadores e coletores, excluídas da amostra de Lévi-Strauss - a eficácia do conceito torna-se inteiramente questionável. O que fazer com um conceito que parece ser tão útil e, no entanto, tão difícil?

A "troca das mulheres" não é uma definição de cultura, nem um sistema em si mesmo e por si mesmo. O conceito é uma apreensão acurada, porém condensada, de certos aspectos das relações sociais de sexo e gênero. Um sistema de parentesco é uma imposição de fins sociais sobre uma parte do mundo natural. Trata-se portanto de "produção" no sentido mais geral do termo: uma modelagem, uma transformação de objetos (neste caso, pessoas) para e por um propósito subjetivo (a respeito deste sentido da produção, ver Marx, 1971a:80-99). Ele tem suas próprias relações de produção, distribuição e troca, as quais incluem certas formas de "propriedade" sobre pessoas. Estas formas não são direitos de propriedade privada exclusiva, mas diferentes tipos de direitos que várias pessoas têm sobre outras. As transações de casamento - os presentes e coisas que circulam nas cerimônias, marcando um casamento - são uma rica fonte de informação para determinar exatamente quem tem que direitos sobre quem. Não é difícil deduzir destas transações que, na maioria dos casos, os direitos das mulheres são consideravelmente mais residuais que aqueles dos homens.

Sistemas de parentesco não trocam meramente mulheres. Eles trocam acesso sexual, estatutos genealógicos, ancestrais e nomes de linhagem, direitos e pessoas - homens, mulheres e crianças - em sistemas concretos de relações sociais. Estas relações sempre incluem certos direitos para os homens, outros para as mulheres. A "troca das mulheres" é uma abreviação para expressar que as relações sociais de um sistema de parentesco especificam que os homens têm certos direitos sobre suas parentes e que as mulheres não têm os mesmos direitos sobre si mesmas ou sobre seus parentes do sexo masculino. Neste sentido, a "troca das mulheres" é uma percepção profunda de um sistema no qual as mulheres não têm direitos plenos sobre si próprias. A troca das mulheres torna-se uma ofuscação, se ela for vista como uma necessidade cultural, e quando é usada como um simples

instrumento através do qual uma análise de um sistema particular de parentesco é abordado.

Se Lévi-Strauss está correto em ver a troca das mulheres como um princípio fundamental de parentesco, a subordinação das mulheres pode ser vista como um produto das relações através das quais sexo e gênero são organizados e produzidos. A opressão econômica das mulheres é derivada e secundária. Mas há uma "economia" do sexo e gênero, e o que nós necessitamos é de uma economia política dos sistemas sexuais. Precisamos estudar cada sociedade para determinar os mecanismos exatos pelos quais são produzidas e mantidas convenções particulares sobre a sexualidade. A "troca das mulheres" é um passo inicial na construção de um arsenal de conceitos através dos quais sistemas sexuais possam ser descritos.

## AVANÇANDO NO LABIRINTO

Mais conceitos podem ser derivados do ensaio de Lévi-Strauss "A família", onde ele introduz outras considerações na sua análise do parentesco. Em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, ele descreve regras e sistemas de combinação sexual. Em "A Família", ele levanta a questão das pré-condições necessárias para os sistemas de casamento operarem. Indaga ainda sobre quais são os tipos de "pessoas" requeridos pelos sistemas de parentesco, mediante uma análise da divisão sexual do trabalho.

Embora toda sociedade disponha de algum tipo de divisão das tarefas por sexo, a atribuição de qualquer tarefa específica para um sexo ou outro varia enormemente. Em alguns grupos, a agricultura é trabalho das mulheres, em outros, trabalho dos homens. Há sociedades em que as mulheres carregam os fardos pesados, e outras em que são os homens. Existem até exemplos de mulheres caçadoras e guerreiras e de homens realizando as tarefas relativas aos cuidados às crianças. De uma pesquisa sobre a divisão do trabalho por sexo, Lévi-Strauss conclui que ela não é uma especialização biológica, mas que deve haver algum outro propósito. Este propósito, segundo ele defende, é assegurar a união dos homens e das mulheres, fazendo com que as menores unidades economicamente viáveis, contenham pelo menos um homem e uma mulher.

"O fato de que ela (a divisão sexual do trabalho) varia interminavelmente de acordo com a sociedade selecionada para estudo, mostra que(...) é apenas o simples fato da sua existência que é misteriosamente exigido; a forma sob a qual ela chega a existir sendo completamente irrelevante, pelo menos do ponto de vista de qualquer necessidade natural.(...) a divisão sexual do trabalho nada mais é que um artifício para instituir um estado de reciprocidade e de dependência entre os sexos." (Lévi-Strauss, 1971:347-48).

A divisão do trabalho por sexo pode, deste modo, ser vista também como um "tabu": um tabu contra a mesmice entre homens e mulheres, um tabu dividindo os sexos em duas categorias reciprocamente exclusivas, e um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e que, em consequência, cria o gênero. A divisão do trabalho pode também ser vista como um tabu contra arranjos sexuais diferentes daqueles que envolvem pelo menos um homem e uma mulher, impondo assim um casamento heterossexual.

A argumentação em "A Família" coloca em questionamento radical todos os arranjos sexuais humanos, nos quais nenhum aspecto da sexualidade é admitido como "natural" (Hertz, 1960, constrói uma argumentação similar para uma explanação inteiramente cultural da desvalorização da condição de canhoto). Antes, todas as formas de sexo e gênero são tomadas como sendo instituídas pelos imperativos dos sistemas sociais. Desta perspectiva, mesmo *As Estruturas Elementares do Parentesco* pode ser visto como assumindo certas pré-condições. Em termos estritamente lógicos, uma regra proibindo alguns casamentos e impondo outros, pressupõe uma regra que exija o casamento. E o casamento pressupõe indivíduos dispostos a se casar.

É interessante levar este tipo de empreendimento dedutivo até mais longe do que o faz Lévi-Strauss, e explicar a estrutura lógica subjacente a toda sua análise de parentesco. No nível mais geral, a organização social do sexo repousa sobre o gênero, a heterossexualidade obrigatória e a coerção da sexualidade feminina.

Gênero é uma divisão dos sexos socialmente imposta. É um produto das relações sociais de sexualidade. Os sistemas de parentesco repousam sobre o casamento. Portanto eles transformam machos e fêmeas em "homens" e "mulheres", cada qual uma metade incompleta que só pode encontrar a completude quando unida à outra. Homens e mulheres são de certo diferentes. Mas eles não são tão diferentes quanto o dia e a noite, a terra e o céu, o *yin* e o *yang*, a vida e a morte. De fato, do ponto de vista da natureza, homens e mulheres são mais próximos entre si do que qualquer um dos dois em relação a uma outra coisa - por exemplo, montanhas, cangurus ou



coqueiros. A idéia de que homens e mulheres são mais diferentes entre si do que cada um o é de qualquer outra coisa, deve vir de algum outro lugar que não a natureza. Mais ainda, apesar de existir uma diferença média entre homens e mulheres numa variedade de características, a escala de variações destas características mostra uma parte considerável de sobreposições. Haverá sempre mulheres mais altas que alguns homens, por exemplo, apesar de que, em média, os homens sejam mais altos do que as mulheres. No entanto, a idéia de que homens e mulheres são duas categorias mutuamente exclusivas deve advir de outra coisa que uma inexistente oposição "natural"<sup>8</sup>. Longe de ser uma expressão de diferenças naturais, a identidade de gênero exclusiva é a supressão de similaridades naturais. Ela requer repressão: nos homens, da versão local das características "femininas", quaisquer que sejam elas; nas mulheres, da definição local das características "masculinas". A divisão dos sexos tem por efeito reprimir alguns dos traços de personalidade de virtualmente todo mundo, homens e mulheres. O mesmo sistema social que oprime as mulheres nas suas relações de troca, oprime todo mundo pela sua insistência numa divisão rígida da personalidade.

Além disso, os indivíduos são gerados a fim de garantir o casamento. Lévi-Strauss chega perigosamente perto de dizer que a heterossexualidade é um processo instituído. Se os imperativos biológicos e hormonais fossem tão subjugantes quanto a mitologia popular o apresenta, seria praticamente desnecessário assegurar as uniões heterossexuais por meio de uma interdependência econômica. Mais ainda, o tabu do incesto pressupõe um tabu prévio e menos explícito contra a homossexualidade. A proibição de algumas uniões heterossexuais implica num tabu contra uniões não-heterossexuais. Gênero não é apenas uma identificação com um sexo; ele também supõe que o desejo sexual seja direcionado ao outro sexo. A divisão sexual do trabalho está implicada nos dois aspectos do gênero - ela os cria homem e mulher, e os cria heterossexuais. A supressão do componente homossexual da sexualidade humana e, como corolário, a opressão dos homossexuais é, portanto, um produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres.

De fato, a situação não é tão simples, e isto fica claro quando se passa do nível de generalidades para a análise de sistemas sexuais específicos. Os sistemas de parentesco não apenas encorajam a heterossexualidade em detrimento da homossexualidade. Em primeiro lugar, formas específicas de heterossexualidade podem ser requeridas. Por exemplo, alguns sistemas de casamento têm uma regra de casamento obrigatório entre primos cruzados. Em tal sistema, a pessoa não somente é heterossexual, mas "primo-cruzado-sexual". Se a regra específica ainda que o casamento deve ser entre primos cruzados matrilineares, então um homem será orientado sexualmente para a filha do irmão de sua mãe (*mother's-brother's-daughter-sexual*), enquanto uma mulher será orientada sexualmente para o filho da irmã de seu pai (*father's-sister's-son-sexual*).

Por outro lado, as próprias complexidades de um sistema de parentesco podem resultar em formas particulares de homossexualidade institucionalizada. Em muitos grupos da Nova Guiné, homens e mulheres são considerados tão inimigos entre si que o período em que uma criança do sexo masculino passa no útero, nega sua masculinidade. Já que, supõe-se, a força da vida do macho reside no sêmen, o menino pode superar os efeitos malévolos de sua história fetal através da obtenção e do consumo de sêmen. E isto se dá através de uma associação homossexual com um parente homem mais velho (Kelly, 1974; ver também Van Baal, 1966; Williams, 1936).

Nos sistemas de parentesco em que o preço da noiva determina o *status* do marido e da esposa, os simples pré-requisitos de casamento e gênero podem ser sobrepujados. Entre os Azande, as mulheres são monopolizadas pelos homens mais velhos. Um homem jovem, que tenha meios, pode entretanto, tomar um menino como esposa, enquanto espera ter mais idade. Ele simplesmente paga um preço da noiva (em lanças) pelo menino, que então converte-se em esposa (Evans-Pritchard, 1970). No Dahomey, uma mulher poderia tornar-se marido, se ela possuísse o preço da noiva necessário (Herkovitz, 1937).

O "travestismo" institucionalizado dos Mohave permitia que uma pessoa mude de um para outro sexo. Um homem anatômico podia transformar-se em mulher por meio de uma cerimônia especial, assim como uma mulher anatômica podia, pelo mesmo modo, tornar-se homem. A(o) travestida(o), então, tomava uma esposa ou esposo de seu próprio sexo anatômico, e do sexo socialmente oposto. Estes casamentos, que nós chamaríamos de homossexuais, eram considerados heterossexuais pelos padrões Mohave, isto é, uniões de sexos socialmente definidos como opostos. Se compararmos com a nossa sociedade, este arranjo todo permitia uma grande margem de liberdade. Entretanto, uma pessoa não podia ser um pouco de ambos os gêneros - ele(a) poderia ser masculino(a) ou feminino(a), mas não um pouco de cada (Devereaux, 1937; ver também McMurtrie, 1914; Sonenschein, 1966).



Em todos os exemplos acima descritos, as normas de divisão de gênero e heterossexualidade obrigatória estão presentes, mesmo em suas transformações. Estas duas regras aplicam-se igualmente para a coerção imposta ao comportamento e personalidade masculinos e femininos. Os sistemas de parentesco ditam alguma modelagem da sexualidade para os dois sexos. Mas pode-se deduzir de *As Estruturas Elementares do Parentesco* que mais coerção é aplicada às mulheres do que aos homens, quando elas são pressionadas a servir ao parentesco. Se as mulheres são trocadas, em qualquer sentido que se tome este termo, as dívidas maritais são computadas em carne de mulher. Uma mulher deve tornar-se a parceira sexual de algum homem a quem ela é devida como retorno de um casamento anterior. Se uma menina está prometida na infância, sua recusa a participar como adulta provocaria uma ruptura no fluxo de dívidas e compromissos. Para uma operação fácil e contínua de tal sistema, seria melhor que a mulher em questão não tivesse muitas idéias próprias sobre a pessoa com quem ela gostaria de dormir. Do ponto de vista do sistema, a sexualidade feminina preferida seria aquela que correspondesse ao desejo de outros, em lugar daquela que ativamente desejasse e procurasse uma resposta.

Esta generalidade, assim como as outras sobre gênero e heterossexualidade, é também sujeita a considerável variação e jogo livre nos sistemas reais. Entre os mais claros exemplos etnográficos de troca das mulheres encontram-se os Lele e os Kuma. Em ambas as culturas, os homens estão perpetuamente engajados em esquemas que necessitam que eles tenham um controle total sobre os destinos sexuais de suas parentes. A maior parte do drama presente nessas sociedades consiste na tentativa das mulheres de evadirem-se do controle sexual de seus parentes homens. No entanto, a resistência feminina nos dois casos é severamente circunscrita (Douglas, 1963; Reay, 1959).

Uma última generalidade poderia ser enunciada como uma consequência da troca das mulheres sob um sistema no qual os direitos às mulheres são retidos pelos homens. O que aconteceria com a nossa mulher hipotética, caso esta não apenas recusasse o homem para o qual estava prometida, mas pedisse uma mulher no lugar dele? Se uma simples recusa causava perturbação, uma dupla recusa seria insurrecional. Se toda mulher está prometida a algum homem, nenhuma tem o direito de dispor de si própria. Se duas mulheres conseguissem desvincular-se do nexos da dívida, duas outras teriam que ser encontradas para substituí-las. Enquanto os homens tiverem direitos sobre as mulheres que as mesmas não possuam sobre si próprias, será plausível esperar que a homossexualidade entre as mulheres seja razão de maior repressão do que entre os homens.

Em resumo, algumas generalidades básicas sobre a organização da sexualidade humana podem ser derivadas de uma exegese das teorias de parentesco de Lévi-Strauss. São elas: o tabu do incesto, a heterossexualidade obrigatória e uma divisão assimétrica dos sexos. A assimetria de gênero - a diferença entre quem faz a troca e o objeto da troca - acarreta coerção sobre a sexualidade feminina. Os sistemas concretos de parentesco têm convenções mais específicas, que variam enormemente. Enquanto determinados sistemas sócio-sexuais variam, cada um é específico, e os indivíduos no seu seio terão que se conformar com um conjunto finito de possibilidades. Cada nova geração deve aprender a transformar-se em seu destino sexual, cada pessoa será codificada com seu apropriado *status* dentro do sistema. Seria extraordinário para um de nós assumir calmamente que poderíamos ser convencionalmente casados com uma filha do irmão da mãe, ou com um filho da irmã do pai. No entanto, existem grupos nos quais tal futuro marital é tido como evidente.

A antropologia e as descrições sobre sistemas de parentesco não explicam os mecanismos pelos quais as crianças são impregnadas com as convenções de sexo e de gênero. A psicanálise, por outro lado, é uma teoria sobre a reprodução do parentesco. Ela descreve os resíduos deixados nos indivíduos pela confrontação com as regras e regulações da sexualidade das sociedades em que nasceram.

## A PSICANÁLISE E SEUS DISSABORES

A batalha entre a psicanálise e os movimentos de mulheres e de homossexuais tornou-se legendária. Em parte, este confronto entre revolucionários sexuais e o *establishment* clínico foi devido à evolução da psicanálise nos Estados Unidos, onde a tradição clínica fetichizou a anatomia. A criança é concebida como viajando através de estágios orgânicos até que atinja seu destino anatômico e a posição missionária. A prática clínica tem visto com frequência sua missão como sendo o reparo de indivíduos que de algum modo perderam o rumo de seu objetivo "biológico". Transformando a lei moral em lei científica, a prática clínica agiu para impor a convenção

sexual sobre seus participantes indisciplinados. Neste sentido, a psicanálise tornou-se, com frequência, mais do que uma teoria dos mecanismos da reprodução de arranjos sexuais; ela foi um destes mecanismos. Já que o objetivo das revoltas feminista e homossexual é dismantelar o aparato de regulamentação sexual, uma crítica da psicanálise tornou-se oportuna.

Mas a rejeição de Freud pelos movimentos de mulheres e de homossexuais tem raízes mais profundas na rejeição pela psicanálise de seus próprios *insights*. A literatura clínica é o lugar onde são melhor documentados os efeitos sobre as mulheres dos sistemas sociais dominados pelos homens. De acordo com a ortodoxia freudiana, atingir a feminilidade "normal" impinge custos severos às mulheres. A teoria da aquisição do gênero poderia ter sido a base de uma crítica dos papéis sexuais. Em lugar disso, as implicações radicais da teoria de Freud têm sido reprimidas radicalmente. Esta tendência é evidente mesmo nas formulações originais da teoria, mas ela vem sendo exacerbada ao longo do tempo até o ponto em que o potencial para uma teoria psicanalítica crítica do gênero está visível apenas na sintomatologia de sua negação - uma racionalização intrincada dos papéis sexuais como eles são. Não é o propósito deste artigo conduzir uma psicanálise do inconsciente psicanalítico; mas espero, de fato, demonstrar que este existe. Mais ainda, o salvamento da psicanálise de sua própria repressão autopromovida não é a bem da boa reputação de Freud. A psicanálise contém um único conjunto de conceitos para compreender homens, mulheres e a sexualidade. É uma teoria da sexualidade na sociedade humana. De forma mais importante, a psicanálise fornece uma descrição dos mecanismos pelos quais os sexos são divididos e deformados, de como bebês bissexuais, andróginos, são transformados em meninos e meninas<sup>9</sup>. A psicanálise é uma teoria feminista *manquée*.

### THE OEDIPUS HEX

Até o final dos anos '20, o movimento psicanalítico não havia elaborado uma teoria diferenciada do desenvolvimento feminino. Em vez disso, tinham sido propostas variantes de um complexo de "Electra", para as mulheres, no qual a experiência feminina era pensada como uma imagem espelhada do complexo de Édipo descrito para os homens. O menino amava sua mãe, mas desistia dela por medo da ameaça de castração pelo pai. A menina - pensava-se - amava o pai, mas desistia dele por medo da vingança materna. Essa formulação tinha como pressuposto que ambas as crianças estavam sujeitas a um imperativo biológico em prol da heterossexualidade. Era também assumido que, antes mesmo da fase edipiana, as crianças já fossem "pequenos" homens e "pequenas" mulheres.

Freud havia expressado reservas sobre o fato de se saltar para conclusões a respeito de mulheres a partir de informações coletadas de homens. Mas suas objeções permaneceram gerais até a descoberta da fase pré-edipiana nas mulheres. O conceito de fase pré-edipiana permitiu a Freud e Jeanne Lampl de Groot formularem a teoria psicanalítica clássica da feminilidade<sup>10</sup>. A idéia de uma fase pré-edipiana nas mulheres produziu um deslocamento dos pressupostos biologicamente derivados que sustentam as noções de um complexo de "Electra". Na fase pré-edipiana, crianças de ambos os sexos eram psiquicamente indistinguíveis, o que significava que sua diferenciação em crianças masculinas e femininas tinha que ser explicada em vez de assumida. As crianças pré-edipianas eram descritas como bissexuais. Ambos os sexos exibiam o completo espectro de atitudes libidinais, ativas e passivas. E para crianças de ambos os sexos, a mãe era o objeto do desejo.

Particularmente, as características da menina pré-edipiana desafiavam as idéias de uma heterossexualidade e identidade de gênero primordiais. Já que a atividade libidinal da menina estava dirigida à mãe, sua heterossexualidade adulta tinha que ser explicada.

"Seria uma solução idealmente simples, se pudéssemos supor que, a partir de determinada idade em diante, a influência fundamental da atração recíproca entre os sexos se faz sentir e impele a mulherzinha para o homem (...). Não haveremos de encontrar as coisas tão fáceis assim; mal sabemos se podemos acreditar com seriedade no poder do qual os poetas falam tanto e com tanto entusiasmo, o qual, porém, analiticamente não pode ser investigado em maior profundidade." (Freud, 1976b:147).

Além do mais, a menina não manifestava uma atitude libidinal "feminina". Já que o seu desejo pela mãe era ativo e agressivo, seu acesso final à "feminilidade" tinha também que ser explicado:

"De acordo com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher (...) mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual." (Freud, 1976b:144)

Resumindo, o desenvolvimento feminino não podia mais ser tomado como um reflexo da biologia. Em vez disso, tinha se tornado imensamente problemático. É na sua explicação da aquisição da "feminilidade" que Freud emprega os conceitos de inveja do pênis e de castração que enfureceram as feministas desde que ele os introduziu. A menina afasta-se da mãe e reprime os elementos "masculinos" da sua libido como resultado do seu reconhecimento de que ela é castrada. Ela compara seu pequeno clitóris ao pênis maior, e diante da evidente capacidade superior deste para satisfazer a mãe, se enreda na inveja do pênis e num sentimento de inferioridade. Ela desiste da sua luta pela mãe e assume uma posição feminina passiva frente ao pai. O relato de Freud pode ser lido como afirmação de que a feminilidade é uma consequência das diferenças anatômicas entre os sexos. Por isso, ele foi acusado de determinismo biológico. No entanto, mesmo nas suas versões mais biologizantes a respeito do complexo feminino de castração, a "inferioridade" das partes genitais da mulher é um produto do contexto situacional: a menina se sente menos "equipada" para possuir e satisfazer a mãe. Se a lésbica pré-edípica não fosse confrontada pela heterossexualidade da mãe, ela poderia extrair conclusões diferentes a respeito do *status* relativo dos seus genitais.

Freud nunca foi tão determinista biológico quanto alguns o sustentam. Ele enfatizou repetidamente que toda a sexualidade adulta resultava de um desenvolvimento psíquico, não biológico. Mas seus escritos são muitas vezes ambíguos, e seu emprego das palavras deixa campo aberto para interpretações biologizantes que têm sido tão populares na psicanálise americana. Na França, por outro lado, a tendência na teoria psicanalítica tem sido de desbiologizar Freud, e de conceber a psicanálise como uma teoria da informação, em vez de teoria de órgãos. Jacques Lacan, o instigador desta linha de pensamento, insiste que Freud nunca pretendeu dizer nada sobre a anatomia e que, em lugar disso, a teoria de Freud tratava de linguagem e dos significados culturais impostos à anatomia. O debate sobre o "verdadeiro" Freud é extremamente interessante, mas não é meu propósito aqui trazer minha contribuição. Prefiro reformular a teoria clássica da feminilidade na terminologia de Lacan, após introduzir alguns elementos no jogo de xadrez conceitual de Lacan.

## PARENTESCO, LACAN E O PHALLUS

Lacan sugere que a psicanálise é o estudo dos rastros fincados na psique dos indivíduos como resultado de sua conscrição dentro dos sistemas de parentesco.

"Não é surpreendente que Lévi-Strauss, ao sugerir que as estruturas de linguagem estão implicadas nas leis sociais que regulam os laços matrimoniais e o parentesco, comece a penetrar no terreno mesmo em que Freud situa o inconsciente?" (Lacan, 1968:48)

"Pois, aonde mais localizar as determinações do inconsciente, senão nos quadros nominais onde se enraizam os laços matrimoniais e o parentesco (...) Como alguém poderia compreender os conflitos analíticos e seu protótipo edípico fora das normas que fixaram - muito antes que o sujeito tenha vindo ao mundo - não somente seu destino como também sua identidade?" (Ibid.:126)

"É aí, precisamente, que o complexo de Édipo (...) pode ser considerado, nesta conexão, como determinando os limites que a nossa disciplina atribui à subjetividade, ou seja, aquilo que o sujeito pode saber de sua própria participação inconsciente no movimento das complexas estruturas de laços matrimoniais, ao verificar os efeitos simbólicos, na sua existência individual, do movimento tangencial na direção do incesto." (Ibid.:40)

O parentesco é a culturalização da sexualidade biológica no nível da sociedade; a psicanálise descreve a transformação da sexualidade biológica dos indivíduos na medida em que eles são enculturados (*enculturated*).

A terminologia de parentesco contém informações sobre o sistema. Os termos de parentesco demarcam *status* e indicam alguns dos atributos destes. Nas ilhas Trobriand, por exemplo, um homem chama as mulheres de seu clã pelo termo de "irmã". Ele chama as mulheres dos clãs nos quais ele pode se casar de um termo indicando esta possibilidade. Quando o jovem rapaz Trobriand aprende estes termos, ele aprende quais as mulheres que ele pode desejar sem risco. No esquema de Lacan, a crise edípica ocorre quando a criança aprende as regras sexuais embutidas nos termos da linguagem que designam a família e os parentes. A crise começa quando a criança compreende o sistema e seu lugar nele; a crise está resolvida quando a criança aceita este lugar e acede a ele. Mesmo se a criança recusa seu lugar, ele ou ela não pode escapar do conhecimento deste. Antes da fase edípica, a sexualidade da criança é instável e relativamente não estruturada. Cada criança contém todas as possibilidades sexuais disponíveis à expressão humana. Mas, em qualquer sociedade, apenas algumas destas possibilidades serão expressas, enquanto que outras serão contidas. Quando a criança deixa a fase edípica, sua libido e identidade de gênero têm sido organizadas em conformidade com as regras da cultura que a está domesticando.

O complexo de Édipo é um aparato para a produção de personalidade sexual. É um truismo dizer que as sociedades inculcarão nos seus jovens os traços de caráter apropriados para assumir os assuntos da sociedade. E.P. Thompson (1963), por exemplo, fala da transformação da estrutura da personalidade da classe trabalhadora inglesa, quando os artesãos foram transformados em bons operários da indústria. Assim, da mesma maneira que as formas sociais de mão-de-obra requerem certos tipos de personalidade, as formas sociais de sexo e gênero exigem certos tipos de pessoas. Nos termos mais gerais, o complexo de Édipo é uma máquina que modela os tipos apropriados de indivíduos sexuais (ver também a discussão das formas diferentes de "individualidade histórica", in Althusser e Balibar, 1970:112, 251-53).

Na teoria lacaniana da psicanálise, são os termos de parentesco que indicam uma estrutura de relações que determinará o papel de qualquer indivíduo ou objeto dentro do drama edípico. Por exemplo, Lacan faz uma distinção entre a "função do pai" e um pai, em particular, que personifica esta função. Da mesma forma, faz uma diferenciação radical entre o pênis e o *phallus*, entre o órgão e a informação. O *phallus* é um conjunto de significados que são conferidos ao pênis. A diferenciação entre *phallus* e pênis, na terminologia psicanalítica francesa contemporânea, enfatiza a idéia de que o pênis não poderia e tampouco desempenha o papel que lhe é atribuído na terminologia clássica do complexo de castração<sup>11</sup>.

Na terminologia freudiana, o complexo de Édipo apresenta duas alternativas para uma criança: ter um pênis ou ser castrado. Em contraste, a teoria lacaniana do complexo de castração deixa para trás toda e qualquer referência à realidade anatômica.

"A teoria do complexo de castração equivale a dar ao órgão masculino o papel dominante - desta vez como um símbolo - na medida exata em que sua ausência ou presença transforma uma diferença anatômica na maior classificação de humanos, e na medida em que, para cada sujeito, esta presença ou ausência não é tida como certa, não está reduzida pura e simplesmente a alguma coisa dada, mas constitui o resultado problemático de um processo intra e intersubjetivo (o sujeito assumindo seu próprio sexo)." (Laplanche e Pontalis, in Mehlman, 1972:198-99; ênfase minha).

A alternativa apresentada à criança pode ser reformulada como uma alternativa entre ter ou não ter o *phallus*. A castração é portanto não ter o *phallus* (simbólico). A castração não é uma "falta" real, mas um significado atribuído aos genitais de uma mulher:

"A castração pode derivar seu suporte (...) da apreensão no Real da ausência do pênis nas mulheres - porém, mesmo isto supõe a simbolização do objeto, pois o Real é cheio, não lhe "falta" nada. à medida que se encontra a castração na gênese da neurose, ela não é nunca real, mas simbólica (...)" (Lacan, 1968:271).

O *phallus* é, portanto, um traço distintivo que diferencia 'castrado' e 'não-castrado'. A presença ou ausência do *phallus* traz as diferenças entre os dois *status* sexuais, "homem" e "mulher" (ver Jakobson e Halle, 1971, sobre



os traços distintivos). Como estes não são iguais, o *phallus* traz também um significado de dominação dos homens sobre as mulheres, e pode-se inferir que a "inveja do pênis" é o reconhecimento disto. Mais ainda, enquanto os homens dispuserem de direitos sobre as mulheres que estas não detêm sobre si mesmas, o *phallus* também conterà o significado da diferença entre o 'trocaador' e o 'trocado', o presente e o presenteador. Finalmente, a teoria freudiana clássica, e tampouco as teorias lacanianas reformulando o processo edípiano, fazem sentido, a menos que esse tanto de relações paleolíticas de sexualidade estejam ainda conosco. Vivemos ainda numa cultura 'fálica'.

Lacan fala também do *phallus* como um objeto simbólico que é trocado dentro e entre famílias (ver também Wilden, 1968:303-305). É interessante refletir sobre essa observação em termos de transações matrimoniais primitivas e redes de intercâmbio. Nestas transações a troca das mulheres, geralmente, é um entre muitos ciclos de troca. Normalmente, existem outros objetos circulando, além das mulheres. As mulheres circulam numa direção; gado, conchas ou esteiras no outro. Num certo sentido, o complexo de Édipo é uma expressão da circulação do *phallus* em trocas intrafamiliares, uma inversão da circulação das mulheres em trocas interfamiliares. No ciclo de troca que se manifesta pelo complexo de Édipo, o *phallus* passa, pelo intermédio das mulheres, de um homem a outro - de pai para filho, do irmão da mãe para o filho da irmã, e assim por diante. Neste círculo familiar *Kula*, as mulheres vão num sentido, o *phallus* no outro. É lá que não estamos. Neste sentido, o '*phallus*' é mais que um traço que distingue os sexos: ele é a personificação do status de macho, ao qual os homens acedem e ao qual certos direitos são inerentes - entre eles, o direito a uma mulher. É uma expressão da transmissão da dominância masculina. Ela passa pelas mulheres, mas se assenta nos homens<sup>12</sup>. Os rastros que deixa incluem a identidade de gênero, assim como a divisão dos sexos. Porém, ela deixa mais do que isto. Ela deixa a "inveja do pênis", que adquire uma rica significação da inquietação das mulheres numa cultura fálica.

## ÉDIPO REVISITADO

Retornamos agora aos dois andróginos pré-edípianos, sentados em cima do muro entre a biologia e a cultura. Lévi-Strauss coloca o tabu do incesto neste limite, argumentando que o início da troca das mulheres constitui a origem da sociedade. Neste sentido, o tabu do incesto e a troca das mulheres é o conteúdo do contrato social original (ver Sahlins, 1972: cap. 4). Para os indivíduos, a crise edípiana ocorre no mesmo limiar, quando o tabu do incesto inicia a troca do *phallus*.

A crise edípiana é precipitada por alguns elementos de informação. As crianças descobrem as diferenças entre os sexos e que cada criança deve tornar-se um ou outro gênero. Elas descobrem também o tabu do incesto, e que determinada sexualidade é proibida - neste caso, a mãe não está disponível para ambos, menino e menina, porque ela "pertence" ao pai. Enfim, elas descobrem que os dois gêneros não têm os mesmos "direitos" sexuais ou os mesmos futuros.

No decurso normal dos acontecimentos, o menino renuncia à sua mãe por medo de que, de outra forma, seu pai o castra (recusando-se a dar-lhe o *phallus* e tornando-o uma menina). Entretanto, através deste ato de renúncia, o menino afirma as relações que deram a mãe ao pai e lhe darão, caso ele se torne um homem, uma mulher própria. Em troca da afirmação, pelo menino, do direito do pai à sua mãe, o pai afirma o *phallus* no seu filho (não o castra). O menino troca sua mãe pelo *phallus*, o amuleto simbólico que poderá ser trocado no futuro por uma mulher. A única coisa que lhe é exigida, é um pouco de paciência. Ele retém sua organização libidinal inicial e o sexo do seu primeiro objeto de amor. O contrato social com o qual ele concorda, reconhecerá um dia seus próprios direitos e o proverá com uma mulher que seja sua.

O que acontece à menina é mais complexo. Ela, como o menino, descobre o tabu do incesto e a divisão dos sexos. Ela descobre também algumas informações desagradáveis sobre o gênero que lhe foi atribuído. Para o menino, o tabu do incesto é um tabu a respeito de algumas mulheres. Para a menina, é um tabu a respeito de todas as mulheres. Como ela se encontra numa posição homossexual com relação à sua mãe, a regra da heterossexualidade, que domina o cenário, torna sua posição absolutamente insustentável. A mãe e, por extensão, todas as mulheres só podem ser amadas convenientemente por alguém "com um pênis" (*phallus*). Como a menina não tem '*phallus*', ela não tem nenhum direito de amar sua mãe ou uma outra mulher, pois

ela mesma está destinada a algum homem. Ela não possui o amuleto simbólico que pode ser trocado por uma mulher.

Se a formulação de Freud, a respeito deste momento da crise edípica feminina, é ambígua, Lampl de Groot exprime-se de maneira a tornar explícito o contexto que confere significação aos genitais:

“(...) se a menina pequena conclui que tal órgão é realmente indispensável para a posse da mãe, ela experimenta, além dos insultos narcísicos comuns a ambos os sexos, ainda mais um golpe, ou seja, um sentimento de inferioridade a respeito de seus genitais.” (Lampl de Groot, 1933:497; ênfase minha).

A menina conclui que o “pênis” é indispensável para a posse da mãe porque apenas aqueles que possuem o *phallus* têm o “direito” a uma mulher, e o amuleto da troca. Ela não alcança essa conclusão em razão da superioridade natural do pênis em si ou por si mesmo, ou como um instrumento para fazer amor. O arranjo hierárquico dos órgãos genitais masculinos e femininos é um resultado das definições da situação - a regra da heterossexualidade obrigatória e a rejeição das mulheres (aquelas sem *phallus*, as castradas) aos homens (aqueles com *phallus*).

A menina começa então a se afastar da mãe e se voltar para o pai.

“Para a menina, ela [a castração] é um fato consumado, que é irreversível, mas cujo reconhecimento a compele finalmente a renunciar a seu primeiro objeto de amor e experimentar a fundo a amargura de sua perda (...) o pai é escolhido como um objeto de amor, o inimigo se transforma no bem amado (...)” (Lampl de Groot, 1948:213).

Este reconhecimento da “castração” força a menina a redefinir sua relação com ela mesma, com sua mãe, e com seu pai.

Ela se afasta da mãe por não ter o *phallus* para lhe dar. Ela se afasta também da mãe com raiva e desapontamento, porque esta não lhe deu um “pênis” (*phallus*). Mas a mãe, uma mulher numa cultura fálica, não tem *phallus* a dar (tendo passado por uma crise edípica, ela mesma, uma geração antes). A menina se volta para o pai porque apenas ele pode “lhe dar o *phallus*”, e é apenas através dele que ela pode entrar no sistema de troca simbólico no qual o *phallus* circula. O pai, entretanto, não lhe dá o *phallus* da mesma maneira que o faz com um menino. O *phallus* é afirmado no menino, que então deve doá-lo mais adiante. A menina nunca ganha o *phallus*. Ele passa por ela, e esta passagem é transformada em filho. Quando ela “reconhece sua castração”, ela acede ao lugar de uma mulher numa rede de troca fálica. Ela pode “ganhar” o *phallus* - através de relação sexual ou na forma de um filho - mas apenas como presente de um homem. Ela nunca o ganha para poder passá-lo adiante.

Quando ela se volta para o pai, ela reprime também porções “ativas” da sua libido:

“O afastamento da mãe constitui um passo extremamente importante no curso do desenvolvimento de uma menina. Trata-se de algo mais do que uma simples mudança de objeto (...) podemos agora acrescentar que, de mãos dadas com o mesmo, deve ser observado um acentuado abaixamento dos impulsos sexuais ativos e um ascensão dos passivos (...) A transição para o objeto paterno é realizada com o auxílio das tendências passivas, na medida em que escaparam à catástrofe. O caminho para o desenvolvimento da feminilidade está agora aberto à menina.” (Freud, 1974:274-75).

A ascendência da passividade na menina deve-se ao reconhecimento da futilidade de realizar seu desejo ativo, bem como da desigualdade dos termos da luta. Freud localiza o desejo ativo no clitóris e o desejo passivo na vagina e, desta forma, descreve a repressão do desejo ativo como a repressão do erotismo clitoridiano em favor do erotismo vaginal passivo. Nesse esquema, estereótipos culturais acabaram por serem mapeados sobre os genitais. Desde os trabalhos de Masters e Johnson, é evidente que esta divisão genital é falsa. Qualquer órgão - pênis, clitóris, vagina - pode ser o *locus* tanto do erotismo ativo como passivo. O que é importante no esquema de Freud, no entanto, não é a geografia do desejo, mas sua autoconfiança. Não é um órgão que está reprimido, mas um segmento de possibilidade erótica. Freud mesmo nota que “maior coerção foi aplicada à libido quando ela é moldada para servir à função feminina (...)” (Freud, 1976b:161). A menina foi espoliada.

Se a fase edípica progride normalmente e a menina "aceita sua castração", sua estrutura libidinal e seu objeto de escolha são doravante congruentes com o papel de gênero feminino. Ela se tornou uma pequena mulher - feminina, passiva, heterossexual. Na verdade, Freud diz que existem três caminhos alternativos para sair da catástrofe edípica. A menina pode simplesmente enlouquecer, reprimir completamente a sexualidade e se tornar assexual. Ela pode protestar, apegar-se a seu narcisismo e desejo, e se tornar ou "masculina" ou homossexual. Ou ela pode aceitar a situação, assinar o contrato social e atingir a "normalidade".

Karen Horney critica o esquema de Freud/Lampl de Groot por inteiro. Mas, no decorrer de suas críticas, ela exprime as implicações deste:

"(...) quando ela [a menina] se volta pela primeira vez para um homem (o pai), é principalmente através da estreita ponte do ressentimento (...) nós deveríamos ver aí uma contradição, se a relação da mulher com o homem não mantivesse, por toda vida, alguma coloração desta substituição forçada daquilo que realmente era desejado (...) O mesmo caráter de alguma coisa distante do instinto, secundário e substitutivo, poderia, mesmo nas mulheres normais, aderir ao desejo da maternidade (...) O elemento especial a respeito do ponto de vista de Freud é, aliás, que o desejo da maternidade é visto não como uma formação inata, mas como algo que pode ser reduzido psicologicamente aos seus elementos ontogenéticos, e cuja energia deriva originalmente de elementos instintuais homossexuais ou fálicos(...) Seguiria, finalmente, que toda a reação das mulheres frente à vida, seria baseada num ressentimento forte e subterrâneo." (Horney, 1973:148-49).

Horney considera que essas implicações são tão forçadas que elas desafiam a validade de todo o esquema de Freud. Mas é certamente plausível argumentar, em vez disto, que a criação da "feminilidade" nas mulheres no decorrer da socialização, é um ato de brutalidade psíquica, e que ela deixa nas mulheres um imenso ressentimento da supressão à qual elas foram submetidas. É também possível argumentar que as mulheres têm poucos meios de realizar e expressar sua raiva residual. Pode-se ler os ensaios de Freud sobre a feminilidade como descrições de como um grupo está sendo preparado psicologicamente, desde a mais tenra idade, para conviver com sua opressão.

Há ainda um elemento adicional nas discussões clássicas sobre o acesso à condição de mulher. A menina volta-se inicialmente para o pai porque ela deve, porque ela é "castrada" (uma mulher, precisando de ajuda etc.). Aí, ela descobre que "castração" é um pré-requisito para ter o amor de seu pai, e que ela deve ser uma mulher para que ele goste dela. Portanto, ela começa a desejar a "castração", e o que tinha sido anteriormente um desastre, torna-se um desejo.

"A experiência analítica não deixa espaço para dúvidas a respeito do fato de que a primeira relação libidinal da pequena menina com seu pai é masoquista, que o desejo masoquista nesta fase inicial distintivamente feminina é: "Eu quero ser castrada por meu pai." (Deutsch, 1948a:228).

Deutsch argumenta que tal masoquismo pode entrar em conflito com o ego, fazendo com que certas mulheres se abstraiam da situação por inteiro, em defesa de seu amor-próprio. Estas mulheres, para quem a escolha se dá "entre encontrar prazer no sofrimento ou paz na renúncia" (ibid:231), terão dificuldades em atingir uma atitude saudável frente ao coito e à maternidade. Por que Deutsch parece considerar tais mulheres como casos especiais, em vez da norma, não está claro na sua argumentação.

A teoria psicanalítica da feminilidade é uma das que vêem o desenvolvimento da mulher como amplamente baseado no sofrimento e na humilhação, e é necessário fazer bastante acrobacias para explicar porque alguém deve ter prazer em ser mulher. Nas discussões clássicas, a biologia opera uma volta triunfal a este ponto. A acrobacia consiste em argumentar que encontrar alegria no sofrimento é adaptativo ao papel das mulheres na reprodução, já que o parto e a defloração são "dolorosos". Não seria mais sensato colocar em questão todo o esquema? Se as mulheres, ao encontrar seu lugar dentro de um sistema sexual, são roubadas de sua libido e forçadas a um erotismo masoquista, por que os analistas não argumentaram a favor de novos arranjos, em lugar de racionalizar os antigos?

A teoria da feminilidade de Freud tem sido submetida à crítica feminista desde que foi publicada. Na medida em que ela é uma racionalização da subordinação feminina, esta crítica foi justificada. Na medida em que ela é uma descrição de um processo que subordina as mulheres, esta crítica é um erro. Enquanto descrição da

maneira como uma cultura fálica domestica as mulheres e os efeitos para as mulheres da sua domesticação, a teoria psicanalítica não tem paralelo (ver também Mitchell, 1971 e 1974; Lasch, 1974). E já que a psicanálise é uma teoria do gênero, descartá-la seria suicídio para um movimento político dedicado à erradicação da hierarquia de gênero (ou do gênero, ele mesmo). Não podemos dismantelar algo que subestimamos ou não entendemos. A opressão das mulheres é profunda; salário igual, trabalho igual, e todas as mulheres fazendo política no mundo não extirparão as raízes do sexismo. Lévi-Strauss e Freud elucidam coisas que, sem eles, seriam mal percebidas enquanto partes das estruturas profundas da opressão sexual. Eles servem para lembrar a intratabilidade e a magnitude daquilo que combatemos, e suas análises fornecem mapas preliminares da maquinaria social que devemos rearrumar.

## MULHERES SE UNEM PARA ELIMINAR OS RESÍDUOS EDIPIANOS DA CULTURA

A precisão com a qual Freud e Lévi-Strauss se combinam é tocante. Os sistemas de parentesco requerem uma divisão dos sexos. A fase edipiana divide os sexos. Os sistemas de parentesco incluem conjuntos de regras governando a sexualidade. A crise edipiana é a assimilação destas regras e tabus. A heterossexualidade obrigatória é o produto do parentesco. A fase edipiana constitui o desejo heterossexual. O parentesco baseia-se numa diferença radical entre os direitos dos homens e das mulheres. O complexo edipiano confere direitos masculinos ao menino, e obriga a menina a contentar-se com seus direitos diminuídos.

Esta combinação entre Lévi-Strauss e Freud é, por implicação, um argumento de que nosso sistema de sexo/gênero está ainda organizado de acordo com os princípios delineados por Lévi-Strauss, apesar do caráter inteiramente não-moderno de sua informação de base. A informação mais recente, sobre a qual Freud baseia suas teorias, oferece testemunho do quanto estas estruturas sexuais são duradouras. Se minha leitura de Freud e Lévi-Strauss for correta, ela sugere que o movimento feminista deve tentar resolver a crise edipiana da cultura, reorganizando o campo do sexo e gênero de tal forma que a experiência edipiana de cada indivíduo seja menos destrutiva. As dimensões de tal tarefa são difíceis de serem imaginadas, mas, ao menos, algumas condições deveriam ser preenchidas.

Diversos elementos da crise edipiana teriam que ser alterados de maneira que a fase não tenha efeitos tão desastrosos sobre o ego da jovem mulher. A fase edipiana institui uma contradição na menina, ao colocar exigências irreconciliáveis sobre ela. Por um lado, o amor da menina por sua mãe está induzido pelo trabalho da mãe ao cuidar da criança. A menina é então obrigada a abandonar este amor por causa do papel sexual feminino: pertencer a um homem. Se a divisão sexual do trabalho fosse tal que adultos de ambos os sexos tomassem conta das crianças igualmente, o objeto primário de escolha seria bissexual. Se a heterossexualidade não fosse obrigatória, este amor precoce não deveria ser reprimido, e o pênis não seria supervalorizado. Se o sistema de propriedade sexual fosse reorganizado de tal maneira que os homens não tivessem direitos de supremacia sobre as mulheres (se não tivesse nenhuma troca das mulheres) e se não existisse o gênero, o drama edipiano por inteiro seria uma relíquia. Em suma, o feminismo deve apelar para uma revolução no parentesco.

A organização do sexo e do gênero já teve, uma vez, funções além de si mesma: ela organizava a sociedade. Hoje em dia, ela organiza e reproduz apenas a si mesma. Os tipos de relações de sexualidade estabelecidos no opaco passado humano, ainda dominam nossas vidas sexuais, nossas idéias sobre homens e mulheres e os meios de educar nossas crianças. Mas eles carecem da carga funcional que outrora possuíam. Um dos traços mais conspícuos do parentesco é que ele tem sido sistematicamente despojado de suas funções - política, econômica, educacional e organizacional. Ele tem sido reduzido à carcaça: **sexo e gênero**.

A vida sexual humana será sempre sujeita à convenção e à intervenção humana. Ela nunca será completamente "natural", nem que seja pelo fato de que nossa espécie é social, cultural e articulada. A profusão selvagem da sexualidade infantil será sempre domesticada. A confrontação entre bebês imaturos e frágeis e a vida social desenvolvida dos adultos, deixará, provavelmente, sempre algum resíduo de perturbação. Mas os mecanismos e objetivos deste processo não precisam ser muito independentes de uma escolha consciente. A evolução cultural nos fornece a oportunidade de tomar o controle dos meios de sexualidade, reprodução e socialização, e de tomar decisões conscientes para libertar a vida sexual humana das relações arcaicas que a



deformam. Finalmente, uma revolução feminista profunda libertaria mais do que as mulheres. Ela libertaria formas de expressão sexual, e libertaria a personalidade humana da camisa de força do gênero.

### **"PAPAI, PAPAI, SEU SAFADO, 'TÔ FORA"**

(Sylvia Plath)

No decorrer deste ensaio, tentei construir uma teoria da opressão das mulheres tomando emprestados conceitos da antropologia e psicanálise. Mas Lévi-Strauss e Freud escrevem dentro de uma tradição intelectual produzida por uma cultura na qual as mulheres são oprimidas. O perigo do meu empreendimento é que o sexismo dentro da tradição da qual eles fazem parte, tende a ser trazido com cada um desses empréstimos. "Não podemos enunciar uma única proposição destrutiva que não tenha já adentrado na forma, na lógica, e nos postulados implícitos daquilo, precisamente, que procuramos contestar" (Derrida, 1972:250). E o que entra assim, é formidável. Ambas - a psicanálise e a antropologia estrutural - são, num sentido, as ideologias mais sofisticadas do sexismo que conhecemos<sup>13</sup>.

Por exemplo, Lévi-Strauss vê as mulheres como similares a palavras, que são mal empregadas quando não são "comunicadas" e trocadas. Na última página de um livro muito longo, ele observa que isto cria, de certa forma, alguma contradição nas mulheres, pois estas são ao mesmo tempo "locutoras" e "faladas". Seu único comentário a respeito desta contradição é:

*"Mas a mulher não poderá jamais tornar-se apenas um signo e nada mais, já que mesmo num mundo do homem, ela é ainda uma pessoa, e já que, na medida em que ela é definida por um signo, ela deve ser reconhecida como geradora de signos. No diálogo matrimonial com os homens, a mulher não é nunca puramente aquilo sobre o qual está se falando; pois, se as mulheres em geral representam uma certa categoria de signos destinada a um certo tipo de comunicação, cada mulher preserva um valor particular decorrente do seu talento, antes e após o casamento, por participar de um dueto. Em contraste com palavras, que se tornaram signos por inteiro, a mulher tem permanecido, ao mesmo tempo, um signo e um valor. Isto explica porque as relações entre os sexos têm preservado aquela riqueza afetiva, ardor e mistério que, sem dúvida, permearam todo o universo das comunicações humanas." (Lévi-Strauss, 1982:536-37; ênfase minha).*

Esta é uma afirmação extraordinária. Porque que ele não está denunciando, a este ponto, o que os sistemas de parentesco fazem às mulheres, em lugar de apresentar uma das maiores rupturas de todos os tempos, como a raiz do romantismo?

Tamanha insensibilidade é revelada dentro da psicanálise pela inconsistência com a qual ela assimila as implicações críticas de sua própria teoria. Por exemplo, Freud não hesitou em reconhecer que suas descobertas desafiavam a moralidade:

*"Não podemos evitar observar com olhar crítico, e temos achado impossível dar nosso apoio à moralidade sexual convencional ou aprovar completamente os meios pelos quais a sociedade tenta arrumar os problemas práticos da sexualidade na vida. Podemos demonstrar com facilidade que o que o mundo chama de seu código moral exige mais sacrifícios do que vale, e que seu comportamento não é ditado nem pela honestidade, nem instituído com sapiência." (Freud, 1943:376-77; ênfase minha).*

No entanto, quando a psicanálise demonstra com igual facilidade que os componentes comuns da personalidade feminina são masoquismo, ódio de si mesma e passividade<sup>14</sup>, tal julgamento não está feito. Em vez disto, uma dupla norma de interpretação é empregada. Masoquismo é ruim para os homens, essencial para as mulheres. Um narcisismo adequado é necessário aos homens, impossível para as mulheres. Passividade é trágica no homem, enquanto que a falta de passividade é trágica numa mulher.

É esta dupla norma que permite aos clínicos tentar acomodar mulheres a um papel cujo efeito destrutivo é tão lucidamente detalhado nas suas próprias teorias. É a mesma atitude inconsistente que permite a terapeutas

considerar o lesbianismo como um problema a ser tratado, antes de uma resistência a uma situação ruim que sua própria teoria sugere<sup>15</sup>.

Existem pontos na discussão analítica da feminilidade sobre os quais pode-se dizer: "Isto é opressão das mulheres" ou "Podemos demonstrar com facilidade que aquilo que se convencionou chamar de feminilidade exige mais sacrifícios do que vale a pena". É precisamente em tais pontos que as implicações da teoria são ignoradas, e substituídas por formulações cujo objetivo é manter estas implicações firmemente alojadas no inconsciente teórico. É nestes pontos que todo tipo de substâncias químicas misteriosas, alegria no sofrimento e objetivos biológicos, são substituídos por uma avaliação crítica dos custos da feminilidade. Estas substituições são os sintomas da repressão teórica, na medida em que elas não são consistentes com as normas habituais da argumentação psicanalítica. À medida em que estas racionalizações da feminilidade vão ao revés da lógica psicanalítica, constituem uma forte prova do quanto é necessário suprimir as implicações radicais e feministas da teoria da feminilidade (as discussões de Deutsch são excelentes exemplos deste processo de substituição e repressão).

O argumento que deve ser tecido para assimilar Lévi-Strauss e Freud dentro da teoria feminista, é algo tortuoso. Entrei nele por diversas razões. Primeiro, enquanto nem Lévi-Strauss, nem Freud questionam o indubitável sexismo endêmico nos sistemas que eles descrevem, as questões que devem ser colocadas são extremamente óbvias. Segundo, seus trabalhos nos permitem isolar sexo e gênero de "modo de produção", e contrapor-nos a uma certa tendência a explicar a opressão de sexo como refletindo forças econômicas. Seus trabalhos proporcionam um quadro no qual o pleno peso da sexualidade e do casamento podem ser incorporados dentro de uma análise da opressão de sexo. Isto sugere uma concepção do movimento de mulheres análogo - antes de isomórfico com - ao movimento da classe trabalhadora, cada um dirigindo-se a uma fonte diferente de descontentamento humano. Na visão de Marx, o movimento da classe trabalhadora faria mais do que jogar fora o peso da sua própria exploração. Ele tinha também o potencial de mudar a sociedade, de libertar a humanidade, de criar uma sociedade sem classes. Talvez o movimento de mulheres tenha a tarefa de efetuar o mesmo tipo de mudança social para um sistema do qual Marx tinha apenas uma percepção imperfeita. Algo desta sorte é implícito em Wittig (1973) - a ditadura das guerrilheiras Amazonas é um meio temporário para atingir uma sociedade sem gênero.

O sistema de sexo/gênero não é imutavelmente opressivo e perdeu muito de sua função tradicional. No entanto, ele não desaparecerá sem oposição. Ele carrega ainda o fardo social do sexo e do gênero, de socializar os jovens, e de fornecer propostas finais sobre a natureza dos próprios seres humanos. E também serve para objetivos econômicos e políticos outros que não aqueles que ele tinha como propósito original perpetuar (cf. Scott, 1965). O sistema de sexo/gênero deve ser reorganizado através da ação política.

Finalmente, a exegese de Lévi-Strauss e Freud sugere uma certa visão da política e utopia feministas. Ela sugere que não deveríamos objetivar a eliminação dos homens, mas a eliminação do sistema social que cria sexismo e gênero. Pessoalmente, acho que a visão de um matriarcado tipo Amazonas, no qual os homens são reduzidos à servidão ou ao esquecimento (dependendo das possibilidades para uma reprodução partenogenética), desgostosa e inadequada. Tal visão mantém o gênero e a divisão dos sexos. É uma visão que simplesmente inverte os argumentos daqueles que baseiam sua defesa da dominância masculina inevitável em diferenças biológicas inextirpáveis e **significantes** entre os sexos. Mas não somos oprimidas apenas como mulheres; somos oprimidas por termos que ser mulheres, ou homens, dependendo do caso. Pessoalmente, penso que o movimento feminista deve sonhar com algo mais do que a eliminação da opressão das mulheres. Ele deve sonhar com eliminação das sexualidades obrigatórias e dos papéis sexuais obrigatórios. O sonho que acho mais fascinante é de uma sociedade andrógina e sem gênero (mas não sem sexo), em que a anatomia de cada um é irrelevante para o que cada um é, faz ou com quem cada um faz amor.

## A ECONOMIA POLÍTICA DO SEXO

Seria bom poder concluir aqui com as implicações, para o feminismo e a libertação homossexual, da sobreposição entre Freud e Lévi-Strauss. Mas devo sugerir, como tentativa, um próximo passo: uma análise

marxiana dos sistemas de sexo/gênero. Os sistemas de sexo/gênero não são emanações a-históricas da mente humana; eles são produtos da atividade humana histórica.

Precisamos, por exemplo, de uma análise da evolução do intercâmbio sexual de acordo com as linhas da discussão de Marx em *O Capital* sobre a evolução do dinheiro e das mercadorias. Há uma economia e uma política nos sistemas de sexo/gênero ocultada pelo conceito de "troca das mulheres". Por exemplo, um sistema no qual as mulheres são intercambiáveis apenas umas pelas outras, têm efeitos distintos sobre as mulheres de outro sistema onde mercadorias podem ser equivalentes a mulheres.

"Que o casamento em sociedades simples envolva uma "troca" é uma noção algo vaga que tem confundido muitas vezes a análise dos sistemas sociais. O caso extremo é a troca de "irmãs", antigamente praticada em partes da Austrália e da África. Aqui o termo tem o significado preciso do dicionário: "ser recebido como equivalente", "dar e receber reciprocamente". Dum ponto de vista bastante diferente, a proibição do incesto virtualmente universal significa que os sistemas de casamento envolvem necessariamente "trocar" irmãos por esposos, fomentando uma reciprocidade que é puramente de notação. Mas, na maioria das sociedades, o casamento é mediado por um conjunto de transações intermediárias. Se vemos essas transações como implicando simplesmente reciprocidade imediata ou a longo prazo, então a análise está destinada a ser confusa (...) A análise é ainda limitada se se considera a passagem para a propriedade simplesmente como um símbolo da transferência de direitos, pois então a natureza dos objetos transacionados (...) tem pouca importância(...) Nenhuma destas abordagens está errada; ambas são inadequadas." (Goody, 1973:2)

Existem sistemas nos quais não há equivalente para uma mulher. Para conseguir uma esposa, um homem deve ter uma filha, uma irmã ou outra parente do sexo feminino sobre a qual ele tenha direitos de doação. Ele deve ter controle sobre alguma carne feminina. Os Lele e Kuma são os casos em vista. Os homens Lele, constantemente, fazem esquemas de modo a poder requerer algum direito sobre uma menina ainda nem nascida, e fazer mais esquemas para garantir suas pretensões (Douglas, 1963). O casamento de uma menina Kuma é determinado por uma rede complexa de dívidas, e ela tem pouco a dizer quanto à escolha de seu marido. Uma menina é habitualmente casada contra a sua vontade, e o noivo dispara uma flecha na sua coxa para simbolicamente impedir sua fuga. As esposas novas quase sempre fogem, mas são devolvidas aos seus esposos por uma conspiração sofisticada, montada por seus parentes e afins (Reay, 1959).

Em outras sociedades, existe um equivalente para mulheres. Uma mulher pode ser convertida em preço da noiva, e um preço da noiva pode, em retorno, ser convertido numa mulher. A dinâmica de tais sistemas varia de acordo com isto, como também o tipo específico de pressão exercida sobre as mulheres. O casamento de uma mulher Melpa não é um retorno para uma dívida anterior. Cada transação é autônoma, na medida em que o pagamento do preço da noiva em porcos e conchas cancelará a dívida. A mulher Melpa tem portanto mais latitude para escolher um marido do que sua equivalente Kuma. Por outro lado, seu destino está ligado ao preço da noiva. Se os parentes de seu marido demoram a pagar, seus próprios parentes podem encorajá-la a deixá-lo. Por outro lado, se seus parentes consanguíneos estão satisfeitos com a balança de pagamentos, eles podem recusar-se a apoiá-la, caso ela queira deixar seu marido. Mais ainda, seus parentes de sexo masculino utilizam o preço da noiva para seus próprios propósitos, na troca *moka* e para seus próprios casamentos. Se uma mulher deixa seu marido, parte ou todo o preço da noiva deverá ser devolvido. Se, como é geralmente o caso, os porcos e as conchas foram distribuídos ou prometidos, seus parentes serão relutantes a apoiá-la no caso de um desacordo marital. E cada vez que uma mulher se divorcia e casa novamente, seu valor em preço da noiva tende a depreciar-se. No geral, seus parentes consanguíneos de sexo masculino perderão por ocasião de um divórcio, a menos que o marido tenha sido irresponsável nos seus pagamentos. Enquanto a mulher Melpa é mais livre como noiva do que uma mulher Kuma, o sistema de preço da noiva torna o divórcio difícil ou impossível (Strathern, 1972).

Em algumas sociedades, como os Nuer, o preço da noiva pode ser transformado apenas em noivas. Em outras, ele pode ser convertido em outra coisa, como prestígio político. Neste caso, o casamento de uma mulher está implicado num sistema político. Nos sistemas de *Big Man* do altiplano da Nova Guiné, os materiais que circulam em troca das mulheres, circulam também nas trocas sobre as quais o poder político está baseado. Dentro do sistema político, os homens precisam constantemente de valores para desembolsar, e eles são dependentes das entradas. Eles dependem não apenas de seus parceiros imediatos, mas dos parceiros de seus parceiros, a diversos graus de distância. Se um homem deve devolver algum preço da noiva, ele pode não ser

capaz de dá-lo a alguém que previu doá-lo a outra pessoa que tinha a intenção de utilizá-lo para oferecer uma festa da qual seu *status* depende. Os *Big Men* se preocupam, portanto, com os assuntos domésticos dos outros, cuja relação com eles pode ser extremamente indireta. Existem casos nos quais os chefes de grupo familiar (*headmen*) intervêm em disputas maritais envolvendo parceiros de negócios indiretos, de forma que as trocas *moka* não sejam perturbadas (Bulmer, 1969:11). O peso de todo o sistema pode eventualmente repousar sobre o fato de manter uma mulher num casamento miserável.

Em suma, existem outras questões a perguntar sobre um sistema de casamento, além do fato de saber se ele troca ou não mulheres. Troca-se mulher por mulher, ou existe um equivalente? Existe um equivalente apenas para mulheres ou pode ele transformar-se em outra coisa? Neste caso, pode ele ser transformado em poder político ou riqueza? Por outro lado, o preço da noiva pode ser obtido apenas em troca marital, ou pode ser obtido de outra fonte? Mulheres podem ser acumuladas através da acumulação de riqueza? Pode a riqueza ser acumulada através da disposição de mulheres? Um sistema de casamento faz parte de um sistema de estratificação?<sup>16</sup>

Estas últimas questões apontam para uma outra tarefa para a economia política do sexo. Parentesco e casamento fazem sempre parte de sistemas sociais totais e são sempre costurados em arranjos econômicos e políticos.

"Lévi-Strauss(...) argumenta com razão que as implicações estruturais do casamento só podem ser entendidas se pensarmos nele como sendo um elemento numa série de transações entre grupos de parentesco. Até aí, de acordo. Mas em nenhum dos exemplos que fornece no seu livro, ele segue este princípio longe o bastante. As reciprocidades de obrigação parental não são apenas símbolos de aliança, mas também transações econômicas, transações políticas, autorizações para uso de domicílio e terra. Nenhuma imagem útil de 'como funciona um sistema de parentesco' pode ser fornecida a menos que estes diferentes aspectos ou implicações da organização de parentesco sejam considerados simultaneamente." (Leach, 1971:90).

Entre os Kachin, a relação de um arrendatário com o proprietário é também a relação entre um genro e um sogro. "O procedimento para se obter direitos de qualquer tipo sobre a terra é, em quase todos os casos, equivalente a casar-se com uma mulher da linhagem do senhor" (Ibid.:88). No sistema Kachin, o preço da noiva desloca-se dos plebeus para os aristocratas, as mulheres deslocando-se no sentido oposto.

"De acordo com o aspecto econômico, o efeito do casamento entre primos cruzados matrilaterais é que, fazendo o balanço, a linhagem do chefe do grupo familiar (*headman*) sempre paga riquezas à linhagem do chefe sob a forma de preço da noiva. O pagamento pode também, de um ponto de vista analítico, ser considerado como a renda paga ao dono das terras pelo arrendatário. A maior parte deste pagamento é feita sob forma de bens de consumo, no caso, gado. O chefe converte esta riqueza perecível em prestígio impercível através de festas espetaculares. Os consumidores finais destes bens são, desta forma, os produtores originais, ou seja, os plebeus que participam da festa". (Ibid.:89).

Em outro exemplo, é costumeiro para um homem de Trobriand mandar um presente de colheita - *urigubu* - de inhames à casa de sua irmã. Para os plebeus, isto consiste numa simples circulação de inhames. Mas o chefe é polígamo, e casa com uma mulher em cada subdistrito de seu domínio. Cada um destes subdistritos, então, manda *urigubu* ao chefe, fornecendo-lhe um armazém cheio, que lhe permite financiar festas, produção artesanal, e as expedições *kula*. Este "fundo de poder" firma o sistema político e forma a base do poder do chefe (Malinowski, 1970).

Em alguns sistemas, a posição numa hierarquia política e a posição num sistema de casamento são intimamente ligadas. Na sociedade Tonga tradicional, as mulheres casam, ascendendo socialmente. Portanto, as linhagens de baixa classificação mandam suas mulheres para as linhagens melhor colocadas. As mulheres das linhagens mais altas casam na "casa de Fiji", uma linhagem definida como fora do sistema político. Se o chefe mais importante desse sua irmã a uma linhagem outra a não ser a que não participa da classificação, ele não seria mais o chefe mais importante. Em vez disto, a linhagem do filho de sua irmã seria superior à sua. Em tempos de rearranjos políticos, o deslocamento de uma linhagem anteriormente altamente situada, era formalizada ao



dar-se uma esposa a uma linhagem que lhe era anteriormente inferior. No Havai tradicional, a situação era inversa. As mulheres eram casadas para baixo na escala social, e a linhagem dominante dava suas mulheres a linhagens inferiores. O máximo seria casar-se com uma irmã ou conseguir uma esposa de Tonga. Quando uma linhagem inferior usurpava uma gradação, ela formalizava sua posição ao dar uma esposa à linhagem que lhe era anteriormente superior.

Existem até informações atormentantes sugerindo que os sistemas de casamento podem ser implicados na evolução de camadas sociais e talvez no desenvolvimento dos Estados no seu início. O primeiro *round* de consolidação política, que resultou na formação do Estado em Madagascar, ocorreu quando um chefe obteve o título correspondendo a diversos distritos autônomos, através dos caprichos de casamentos e heranças (Henry Wright, comunicação pessoal). Em Samoa, lendas situam a origem do título supremo - o *Tafa'ifa* - como um resultado de intercasamentos entre membros importantes de quatro linhagens principais. Meus pensamentos são especulativos demais, à minha informação falta precisão para dizer muito sobre este assunto. Mas uma procura deve ser empreendida para se obter informações que poderiam demonstrar como os sistemas de casamento recortam-se com processos políticos em larga escala, como a formação dos Estados. Os sistemas de casamento poderiam estar implicados de diversas maneiras: na acumulação de riquezas e na manutenção de um acesso diferencial aos recursos políticos e econômicos; na construção de alianças; na consolidação de pessoas de alta colocação social numa camada única e fechada de parentesco endogâmico.

Estes exemplos, como os Kachin e os Trobriand, indicam que os sistemas sexuais não podem, na análise final, ser compreendidos em isolamento completo. Uma análise abrangente das mulheres numa única sociedade, ou através da história, deve levar tudo em consideração: a evolução das formas de mercadoria no que diz respeito às mulheres, os sistemas de posse da terra, arranjos políticos, tecnologia de subsistência etc. Igualmente importante é o fato de que as análises econômicas e políticas são incompletas se elas desconsiderarem as mulheres, o casamento e a sexualidade. Preocupações tradicionais da antropologia e da ciência social - como a evolução da estratificação social e a origem do Estado - devem ser trabalhadas novamente para incluir as implicações do casamento entre primos cruzados matrilineares, da mais-valia extraída sob forma de filhas, a conversão da mão-de-obra feminina em riqueza masculina, a conversão de vidas femininas em alianças matrimoniais, a contribuição do casamento ao poder político, e as transformações que todos estes aspectos variados da sociedade sofreram no decorrer do tempo.

Este tipo de diligência é, na análise final, exatamente aquilo que Engels tentava fazer no seu esforço para tecer uma análise coerente de tantos aspectos diversos da vida social. Ele tentou relacionar homens e mulheres, cidade e campo, parentesco e o Estado, formas de propriedade, sistemas de posse da terra, convertibilidade da riqueza, formas de troca, a tecnologia da produção de alimentos e formas de comércio, para citar apenas alguns, num relato histórico sistemático. Eventualmente, alguém terá de escrever uma nova versão de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, reconhecendo a interdependência mútua da sexualidade, da economia e da política sem subestimar a total significação de cada uma na sociedade humana.

\*\*\*

## NOTAS

1. Agradecimentos são uma expressão inadequada por quanto este artigo, como a maior parte dos trabalhos deste tipo, é o produto de várias mentes. É também preciso libertar outros da responsabilidade pelo que é, finalmente, uma visão pessoal de uma conversação coletiva. Quero liberar e agradecer às seguintes pessoas: Tom Anderson e Arlene Gorelick, com quem redigi um trabalho do qual emergiu este artigo; Rayna Reiter, Larry Shields, Ray Kelly, Peggy White, Norma Diamond, Randy Reiter, Frederick Wyatt, Anne Lockseley, Juliet Mitchell, e Susan Harding, por inúmeras conversações e idéias; Marshall Sahlins, pela revelação da antropologia; Lynn Eden, por sua editoração sardônica; os membros do *Women's Studies* 340/004, por minha iniciação no ensino; Sally Brenner, por uma datilografia heróica; Susan Lowes, por sua paciência incrível; Emma Goldman, pelo título.
2. Deslocar-se entre o marxismo, o estruturalismo e a psicanálise produz um certo confronto de epistemologias. Em particular, o estruturalismo é uma lata da qual vermes saem para rastejar sobre todo o mapa epistemológico. Em lugar de tentar lidar com este problema, ignorei mais ou menos o fato de que Lacan e Lévi-Strauss estão entre os mais prestigiosos ancestrais vivos da revolução intelectual francesa contemporânea (ver Foucault, 1970). Seria engraçado e interessante - e, situando-se na França, essencial - iniciar meu argumento do centro da confusão estruturalista e trabalhar no sentido de sair dele de acordo com as linhas da "teoria dialética das práticas significantes" (ver Hefner, 1974).
3. Uma grande parte do debate sobre as mulheres e o trabalho doméstico foi centrada em torno da questão de saber se este é ou não um trabalho "produtivo". No sentido estrito, o trabalho doméstico geralmente não é "produtivo" na acepção técnica da palavra (I. Gough, 1972; Marx, 1969:387-413). Mas esta distinção é irrelevante para o eixo principal do meu argumento. O trabalho doméstico pode não ser "produtivo", no sentido de produzir diretamente mais-valia e capital e, no entanto, ser um elemento crucial na produção de mais-valia e capital.
4. Que, do nosso ponto de vista, algumas delas sejam bastante bizarras apenas demonstra a idéia segundo a qual a sexualidade é expressa através da intervenção da cultura (ver Ford & Beach, 1972). Alguns exemplos podem ser escolhidos entre as observações exóticas com as quais os antropólogos se deliciam. Entre os Banaro, o casamento implica em diversas parcerias sexuais sancionadas socialmente. Quando uma mulher é dada em casamento, ela é iniciada na cópula pelo amigo íntimo do pai do seu noivo. Depois que teve uma criança com este homem, ela começa a ter relações com seu esposo. Ela também tem uma relação institucionalizada com o amigo íntimo do seu marido. As parceiras do homem incluem sua esposa, a esposa do seu amigo íntimo e a esposa do filho do seu amigo (Thurnwald, 1916). Relações sexuais múltiplas são um costume mais pronunciado entre os Marind Anim. Na época das núpcias, a noiva mantém relações com todos os membros do clã do noivo, o próprio sendo o último. Cada festa de maior relevo é acompanhada por um costume conhecido por *otiv-bombari*, no qual o sêmem é coletado para propósitos rituais. Algumas poucas mulheres mantêm relações com muitos homens e o sêmem produzido é coletado em recipientes feitos de casca de côco. Os homens Marind são submetidos a relações homossexuais múltiplas durante a iniciação (Van Baal, 1966). Entre os Etoro, relações heterossexuais são tabu durante 205 a 260 dias por ano (Kelly, 1974). Na maior parte da Nova Guiné, os homens temem a cópula e pensam que ela vai matá-los se eles a praticarem sem precauções mágicas (Glasse, 1971; Meggit, 1970). Geralmente, tais idéias de poluição feminina expressam a subordinação das mulheres. Mas sistemas simbólicos contêm contradições internas, cujas extensões lógicas às vezes levam a inversões das proposições sobre as quais um sistema está baseado. Na Nova Bretanha, o medo dos homens em relação ao sexo é tão grande que eles, ao invés das mulheres, parecem temer o estupro. As mulheres correm atrás dos homens, que fogem delas; são elas as agressoras sexuais, enquanto os noivos são os relutantes (Goodale e Chowning, 1971). Outras variações sexuais interessantes podem ser encontradas em Yalmon (1963) e K. Gough (1959).

5. Engels pensava que os homens adquiriam riqueza na forma de rebanhos e, querendo passar esta riqueza aos seus próprios filhos, subverteram "o direito materno" em favor de uma herança patrilinear. "O desmoronamento do direito materno [foi] a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo. O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de reprodução." (Engels, 1987:61; ênfase no original). Como já foi muitas vezes sublinhado, as mulheres não têm, necessariamente, uma autoridade social significativa em sociedades que praticam a herança matrilinear (Schneider e Gough, 1962).
6. "Mas como! Querias casar com tua irmã? O que há contigo? Não queres ter um cunhado? Não compreendes que se te casares com a irmã de um outro homem e um outro homem se casar com tua irmã, terás pelo menos dois cunhados, enquanto que te casares com tua própria irmã não terás nenhum? E com quem irás caçar? Com quem farás as plantações? Quem irás visitar?" (Arapesh, citado em Lévi-Strauss, 1969:485).
7. Esta análise da sociedade enquanto baseada sobre as ligações entre os homens por meio das mulheres torna as respostas separatistas do movimento de mulheres completamente compreensíveis. Separatismo pode ser visto como uma mutação na estrutura social, como uma tentativa de formar grupos sociais baseados sobre ligações sem mediação entre as mulheres. Pode também ser visto como uma negação radical dos "direitos" dos homens sobre as mulheres, e uma reivindicação das mulheres por direitos sobre si mesmas.
8. "A mulher não usará a roupa que pertence a um homem, nem um homem vestirá as vestimentas de uma mulher, pois todos aqueles que agem assim são uma abominação para Deus, nosso Senhor." (Deuterônimo, 22:5; ênfase não é da autora).
9. "Ao estudar as mulheres, não podemos negligenciar os métodos de uma ciência da mente, uma teoria que tenta explicar como as mulheres tornam-se mulheres e os homens, homens. O limite entre o biológico e o social, que encontra sua expressão na família, é a terra que a psicanálise se propõe de mapear, a terra onde se origina a distinção sexual." (Mitchell, 1971:167).  
 "Qual o objeto da psicanálise? (...) mas os "efeitos", prolongados no adulto sobrevivente, da aventura extraordinária que desde o nascimento, a liquidação da fase edípica transforma um pequeno animal, concebido por um homem e uma mulher, numa pequena criança humana (...) os "efeitos" ainda presentes nos sobreviventes da "humanização" forçada do pequeno animal humano em um homem ou uma mulher(...)" (Althusser, 1969:57, 59; ênfase no original).
10. As teorias psicanalíticas da feminilidade foram formuladas no contexto de um amplo debate no *International Journal of Psychoanalysis* e no *The Psychoanalytic Quarterly* no final dos anos '20 e começo dos anos '30. Entre os artigos que representam o espectro da discussão: Freud, 1976a, 1974, 1976b; Lampl de Groot, 1933, 1948; Deutsch, 1948a, 1948b; Horney, 1973; Jones, 1933. Algumas destas datas são de reedições; a respeito da cronologia original, ver Chasseguet-Smirgel (1970:introdução). O debate era complexo e tenho-no simplificado. Freud, Lampl de Groot e Deutsch argumentavam que a feminilidade se desenvolvia a partir de uma menina bissexual, "fálica"; Horney e Jones argumentavam a favor de uma feminilidade inata. O debate não carecia de ironias. Horney defendia as mulheres contra a inveja do pênis, colocando como postulado que as mulheres nascem, não são fabricadas; Deutsch, que considerava as mulheres como sendo feitas e não nascidas, desenvolvia uma teoria do masoquismo feminino, cujo melhor rival era a *História de O*. Atribuí o cerne da versão "freudiana" do desenvolvimento feminino igualmente a Freud e a Lampl de Groot. Ao ler os artigos, me pareceu que a teoria é tanto (e mais) dela quanto dele.
11. Escolhi uma posição sobre Freud em algum lugar entre as interpretações estruturalistas francesas e as interpretações biologizantes americanas, porque penso que a formulação de Freud está, da mesma forma, em algum lugar entre as duas. Ele fala sobre pênis, sobre a "inferioridade" do clitóris, sobre as

consequências psíquicas da anatomia. Os lacanianos, por outro lado, partindo dos textos de Freud, argumentam que ele é ininteligível se suas palavras forem tomadas literalmente, e que uma teoria profundamente não-anatômica pode ser deduzida como sendo a intenção de Freud (ver Althusser, 1969). Eu acho que eles têm razão: o pênis está andando demais por ali para que seu papel seja tomado literalmente. A destacabilidade do pênis e sua transformação em imagem mental (por exemplo, pênis = fezes = criança = presente), constituem argumentos fortes a favor de uma interpretação simbólica. No entanto, não acho que Freud era tão consistente quanto eu ou Lacan gostaríamos que ele tivesse sido, e algum gesto deve ser feito em relação ao que ele disse, mesmo enquanto brincamos com o que ele queria dizer.

12. A mãe pré-ediapiana é a “mãe fálica”, ou seja, ela é considerada como possuindo o *phallus*. A informação que induz ao Édipo, é que a mãe não possui o *phallus*. Em outras palavras, a crise é precipitada pela “castração” da mãe, pelo reconhecimento de que o *phallus* passa apenas através dela, mas não se estabelece nela. O *Phallus* deve passar por ela, já que a relação de um homem com outro homem é definida através de uma mulher. Um homem está ligado a um filho pela mãe, a seus sobrinhos em virtude de sua irmã etc. Cada relação entre parentes masculinos é definida pela mulher que está entre eles. Se o poder é uma prerrogativa masculina, e tem que ser transmitido, ele deve passar pela mulher-intermediária. Marshall Sahlins (comunicação pessoal) sugeriu uma vez que a razão pela qual as mulheres são tão frequentemente definidas como estúpidas, poluentes, desordenadas, burras, profanas ou qualquer outra coisa, é que tais categorizações definem as mulheres como “incapazes” de possuir o poder que deve ser transferido através delas.
13. Partes da obra de Wittig, “Les Guérillères” (1973) parecem ser tiradas contra Lévi-Strauss e Lacan. Por exemplo:  
 “Será que ele não escreveu, realmente, poder e a possessão das mulheres, lazer e gozo das mulheres? Ele escreve que vocês são moeda, um objeto de troca. Ele escreve, intercâmbio, troca, possessão e aquisição de mulheres e mercadorias. Seria melhor ver suas entranhas no sol e emitir o grito da morte do que viver uma vida da qual alguém pode se apropriar. O que pertence a você nesta terra? Apenas a morte. Nenhum poder na terra pode lhe tirar isto. E - considera, explica, diz a si mesma - se a felicidade consiste na possessão de algo, então segura firme esta felicidade soberana - morrer.” (Wittig, 1973:115-16; ver também 106-107; 113-14; 134).  
 O conhecimento das feministas francesas de Lévi-Strauss e Lacan é muito evidente no grupo chamado “Psicanálise e Política”, que define sua tarefa como sendo um uso e uma crítica feministas da psicanálise lacaniana.
14. “Toda mulher adora um fascista.” Sylvia Plath
15. Uma clínica, Charlotte Wolff (1971), levou a teoria psicanalítica da condição feminina até seu extremo lógico e propôs que o lesbianismo é uma resposta saudável à socialização feminina.  
 “As mulheres que não se rebelam contra o *status* de objeto, se declaram derrotadas como pessoas de pleno direito.” (Wolff, 1971:65).  
 “A menina lésbica é a que tentará, por todos os meios ao seu dispor, encontrar um lugar de segurança dentro ou fora da família, através da sua luta pela igualdade com o homem. Ela não o bajulará como as outras mulheres: na verdade, ela despreza até a idéia disto.” (Ibid.:59).  
 “A lésbica estava e está, sem dúvida, na vanguarda da luta pela igualdade dos sexos, e para a libertação psíquica das mulheres.” (Ibid.:66).  
 É revelador comparar a argumentação de Wolff com os artigos sobre lesbianismo in Marmor, 1965.
16. Uma outra linha de questionamento compararia os sistemas de preço da noiva aos sistemas de dote. Muitas destas questões são tratadas em Goody e Tambiah, 1973.



## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- . ALTHUSSER, Louis. "Freud and Lacan." *New Left Review*, 55, 1969, pp.48-65.
- . ALTHUSSER, Louis e BALIBAR, Etienne. *Reading Capital*. London, New Left Books, 1970.
- . BENSTON, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review*. 21, no 4, 1969, pp. 13-27.
- . BERNDT, Peter. *Excess and Restraints*. Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1962.
- . BULMER, Ralph. "Political Aspects of the Moka Cerimonial Exchange System Among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea." *Oceania* 31, No 1, 1969, pp.1-13.
- . CHASSEGUET-SMIRGEL, J. *Female Sexuality*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970.
- . DALLA COSTA, Mariarosa e JAMES, Selma. *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol, Falling Wall Press, 1972.
- . DERRIDA, Jacques. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences." In *The Structuralist Controversy*, org. R. Macksey e E. Donato. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1972.
- . DEUTSCH, Helene. "The Significance of Masochism in the Mental Life of Women." In *The Psychoanalytic Reader*, org. R. Fleiss. New York, International Universities Press, 1948a.
- . \_\_\_\_\_. "On Female Homosexuality" In *The Psychoanalytic Reader*, org. R. Fleiss. New York, International Universities Press, 1948b.
- . DEVEREAUX, George. "Institutionalized Homosexuality Among Mohave Indians." *Human Biology* No9, 1937, pp.498-529.
- . DOUGLAS, Mary. *The Lele of Kasai*. London, Oxford University Press, 1963.
- . ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo, Civilização Brasileira, 1987.
- . EVANS-PRITCHARD, E.E. *Kinship and Marriage Among the Nuer*. London, Oxford University Press, 1957.
- . FEE, Elizabeth. "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology." *Feminist Studies* (Winter/Spring), 1973, pp.23-29.
- . FORD, Clellan e BEACH, Frank. *Patterns of Sexual Behavior*. New York, Harper, 1972.
- . FREUD, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Garden City, N.Y., Garden City Publishing Company, 1943.
- . \_\_\_\_\_. "Sexualidade feminina" In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.259-279.
- . \_\_\_\_\_. "Algumas consequências Psíquicas da Distinção Anatômica Entre os Sexos." In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol.XIX. Rio de Janeiro, Imago, 1976a, pp.309-320.
- . \_\_\_\_\_. "Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. Conferência XXXIII: Feminilidade." In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol.XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976b, pp.139-165.
- . GARDINER, Jean. "Political Economy of Female Labor in Capitalist Society." Manuscrito não publicado, 1974.

- . GERSTEIN, Ira. "Domestic Work and Capitalism." *Radical America* 7, Nos 4 e 5, 1973, pp.101-28.
- . GLASSE, R.M. "The Mask of Venerly." Trabalho apresentado no 70th Annual Meeting of the American Anthropological Association, New York City, 1971.
- . GOODALE, Jane, e CHOWNING, Ann. "The Contaminating Woman." Trabalho apresentado no 70th Annual Meeting of the American Anthropological Association, New York City, 1971.
- . GOODY, Jack e TAMBIAH, S.J. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1973.
- . GOUGH, Kathleen. "The Nayers and the Definition of Marriage." *Journal of the Royal Anthropological Institute* No,89, 1959, pp.23-24.
- . \_\_\_\_\_. "An Anthropologist Look at Engels." In *Woman in a Man-Made World*, org. Nona Glazer-Malbin e Helen Youngelson Wachrer. Chicago, Rand McNally, 1972.
- . HERKOVITS, Melville. "A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey." *Africa* 10, No 3, 1937, pp.335-41.
- . HERTZ, Robert. *Death and the Right Hand*. Glencoe, Free Press, 1960.
- . HORNEY, Karen. "The Denial of the Vagina." In Karen Horney, *Feminine Psychology*. Org. Harold Kelman. New York, W.W.Norton, 1973.
- JAKOBSON, Roman e HALLE, Morris. *Fundamentals of Language*. The Hague, Mouton, 1971.
- . JONES, Ernest. "The Phallic Phase." *International Journal of Psychoanalysis* No14, 1933, pp.1-33.
- . KELLY, Raymond. "Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration of the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief." Trabalho apresentado no 73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Mexico City, 1974.
- . LACAN, Jacques. "The Function of Language in Psychoanalysis." In Anthony Wilden, *The Language of Self*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1968.
- . LAMPL DE GROOT, Jeanne. "Problems of Femininity." *Psychoanalytic Quarterly* No2, 1933, pp.489-518.
- . \_\_\_\_\_. "The Evolution of the Oedipus Complex in Women." In *The Psychoanalytic Reader*, org. R. Fleiss. New York, International Universities Press, 1948.
- . LANGNESS, L.L. "Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example." *Oceania* 37, No 3, 1967, pp.161-77.
- . LARGUIA, Isabel e DUMOULIN, John. "Towards a Science of Women's Liberation." *NACLA Newsletter* 6, No 10, 1972, pp.3-20.
- . LASCH, Christopher. "Freud and Women." *New York Review of Books* 21, No 15, 1974, pp.12-17.
- . LEACH, Edmund. *Rethinking Anthropology*. New York, Humanities Press, 1971.
- . LEVI-STRAUSS, Claude. "The Family." In *Man, Culture, and Society*. Org H. Shapiro. London, Oxford University Press, 1971.
- . \_\_\_\_\_. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- . LINDENBAUM, Shirley. "Sorcerers, Ghosts, and Polluting Women: An Analysis of Religious Belief and Population Control." *Ethnology* 11, No3, 1972, pp.241-53.
- . LIVINGSTONE, Frank. "Genetics, Ecology, and the Origins of Incest and Exogamy." *Current Anthropology* 10, No 1, 1969, pp.45-49.

- . MALINOWSKI, Bronislaw. *The Sexual Life of Savages*. London, Routledge and Kegan Paul, 1929.
- . \_\_\_\_\_. "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders." In *Cultures of the Pacific*. Org. T. Harding e B. Wallace. New York, Free Press, 1970.
- . MARMOR, Judd. *Sexual Inversion*. London, Basic Books, 1965.
- . MARX, Karl. *Theories of Surplus Value*. Part I. Moscow, Progress Publishers, 1969.
- . \_\_\_\_\_. *Pre-Capitalist Economic Formations*. New York, International Publishers, 1971a.
- . \_\_\_\_\_. *Wage Labor and Capital*. New York, International Publishers, 1971 b.
- . \_\_\_\_\_. *O Capital*, vol. I. São Paulo, Nova Cultural, 1988a.
- . \_\_\_\_\_. *O Capital*, vol. II. São Paulo, Nova Cultural, 1988b.
- . MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- . MCMURTRIE, Douglas. "A Legend of Lesbian Love Among North American Indians." *Urologic and Cutaneous Review* (April), 1914, pp.192-93.
- . MEGGITT, M.J. "Male and Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea." *American Anthropologist* 66, No 4, part 2, 1964, pp.204-24.
- . MEHLMAN, Jeffrey. *French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis*. New Haven, Yale French Studies #48, 1972.
- . MITCHELL, Juliet. *Women's Estate*. New York, Vintage, 1971.
- . \_\_\_\_\_. *Psychoanalysis and Feminism*. New York, Pantheon, 1974.
- . MURPHY, Robert. "Social Structure and Sex Antagonism." *Southwestern Journal of Anthropology* 15, No 1, 1959, pp.81-96.
- . RAPPAPORT, Roy e BUCHBINDER, Georgeda. "Fertility and Death Among the Maring." In *Sex Roles in New Guinea Highlands*. Org. Paula Brown e G. Buchbinder. Cambridge, Mass., Harvard University Press, no prelo.
- . READ, Kenneth. "The Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea." *Oceania* 23 No 1, 1952, pp.1-25.
- . REAY, Marie. *The Kuma*. London, Cambridge University Press, 1959.
- . ROWNTREE, M. e J. "More on the Political Economy of Women Liberation." *Monthly Review* 21, No 8, 1970, pp.26-32.
- . SAHLINS, Marshall. "The Origin of Society." *Scientific American* 203. No3, 1960, pp. 76-86.
- . \_\_\_\_\_. *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine-Atherton, 1972.
- . SCHNEIDER, David, and GOUGH, Kathleen, Org. *Matrilíneal Kinship*. Berkley, University of California Press, 1961.
- . SCOTT, John Finley. "The Role of Collegiate Sororities in Maintaining Class and Ethnic Endogamy." *American Sociological Review* 30, No4, 1965, pp.415-26.
- . SECOMBE, Wally. "Housework Under Capitalism." *New Left Review* 83, 1973, pp.3-24.

- . SONENSCHIN, David. "Homosexuality as a Subject of Anthropological Investigation." *Anthropological Quarterly* 2, 1966, pp.73-82.
- . STRATHERN, Marilyn. *Women in Between*. New York, Seminar, 1972.
- . THOMPSON, E.P. *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage, 1963.
- . THURNWALD, Richard. "Banaro Society." *Memoirs of the American Anthropological Association* 3 No 4, 1916, pp.251-391.
- . VAN BAAL, J. *Dema*. The Hague, Nijhoff, 1966.
- . VOGEL, Lise. "The Earthly Family." *Radical America* 7, Nos 4 e 5, 1973, pp.,9-50.
- . WILDEN, Anthony. *The Language of the Self*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1968.
- . WILLIAMS, F.E. *Papuans of the Trans-Fly*. Oxford, Clarendon, 1936.
- . WITTIG, Monique. *Les Guérillères*. New York, Avon, 1973.
- . WOLFF, Charlotte. *Love Between Women..* London, Duckworth, 1971.
- . YALMAN, Nur. "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, No 1, 1963, pp.25-58.